

Rencontre du “ troisième sexe ” : le cas du raerae tahitien

Sophie Campet

► **To cite this version:**

Sophie Campet. Rencontre du “ troisième sexe ” : le cas du raerae tahitien. Anthropologie sociale et ethnologie. 2002. dumas-00434449

HAL Id: dumas-00434449

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00434449>

Submitted on 23 Nov 2009

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.



Université de Provence. Aix-Marseille 1

UFR Civilisations et Humanité. Département d'ethnologie

RENCONTRE DU
« TROISIEME SEXE » :
Le cas du raerae tahitien

Mémoire de DEA présenté par Sophie Campet

Sous la direction de Françoise Douaire-Marsaudon

Septembre

2002

Table des matières

INTRODUCTION.....	1
-------------------	---

PREMIERE PARTIE :

L'IDENTITE SEXUELLE : HISTOIRE DES IDEES.....	18
--	-----------

Chapitre 1: Masculin-féminin.....19

1- La sexualité : une notion récente.....	19
<i>A- Du sexe unique à la dichotomie de sexes.....</i>	<i>19</i>
<i>B- Les catégories pour penser les sexualités.....</i>	<i>22</i>
2- Les <i>gender studies</i> ou l'anthropologie au féminin.....	24
<i>A- Histoire d'un débat : « sexe » ou « genre » ?.....</i>	<i>27</i>
<i>B- Identité de genre, identité sexuelle, identité sexuée ?.....</i>	<i>29</i>

Chapitre 2: Une troisième catégorie ?.....31

1- Qu'est-ce que le « troisième sexe » ?	31
<i>A- Une catégorie multiple.....</i>	<i>31</i>
<i>B Le fantasme de la bisexualité.....</i>	<i>35</i>
<i>B- Travestis et Transsexuels.....</i>	<i>37</i>
2- Quatre études de cas de transgression sexuelle.....	40
<i>A- Variance de genre en Amérique du Nord.....</i>	<i>40</i>
<i>B- Ni homme, ni femme : les Hijras de l'Inde.....</i>	<i>43</i>
<i>C- Les Xanith, les transsexuels d'Oman.....</i>	<i>45</i>

DEUXIEME PARTIE :

L'IDENTITE SEXUELLE : LE CAS POLYNESIEN.....48

Chapitre 3: Tahiti, Tonga : deux hiérarchies

sacrées.....51

1- La société tongienne.....51

2- La société tahitienne.....55

Chapitre 4: L'homme-femme en Polynésie.....58

1- Le *fakafefine* à Tonga58

A- Question de vocabulaire.....58

B- Les récits historiques.....59

2- Le *māhū* à Tahiti.....60

A- Une origine obscure.....60

B- Les récits historiques.....62

C- Discussion autour du māhū.....64

Chapitre 5: la construction sociale des sexes.....69

1- Etre un homme, être une femme à Tonga.....69

A- La division sexuelle du travail.....69

B- Devenir homme, devenir femme.....70

C- La femme tongienne, un prestige certain mais ambigu.....72

2- Etre un homme, être une femme à Tahiti.....74

A- La division sexuelle du travail.....74

B- Devenir homme, devenir femme.....75

C- Tahiti, la femme impure ?.....77

3- Discussions autour des rapports homme/femme.....80

TROISIEME PARTIE :

NOUVELLES FIGURES DU « TROISIEME SEXE »

EN POLYNESIE.....83

Chapitre 6 : fakaleiti et raerae, une nouvelle image de l'efféminé.....84

1- Le fakaleiti à Tonga.....85

A- Du fakafefine au fakaleiti.....85

B- Une crise de l'identité masculine ?.....87

2- Tahiti, le phénomène raerae90

A- māhū et raerae : le point de vue des Tahitiens vivant en France.....91

B- māhū et raerae : le point de vue des raerae vivant en France93

C- La place du raerae dans la système de valeurs tahitien.....95

Chapitre 7 : raerae en France.....102

1- De Tahiti à la France.....102

A- L'association PASTT.....102

B- La France : le rêve de l'accomplissement féminin.....106

2- Une identité à construire.....110

A- Naître homme, devenir femme.....110

B- Une troisième catégorie ?114

CONCLUSION.....118

BIBLIOGRAPHIE.....121

ANNEXES.....128

REMERCIEMENTS

Je tiens dès à présent à remercier Françoise Douaire-Marsaudon, mon directeur de recherche, pour m'avoir accordé, cette année encore, son aide, ses précieux conseils et sa disponibilité.

Je remercie aussi l'association PASTT de Paris, sans qui je n'aurais pu rencontrer les *raerae* tahitiens en France. Merci aussi à toutes les *raerae* que j'ai rencontré, merci de m'avoir accordé votre temps, de m'avoir raconté vos histoires personnelles. Par respect pour ces personnes, leurs prénoms furent modifiés dans cette recherche.

Et pour finir, je remercie les quelques Tahitiens vivant en France, qui ont répondu à mes questions et sans qui je n'aurais pu comprendre totalement ce « phénomène *raerae* ».

Table des annexes

ANNEXE 1 : Le transsexualisme en France : Cour de cassation, arrêts du 11 décembre 1992

Extrait de l'ouvrage de M, Czermak et H, Frignet, *Sur l'identité sexuelle : à propos du transsexualisme*: 59-62. Paris, Editions de l'association freudienne internationale.

ANNEXE 2 : Transsexualisme et état civil : la situation en France.

ANNEXE 3 : Transsexualisme et état civil : les droits étrangers.

Extrait de l'ouvrage de M, Czermak et H, Frignet, *Sur l'identité sexuelle : à propos du transsexualisme* : 99-103. Paris, Editions de l'association freudienne internationale.

ANNEXE 4 : La cour européenne et les transsexuels

Document électronique du 11 juillet 2002-09-1.

INTRODUCTION

Objet de recherche et problématique

La recherche exposée ici a pour objet l'étude d'un aspect particulier de la construction de l'identité de sexe/genre : je me propose de comprendre ce qu'il y a derrière la figure controversée qu'on appelle « troisième sexe » en prenant appui sur la connaissance d'un cas particulier de « troisième sexe », celui des *raerae* de Tahiti vivant en France.

Lors de mon année de maîtrise j'ai été amenée à enquêter au sein d'associations regroupant des Tahitiens qui résidaient en France. L'une des associations se situait à Aix-en-Provence et regroupait des étudiants tahitiens vivant en France pour la durée de leurs études et repartant vivre à Tahiti une fois celles-ci terminées. L'autre association se trouvait à Toulon et constituait un groupe de danse polynésienne dont les membres étaient, pour la majorité, nés en France ou arrivés très tôt et ne désiraient pas (re)partir vivre à Tahiti. L'objectif de ce travail était de comprendre la place et le rôle de ces associations dans la construction de l'identité culturelle de cette communauté de Tahitiens, vivant sur le sol français en permanence ou de manière temporaire. Il s'agissait aussi de voir quels traits distinctifs étaient mis en avant par ces Tahitiens de France pour affirmer et maintenir une distinction culturelle. Au terme de cette recherche il est apparu que les Tahitiens revendiquent non pas l'identité mais la nationalité française, mais aussi une identité et une culture tahitiennes qu'ils jugent spécifiques. Chaque identité culturelle se constitue au travers d'un processus dynamique d'assimilation, d'identification et de différenciation en rapport avec d'autres identités. Les Tahitiens de métropole adoptent des stratégies identitaires dans plusieurs domaines et mettent en avant des signes qu'ils jugent susceptibles de les représenter en tant que Tahitiens.

Désirant continuer ma recherche dans le cadre de la construction identitaire, j'ai ainsi opté cette année pour une recherche centrée sur l'identité de genre au travers de la personne du *raerae* tahitien, une des figures du « troisième sexe » en Polynésie. C'est par le biais du « milieu tahitien » fréquenté en maîtrise que j'ai entendu parler pour la première fois, au détour de conversations, de ceux que les Tahitiens appelaient *raerae*. On m'expliqua que les *raerae* tahitiens étaient des hommes qui s'habillaient en femmes, des travestis en quelque sorte. Dans un second temps, la lecture d'un article dans un quotidien féminin, intitulé « Les fleurs mâles de Bora-Bora », raviva ma curiosité. L'article traitait des ces mêmes travestis tahitiens, non plus les

raerae mais ceux dénommés *māhū*, ancrés dans la culture tahitienne depuis « la nuit des temps »¹.

Le mémoire étant centré sur la figure du *raerae*, autrement dit sur un cas d'homme-(désirant devenir)femme, il ne sera pas question ici des cas de femme-(désirant devenir)homme. Ces derniers cas sont attestés en Polynésie mais ils sont beaucoup moins nombreux que les « homme-femme ».

Un terrain anthropologique en Polynésie sur le thème du « troisième sexe » était impossible cette année, principalement pour des raisons financières. Par conséquent le travail présenté ici est issu d'abord d'une recherche bibliographique concernant cette question. Nombres d'interrogations soulevées dans cette étude ne pourront être traitées qu'à la condition d'effectuer un terrain en Polynésie. Dès lors il s'agit ici de faire l'état des lieux de la question du « troisième sexe » en Polynésie à partir de la littérature existante et de dégager des pistes de réflexion qui permettront la préparation d'un prochain travail de thèse. Néanmoins, il m'a été possible d'effectuer une enquête de terrain auprès de quelques *raerae* tahitiens résidant en France. A partir de questions simples comme de savoir comment les *raerae* sont perçus à Tahiti, quelles sont les raisons qui les poussent à venir en France, j'ai ainsi pu découvrir que ces individus n'étaient pas de simples travestis, des hommes s'habillant en femme. Les *raerae* que j'ai rencontrés se définissent comme des transsexuels et on verra ce qu'implique cette manière de concevoir son identité sexuelle.

Comprendre la personne du *raerae* tahitien telle qu'elle existe aujourd'hui, implique le choix d'une perspective doublement comparative. En effet, d'une part l'existence de ces hommes-(désirant devenir)femme est attestée historiquement à Tahiti, d'autre part elle est aussi attestée au sein d'autres sociétés de Polynésie comme à Tonga (Polynésie Occidentale). Les premiers voyageurs, missionnaires, marins ou marchands apportent des témoignages sur l'existence de « l'homme-femme » dès les premiers contacts avec le monde polynésien. On parlait alors du *māhū* tahitien et du *fakafefine* ou *tangata fakafefine* à Tonga pour désigner les hommes qui menaient des activités de femmes et s'habillaient éventuellement comme elles. Que représentaient ces « homme-femme » pour le reste de la société d'une part à Tahiti et d'autre part à Tonga lors de la période des contacts avec l'Occident ? Quel était le rôle, la place et le statut de ce « troisième sexe » ? Aujourd'hui pour qualifier l'homme efféminé on parle plus communément du *raerae* à Tahiti et du *fakaleiti* pour Tonga. Les *fakaleiti* et les *raerae* sont en nombre croissant respectivement à Tonga et à Tahiti depuis quelques années. Selon

¹ Géraldine Levasseur. 2001. « Les fleurs mâles de Bora-Bora ». *Marie-Claire*, juillet.

l'anthropologue Kerry James qui travaille avec les *fakaleiti* à Tonga, ces derniers accentuent le côté « glamour » des femmes, s'habillent, voire se « déguisent » comme elles, mais en prenant comme référence la femme occidentale et non la femme tongienne (1994 : 39). Il paraît intéressant de se demander si cette différence entre les *fakafefine* (hommes qui embrassaient les activités et les occupations des femmes tongiennes) et les *fakaleiti* (hommes qui cherchent à ressembler aux femmes occidentales), est aussi celle qui distingue les *māhū* et les *raerae* de Tahiti. Au travers de ces premiers questionnements, on verra que c'est l'ensemble des enjeux identitaires – sexuels, de « genre », mais aussi culturels – qui sont interrogés.

La question du « troisième sexe » se rattache à la problématique plus générale des rapports sociaux de sexes, dite aussi du « genre ». La problématique du genre se propose de rendre compte de la division des sexes, de la production et de la reproduction de l'identité de sexe. La notion de genre désigne la construction historique, culturelle, sociale du sexe, qui l'investit de sens dans un système à deux termes où l'un (le masculin) ne peut s'envisager sans l'autre (le féminin). Depuis les années 1960 et notamment avec l'émergence des *gender studies*, une énorme production littéraire sur la construction sociale des sexes est apparue, concernant toutes les aires culturelles et sans doute plus particulièrement l'Océanie. Les recherches sur la Mélanésie furent plus précoces qu'en Polynésie. C'est au cours des années 70 et 80 que les études de genre connaissent un grand essor en Nouvelle-Guinée, avec en particulier M. Strathern (1971), A. Weiner (1976), G. Herdt (1981) et M. Godelier (1982). L'opposition entre les sexes, manifeste dans un nombre élevé de sociétés de Nouvelle-Guinée, apparue *de facto* comme la forme dominante de l'organisation des sociétés par ailleurs acéphales et relativement égalitaires ; les premières recherches anthropologiques menées, se basèrent principalement sur l'étude des relations entre hommes et femmes (Bonnemère, 1996 : 17)¹. En ce qui concerne l'aire polynésienne, les études sur les relations de genre se sont surtout développées entre les années 1980 et 1990 avec par exemple B. Shore, S-B. Ortner, J. Linekin, K. James, C. Ralston, A. Hanson.

C'est parmi cette littérature qu'apparue la notion de « troisième sexe », difficile à définir dans la mesure où elle englobe de nombreuses personnes aux fonctions et aux statuts très divers. Cette « catégorie » fait apparaître par ailleurs un paradoxe : au plan biologique il existe seulement deux sexes. L'hermaphrodisme, au sens strict du terme, sous-entend la possibilité pour un même individu de féconder et d'être fécondé. Ce phénomène existe seulement chez de

¹ Pascale Bonnemère. 1996. Le pandanus rouge. Paris, Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.

nombreux végétaux et quelques espèces animales. Chez l'être humain on parle plutôt de pseudo-hermaphrodite pour caractériser les individus dont le sexe est difficile à déterminer. Mais l'hermaphrodisme « vrai », chez l'être humain, est un fantasme, lequel a par ailleurs alimenté de forts nombreux mythes sous toutes les latitudes : citons par exemple le mythe grec de Salmacis et d'Hermaphrodite ou encore celui de Cénis et Cénée. Dans les mythes, l'hermaphrodite vise à transcender l'opposition binaire des sexes, mais rappelons que dans la réalité, les enfants qualifiés d'hermaphrodites dans l'Antiquité étaient voués à la mort (Pontalis, 2000 : 20).

Selon G. Herdt, « dans la logique, troisième [sexe] signifie une inversion des activités de genre, un homme accomplissant par exemple des activités de femmes » (1994 : 48). En suivant cette logique on peut comprendre le « troisième sexe » comme un changement, total ou partiel, de l'attitude sociale, des activités, du mode vestimentaire, des manières, du discours qui amène une personne à faire partie d'un autre genre que celui déterminé par son sexe biologique. Mais cette catégorie de « troisième sexe » désigne en fait plus que cela car elle regroupe, sans les confondre, les pseudo-hermaphrodites, les transsexuels, les travestissements rituels, les travestis, les eunuques, les individus d'allure androgyne, les homosexuels efféminés ou exerçant des fonctions sociales ritualisées...toutes les personnes dont le genre et/ou le sexe, ne rentre pas absolument dans les catégories du dimorphisme sexuel, les catégories de mâle et de femelle. L'expression « troisième sexe » paraît ainsi impliquer qu'il y a transgression de la frontière du sexe biologique et en tout cas qu'il n'y a pas adéquation entre le sexe donné à la naissance et le genre auquel on choisit de s'identifier, partiellement ou totalement.

Cependant, l'existence d'une « troisième » catégorie ouvre des débats. Anne Bolin, dans Traversing gender : Cultural context and gender practices, distingue par exemple cinq formes de genre « déviant » c'est-à-dire de genre autre que masculin et féminin, à l'échelle mondiale (1996 : 22). De même Ina Rösing parle de deux sexes et dix genres dans la société de Kallawaya en Bolivie où chaque individu au cours de sa vie doit assumer l'un des genres existant mais peut aussi en changer (Rösing:1999). Nous verrons ultérieurement les questions soulevées par de tels systèmes. Constatons pour l'instant que l'idée d'un « troisième sexe » ouvre la porte à un quatrième, un cinquième, etc....On doit donc se poser la question de la pertinence de cette catégorie.

La plupart des sociétés admettent l'existence de deux sexes, masculin et féminin, et fournissent des rôles appropriés à chacun des deux. Ces mêmes sociétés détiennent des idéaux de masculinité et de féminité auxquels les individus se réfèrent pour agir et se comporter comme des membres dignes d'un sexe ou de l'autre. Dans un certain nombre de sociétés, le sexe

biologique détermine le sexe social, la divergence entre les deux étant alors impensable pour les acteurs sociaux impliqués. Prenons l'exemple des sociétés de Mélanésie et plus particulièrement celles des Baruya étudiée par Maurice Godelier. Dans cette société, il existe une forte dichotomie des sexes; les rapports entre hommes et femmes sont malaisés et il existe une idéologie puissante, légitimant la domination masculine. Ici les rituels d'initiation témoignent du travail social de différenciation des sexes. Au début de leur initiation, les jeunes initiés boivent le sperme de leurs aînés par fellation et ce durant plusieurs années, « dans le but de les faire croître plus grands et plus forts que les femmes, supérieurs à elles, aptes à les dominer, à les diriger » (M. Godelier, 1996 : 92). Cette forme d'homosexualité institutionnalisée a pour but de transformer les jeunes garçons en hommes, de faire d'eux des adultes masculins par absorption de la substance masculine. Chez les Baruyas, en effet, le sperme de l'homme représente « la vie, la force, la nourriture qui donne la force à la vie » et c'est ce premier secret que les initiés apprennent (M. Godelier, 1996 : 91). Le second secret, que les femmes ne doivent pas connaître, est que « le sperme donne aux hommes le pouvoir de faire re-naître les garçons hors du ventre de leur mère, hors du monde féminin, dans le monde des hommes et par eux seuls » (Ibidem). Selon David Gilmore, « la vraie virilité est différente d'une simple *anatomical maleness*, ce n'est pas une condition naturelle qui vient spontanément au travers de la maturation biologique » (1990 : 11). Ainsi « l'identité de genre ne saurait être réalisée par le seul développement naturel [...] et il revient donc à la société de mettre en accord l'identité sexuelle des hommes et leur identité génitale » (S. Breton, 1989). Dans ces sociétés les hommes ne sont pas nés mais fabriqués dans le contexte des initiations, et sans les rituels appropriés, un garçon n'est pas censé devenir homme. Selon les propos de Stéphane Breton « ce qui se joue entre les hommes dans le rite homosexuel, c'est bien la reconnaissance de l'altérité du sexe à lui-même et l'assomption de la fécondité » (Breton, 1989 : 155).

D'après Françoise Héritier, l'opposition entre masculin et féminin est une structure humaine fondamentale et c'est la différence des sexes qui a servi en premier à penser et à organiser le monde : « l'opposition entre l'identique et le différent est une des plus archaïques et profondes en ce qu'elle procède de la différence des sexes » (1996 : 206). Le couple du féminin et du masculin recoupe toute une série d'oppositions fondamentales qui organisent l'univers. La différence sexuelle a sa place dans un vaste ensemble classificatoire. Par exemple, la femme est froide et humide, l'homme est chaud et sec ; la femme est à gauche et en bas, l'homme à droite et en haut... Mais F. Héritier va plus loin et dans la problématique des rapports sociaux de sexes elle introduit le concept de la hiérarchie des genres et parle de valence différentielle des sexes : la valence « exprime un rapport conceptuel orienté entre le masculin et le féminin » (1996 : 24).

Non seulement il y a une différence entre les sexes, mais il y a aussi une hiérarchisation. Selon l'auteur, « la différence entre les sexes est, toujours et dans toutes les sociétés, idéologiquement traduite dans un langage dualiste et hiérarchisé » (1996 : 206). Ainsi, il existe toujours un sexe majeur, l'homme le plus souvent, et un sexe mineur, la femme par conséquent. Pour expliquer la raison de la domination universelle de l'homme et la présence de cette valence différentielle des sexes, F. Héritier pose l'hypothèse suivante : « ce n'est pas le sexe mais la fécondité qui fait la différence réelle entre le masculin et le féminin et la domination masculine est fondamentalement le contrôle, l'appropriation de la fécondité de la femme » (1996 : 230). Ainsi, c'est parce qu'ils ne possèdent pas le pouvoir de féconder que les hommes confinent les femmes dans un rôle maternel.

Mais F. Héritier, comme beaucoup d'autres anthropologues féministes, parle toujours du rapport homme-femme comme une série d'oppositions, de contrastes et de différences. En revanche, Catherine Alès et Cécile Barraud préfèrent parler de « distinction de sexes » et non pas de différence. Ces deux auteurs vont s'attacher à comprendre la distinction des sexes en dehors d'une opposition binaire des genres. Selon C. Barraud, le terme de distinction est plus neutre car « la différence signifie absence de similitudes et connote le désaccord, la contrariété, la contradiction » (2001 : 25). De même pour I. Théry, dans un numéro spécial de la revue *Esprit*, L'un et l'autre sexe, le masculin et le féminin sont séparés mais néanmoins liés car sans cela ils ne pourraient s'échanger lors des rituels d'inversion de genre par exemple. Elle s'appuie sur l'idée qui avait cours dans la Grèce ancienne : il y avait une part féminine chez l'homme grec et un guerrier blessé au combat souffrait comme la femme qui accouche (Théry. 2001 :19). L'étude du « troisième sexe » à Tahiti permettra peut être de dépasser cette opposition binaire et incommensurable des sexes. En effet, dans un monde où la supériorité de l'homme est dénoncée mais bien présente, il est surprenant de voir des hommes qui « s'assignent » un rôle féminin et tentent de devenir des femmes.

Aujourd'hui, les anthropologues s'accordent sur le fait que les catégories de genre, les représentations de la personne sexuée, la répartition des tâches selon les sexes sont des constructions culturelles. Ainsi dans certaines sociétés la détermination du sexe social n'est pas forcément calquée sur le sexe biologique et certaines personnes transcendent les catégories de mâle et de femelle, masculin et féminin, transgressent le sexe biologique par le sexe social. Le phénomène du « troisième sexe », aussi vieux que l'humanité elle-même, est présent dans de nombreuses cultures. Les situations les plus connues sont celles des *Hijras* de l'Inde, des *Xanith* d'Oman et des berdaches de nombreuses tribus nord américaine. Nous en discuterons brièvement

avant d'introduire le cas polynésien. Cette étude du « troisième sexe » en Polynésie s'effectuera notamment au travers d'une comparaison entre les sociétés de Tonga et Tahiti. Cette comparaison est rendue possible par le fait que les deux sociétés appartiennent à la même aire culturelle – la Polynésie – d'une part ; et d'autre part parce qu'on y retrouve les deux figures, l'une « traditionnelle », l'autre « moderne », de l'efféminé. Cependant on se souviendra que le cas de référence reste le *raerae* tahitien et que l'étude de l'efféminé et de sa place dans la société tongienne servira de contrepoint permettant d'éclairer cette figure du « troisième sexe » polynésien.

La question du « troisième sexe » ne peut évidemment pas s'envisager en dehors de la problématique générale des rapports sociaux de sexe et de la construction de l'identité de genre. Cette position théorique implique que l'étude du *raerae* tahitien passe par une recherche sur le « troisième sexe » en Polynésie mais aussi sur la manière dont les sociétés polynésiennes construisent la dichotomie des sexe/genre et les notions de féminité et de masculinité. Sachant que l'identité de genre est créée tout au long d'un processus social d'apprentissage, comment ces hommes-(désirant devenir)femme construisent-ils leur identité de sexe/genre ?

On peut se demander aussi, si le « troisième sexe » polynésien est bien un « troisième sexe », c'est-à-dire s'il s'agit bien d'une troisième catégorie complètement différente des deux autres sexes. L'homme-(désirant devenir)femme est il autre chose qu'homme ou femme ? Ces personnes que l'Occident range sous l'appellation de « troisième sexe » sont-elles comprises de la même manière par les sociétés où elles sont présentes ? Comment ces personnes définissent elles-mêmes leur identité ?

Le choix du terrain

N'étant pas en mesure de me rendre à Tahiti, pour des raisons financières, je décidai d'effectuer une recherche de terrain auprès d'un certain nombre de *raerae* tahitiens résidant en France. Au début, la difficulté d'un tel sujet ne m'était pas apparue comme une entrave à la recherche de terrain auprès des *raerae*. J'avais fréquenté le « milieu » tahitien l'année passée et je pensais sincèrement que toutes les portes me seraient ouvertes, que l'on me proposerait de rencontrer des *raerae*, que les familles me parleraient ouvertement. C'était oublier l'aspect

« tabou » du sujet chez les Tahitiens de France. J'ai eu beaucoup de difficultés à rencontrer des *raerae*, mon enquête fut donc très lente à démarrer, malgré l'aide de quelques Tahitiens. Dans un premier temps je me suis adressée à l'une des deux associations tahitiennes avec laquelle j'avais enquêté l'année dernière : l'association Tamarī N'ganaïa située à Toulon. Par l'intermédiaire du président de l'association, j'ai tenté d'établir des contacts avec les familles tahitiennes qui comptaient des *raerae* parmi leurs membres. Il me semblait important de recueillir les sentiments, les avis des Tahitiens sur la question du « troisième sexe » à Tahiti. Que pensaient ces personnes des *raerae* et des *māhū* ? Que se passe-t-il dans les familles où un des enfants est *raerae* ? J'ai malheureusement été confrontée à un blocage total, comme si le mot *raerae* à lui seul était une insulte pour ces familles. Aucune d'elles n'a voulu me parler de ce sujet. Je n'ai pu recueillir que des entretiens avec des personnes n'ayant pas de *raerae* dans leur famille proche.

Dans un second temps j'ai fait appel à une Tahitienne de l'association qui connaissait quelques *raerae*. Là encore je me suis heurtée à une grande méfiance : je ne pouvais pas rencontrer des *raerae* du jour au lendemain, il fallait d'abord que mon intermédiaire les rencontre et leur parle de mon projet. Au début, je ne comprenais pas la raison de ces difficultés. Depuis les premiers contacts avec l'Occident on connaissait l'existence du *māhū* à Tahiti et la tolérance des Tahitiens envers le « troisième sexe ». Pourquoi tant de méfiance ? Etant française et non tahitienne, pouvais-je comprendre ce phénomène ? Nous pensons que les sociétés polynésiennes sont beaucoup plus tolérantes envers ces personnes que nos sociétés occidentales mais c'est avec notre regard occidental que nous tirons ces conclusions. Nous verrons que le nombre de *raerae* est en augmentation considérable à Tahiti et que les *raerae* sont dans la majeure partie liés à la prostitution, ce qui influe bien évidemment sur le regard que la société tahitienne pose sur eux.

Grâce à une autre association, j'ai réussi à rencontrer des *raerae*. Il s'agissait cette fois-ci non pas d'une association tahitienne mais d'une association de transsexuels à Paris, le PASTT : Prévention, Action, Santé, Travail pour les Transgender. C'est par l'intermédiaire d'une journaliste qui avait commencé une étude sur les *raerae* à Tahiti que j'ai pris contact avec cette association. A partir de ce moment là, j'ai appris que les *raerae*, du moins ceux rencontrés, étaient des transsexuels. Aucun article lu jusqu'à présent n'avait mentionné ce fait, il s'agissait toujours de travestis et donc pour moi de sorte de « Drag Queen ». Or on verra que dans l'esprit des *raerae*, transsexuels et travestis ce n'est pas équivalent.

Par la suite j'ai été très étonnée de voir avec quelle facilité ces *raerae* rencontrés au PASTT se sont livrés, m'ont parlé de leur vie, de leurs problèmes. Certaines questions étaient difficiles à poser, notamment celles concernant la prostitution, leur sexualité ou tout simplement

la catégorie dans laquelle elles se classaient. Mais la confiance s'est très vite établie et finalement les premiers *raerae* que j'ai rencontrés m'ont aidé à en rencontrer d'autres. C'est donc principalement au travers de cette association de transsexuel que j'ai effectué mon terrain. Par respect pour l'identité (féminine) que les *raerae* se construisent, j'ai décidé tout au long de ce mémoire d'utiliser leur manière de parler c'est-à-dire d'utiliser le féminin.

Par ailleurs, c'est lors de visites aux répétitions de danse de l'association Tamarī N'ganaïa et durant la participation à des bals tahitiens que j'ai pu obtenir de précieuses informations concernant l'avis des Tahitiens sur les *raerae*. J'ai pu observer que ces derniers étaient tout naturellement invités lors des soirées tahitiennes organisées par l'association. J'ai aussi enquêté auprès de quelques étudiants tahitiens d'Aix-en-Provence que j'avais rencontrés l'année passée à l'Association des Etudiants de Polynésie Française.

Comme je l'ai précisé au début de cette introduction, la recherche présentée ici est issue en grande partie d'une recherche bibliographique. Cette recherche est orientée selon trois axes : d'une part sur le thème du « troisième sexe » en Polynésie et dans le monde, d'autre part sur la question des rapports sociaux de sexe et la construction des genres, et pour finir sur l'identité de sexe, les catégories de sexualités comme l'homosexualité, la bisexualité ou encore le transsexualisme. La recherche bibliographique sur le « troisième sexe » en Polynésie et plus précisément à Tahiti et Tonga a été laborieuse. Peu d'ouvrages sont consacré au « troisième sexe » en Polynésie, il s'agit la plupart du temps d'articles répartis dans divers ouvrages et revues. En ce qui concerne les informations relatives aux « homme-femme » lors de la période du contact avec l'Occident en Polynésie, il s'agissait de repérer parmi les descriptions des voyages de découverte, les chapitres, les paragraphes voire les phrases concernant cette question. Ce fut donc un travail assez lent de recherche d'informations.

La première partie de ce travail présentera de manière succincte, l'histoire de la conceptualisation de la notion de dichotomie des sexes.. On évoquera ensuite brièvement l'utilisation des termes de sexe et de genre : doit-on parler d'identité sexuelle ou d'identité de genre pour traiter du « troisième sexe » ? Cette partie se conclura sur la présentation de quatre cas de transgression de sexe répertoriés dans le monde et classés dans cette catégorie de « troisième sexe ».

La seconde partie sera consacrée à ceux qui sont rangés dans la catégorie « troisième sexe » en Polynésie et qu'on a longtemps appelés « efféminés ». Il sera aussi question ici du rôle

et du statut du *māhū* tahitien et du *fakafefine* à Tonga au moment des premiers contacts du monde polynésien avec l'Occident.

Dans une dernière partie, j'ouvrirai la discussion à partir d'une étude sur les formes modernes de « l'efféminé », le *fakaleiti* à Tonga et le *raerae* à Tahiti. Ensuite, l'intérêt sera uniquement centré sur le *raerae* tahitien. Ce dernier sera d'abord présenté au travers des témoignages de ses compatriotes (Tahitiens vivant en France). Puis, nous verrons ce que les *raerae* disent d'eux-mêmes et comment ils conçoivent leur propre problématique identitaire.

PREMIERE PARTIE

L'IDENTITE SEXUELLE:

HISTOIRE DES IDEES

CHAPITRE 1

MASCULIN – FEMININ

1-LA SEXUALITE : UNE NOTION RECENTE

A- Du sexe unique à la dichotomie des sexes

En Occident, comme dans la majeure partie des sociétés, les populations perçoivent et tiennent pour acquise l'existence de différences fondamentales entre les sexes, ces différences pouvant être d'ordre biologique, morphologique et/ou psychologique. Mais ces distinctions n'ont pas toujours été évidentes dans la pensée occidentale : on n'a pas toujours différencié un sexe masculin et un sexe féminin spécifiques.

De l'Antiquité classique jusqu'à la fin du 18^{ème} siècle, le modèle « un seul sexe/une seule chair » a largement dominé la réflexion sur la différence des sexes en Occident. Jusqu'à cette période demeurait l'idée que le sexe féminin était tout simplement le symétrique du sexe masculin, à la différence que l'appareil génital de la femme était à « l'intérieur » du corps et non à l'extérieur comme l'homme¹. L'historien Thomas Laqueur nomme ainsi « modèle unisexe » cette perception des sexes, modèle hérité des théories de Galien. Dans cette conception, homme et femme étaient classés suivant leur chaleur vitale, la différence des sexes étant alors, selon les termes de M-C. Pouchelle, une « différence de cuisson » (2000 : 65)². Ainsi la femme est froide et humide (principe de mort) et l'homme est chaud et sec (principe de vie) ; dans le « combat » de ces deux principes, c'est par un défaut de chaleur qu'arrive un enfant de sexe féminin : ainsi la femme naît d'un manque. L'homme et la femme sont dans un rapport d'inversion dans lequel la femme est présentée comme un être imparfait et l'homme un être parfait. Ainsi pour Aristote, « la première déviation [de la nature] c'est d'abord la production d'une femelle au lieu d'un mâle

¹ Ainsi, durant près de deux millénaires, l'ovaire n'eut pas de nom propre. De même, jusqu'au début du 18^{ème} siècle, « on ne trouve aucun terme technique pour désigner le vagin comme le tube ou la gaine dans laquelle le pénis [...] s'engage et par lequel l'enfant vient au monde » (Laqueur, 1992 : 18).

² M-C. Pouchelle, 2000. « L'hybride », in J-B. Pontalis (dir), *Bisexualité et différence des sexes*.

[...] mais cette déviation est indispensable à la nature [pour les nécessités de la reproduction] »¹. Les savants des Lumières en tirent deux conclusions : d'une part, les comportements de « genre » qu'ils identifient dérivent directement du sexe, et d'autre part le corps féminin n'est formé que pour servir la maternité. Néanmoins, Thomas Laqueur nous rappelle que dans les textes antérieurs aux Lumières, le sexe était plus considéré comme une catégorie sociologique qu'ontologique. Être un homme ou être une femme c'était avant tout avoir un certain rang dans la société, une place, assumer un rôle culturel et non pas « être organiquement l'un ou l'autre des deux sexes incommensurables » (Laqueur, 1992 : 21).

A ce modèle « un seul sexe/une seule chair » succède un « modèle à deux sexes », élaboré au début du 19^{ème} par les savants qui vont sexualiser le corps humain. Selon les propos de Thomas Laqueur, « [...] ils résolurent de fonder les différences qu'ils jugeaient capitales entre sexe masculin et sexe féminin et donc entre homme et femme » (Laqueur, 1992 : 18). Ces distinctions se basent sur des différences biologiques visibles. Ainsi, pour le médecin ou pour le naturaliste, le rapport de la femme à l'homme se présente par une série d'oppositions et de contrastes. Les appareils génitaux masculin et féminin apparaissent désormais comme radicalement spécifiques et selon les termes de T. Laqueur, « des organes qui avaient partagé le même nom - les ovaires et les testicules - se trouvèrent désormais distingués au niveau linguistique [...] : on inventa deux sexes » (Ibidem : 171). Après une « différence de cuisson » pour reprendre les termes de M-C. Pouchelle, la différence sexuelle se base désormais sur une différence d'espèce : « l'espèce » mâle et « l'espèce » femelle, fondée sur des différences d'ordre biologique. L'homme et la femme se distinguent désormais non plus par un rapport d'inversion ou par un degré de chaleur mais par le corps et plus précisément, selon I. Théry, « par ce qui dans le corps fonde l'incommensurable de la différence du mâle et de la femelle humains : la reproduction sexuée. Sur cette inégalité fondamentale, s'érigera partout l'inégalité des droits » (2001 : 21).

Ainsi, à partir du 19^{ème} siècle, la compréhension du sexe sera basée sur l'existence de deux entités biologiques, catégorisées comme des sexes donnés par la nature : mâle et femelle. A ces deux entités biologiques correspondent deux natures, la nature masculine et la nature féminine. Cette conception de deux sexes comme des données naturelles était largement répandue par les théories de la sexologie biomédicale. En effet, pour les sexologues, le « mâle » et la « femelle » sont des structures innées et l'hétérosexualité est la forme la plus achevée de l'évolution sexuelle. C'est d'ailleurs à la même période, au début du 19^{ème} siècle, qu'apparaît le

¹ Aristote, Livre IV, Chapitre III. Cité par M-C. Pouchelle, 2000. « L'hybride », in J-B. Pontalis (dir), *Bisexualité et différence des sexes* : 69.

terme de « sexualité » et qu'il est attesté dans le lexique. D'après Michel Foucault, la catégorie de sexualité va se structurer au fil d'une lente maturation et l'usage même du mot « sexualité » s'établira en relation avec d'autres phénomènes : le développement de domaines de connaissances diverses, la mise en place d'un ensemble de règles et de normes, en partie traditionnelles, en partie modernes et, pour finir, « des changements dans la manière dont les individus sont amenés à prêter sens et valeur à leur conduite, à leurs devoirs, à leurs plaisirs, à leurs sentiments » (Foucault, 1984 : 9-10). Dans cette maturation de la notion de sexualité, la psychanalyse joua un rôle important avec le développement du désir chez l'individu. Ainsi, pour le psychanalyste Daniel Welzer-Lang, il était important aussi que le sujet se reconnaisse comme sujet désirant. Notons par ailleurs que c'est Michel Foucault qui suggère la notion de désir dans les années 1980.

Dans le domaine anthropologique, la place de la sexualité est centrale, comme le rappellent L. Bazin, R. Mendès-Leite et C. Quiminal, coordinateurs d'un ouvrage collectif sur « L'anthropologie des sexualités ». Elle est centrale car elle se retrouve constamment dans des domaines classiques de l'anthropologie comme la parenté ou l'économie. Selon les auteurs, « à ses origines ethnographiques, la sexualité a été appréhendée très « naturellement » dans un discours sur l'altérité comme l'une des marques les plus évidentes de l'« exotisme », ce dernier s'inscrivait dans l'univers fantasmatique de la promiscuité » (Bazin et al, 2000 : 9). Entre les années 1920 et 1940, l'anthropologie fournit une contribution importante aux réflexions sur la sexualité avec notamment Malinowski ou Mead¹. Par ailleurs, la thématique de la sexualité et de la société primitive s'élabore dans le dialogue entre anthropologie et psychanalyse. En anthropologie, les recherches contemporaines prennent appui sur d'autres disciplines, comme l'histoire et sur certains courants comme ceux des féministes ou encore sur les travaux à propos des homosexuels et des lesbiennes, lesquelles recherches contribuent à l'émergence de la sexualité comme objet d'étude.

Sur cette toile de fond qu'est la notion de sexualité, apparue dès le 19^{ème} siècle, vont se dessiner des « catégories » de sexualité, des spécifications en quelque sorte : l'homosexualité, la bisexualité et par conséquent l'hétérosexualité.

¹ Malinowski, Bronislaw. 1927. Sex and repression in savage society. New York, World Publishers Company 1930[1929]. La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie. Paris, Payot.
Mead, Margaret. 1928. Coming of age in Samoa. New York, William Morrow.

B- Les catégories pour penser les sexualités

Il est important dans cette recherche de traiter des catégories pour penser les sexualités dans la mesure où la définition même de ces catégories peut varier d'une société à l'autre. Ce que nous pouvons percevoir comme de la déviance dans nos sociétés, en matière de sexualité, peut ne faire l'objet d'aucune stigmatisation et de mise à l'écart dans d'autres sociétés. Chaque société appréhende différemment les catégories de sexualité. Par exemple, en Occident, l'homosexualité masculine a toujours été difficile à prendre en compte alors que dans d'autres sociétés, les pratiques homosexuelles peuvent être ritualisées, institutionnalisées comme en Mélanésie lors des rituels initiatiques¹.

Les catégories de sexualité relèvent avant tout d'une construction culturelle et donc historique. Comme pour les deux sexes, homme et femme, ces catégories ne sont pas non plus comprises de la même manière à toutes les époques. De même, elles n'ont pas nécessairement la même signification pour tous les individus. Comme on le verra ultérieurement, l'orientation sexuelle tout comme l'attrait pour le même sexe, ne sont pas les critères déterminants pour être classé dans la catégorie problématique appelée « troisième sexe ». Pourtant on a longtemps défini les individus dits de « troisième sexe » en fonction de leurs choix sexuels, bien souvent conçus comme homosexuels.

En Occident, avant le 19^{ème} siècle, ceux que nous considérons comme homosexuels en raison de leur orientation sexuelle, n'étaient pas considérés comme des types spécifiques. Selon Michel Foucault, « l'homosexualité est apparue comme une des figures de la sexualité lorsqu'elle a été rabattue de la pratique de la sodomie sur une sorte d'androgynie intérieure, un hermaphrodisme de l'âme. La sodomie était un relaps, l'homosexuel est maintenant une espèce » (1976 : 59). En d'autres mots, on est passé de l'homosexualité caractérisée comme relation sexuelle (déviante) à l'homosexualité en tant que manière « d'invertir en soi le masculin et le féminin » (Ibidem). Notons par ailleurs qu'avec l'émergence de la notion d'homosexualité, apparaît celle d'hétérosexualité.

C'est vers 1870 que les termes « homosexuel » et « homosexualité » se retrouvent dans le lexique mais ils sont cantonnés au domaine de la psychopathologie. A cette époque, les pratiques homosexuelles sont le plus souvent appréhendées avec aversion, répulsion, voire haine, de la part

¹ Ce qui ne signifie pas qu'on puisse parler d'homosexualité dans ces sociétés. On parle souvent, pour certaines sociétés de Nouvelle-Guinée, d' « l'homosexualité institutionnalisée ». Lors des rituels d'initiation, des hommes adultes inséminent par fellation ou sodomie les jeunes garçons. Mais ces pratiques homosexuelles sont effectuées dans un but précis, celui de transformer les jeunes garçons en homme, par absorption de la substance masculine. Hors du contexte de l'initiation, les pratiques homosexuelles sont interdites

des médecins. Les homosexuels sont « médicalisés » mais comme le précise R. Mendès-Leite, « il faut néanmoins différencier l'inversion [la vraie homosexualité] et la perversion [criminalisée] » (2000 : 40). Ainsi, on passe d'une prohibition des pratiques à une stigmatisation de l'individu. Ce n'est qu'à la fin du 19^{ème} siècle que, selon R. Mendès-Leite, « les cadres (style de vie, auto-définition de l'identité) de l'homosexualité contemporaine se mettent définitivement en place »¹. Le terme d'homosexualité est alors utilisé pour définir les rapports entre individus d'un même sexe biologique. Dès la seconde moitié du 19^{ème} siècle on assistera à une profusion de recherches sur l'origine de l'homosexualité. En 1897, l'ouvrage de Havelock Ellis, *Sexual inversion*, est le premier écrit en langue anglaise qui traite de l'homosexualité sans la lier à la maladie ou à la criminalité. Il la considère comme innée et immuable.

Cependant en Occident, aujourd'hui encore, on est loin de l'unanimité quant à la définition de la catégorie « homosexualité » et celle de l'homosexuel(le). Certaines personnes que l'on qualifierait d'homosexuelles ne se définissent pas elles-mêmes de la même manière. Et avoir des pratiques homosexuelles ne signifie pas nécessairement que l'on se range dans la catégorie « homosexuel(le) ». Au cours d'enquêtes réalisées sur l'homophobie, le psychanalyste Daniel Welzer-Lang conclut que les personnes considérées comme homosexuelles ne le sont ainsi qu'en raison d'un aspect physique, d'un comportement et de manières qui rappellent celles des femmes. Il ajoute que certains hommes, ayant des relations sexuelles occasionnelles avec des homosexuels ou des transsexuels et étant parfois mariés à une femme, ne se considèrent pas comme homosexuels (D. Welzer-Lang, 2000 : 234).

Ainsi, on ne peut pas définir les catégories pour penser les sexualités en se fondant sur le seul point de vue biologique ou anatomique ou même morphologique mais plutôt selon l'identité que chaque individu se construit et selon le genre auquel il s'identifie. Par exemple, si deux personnes de même sexe biologique ont des rapports sexuels entre elles, cela ne signifie pas qu'elles se considèrent elles-mêmes comme homosexuelles. On verra que pour certains individus qui sont rangés dans la catégorie du « troisième sexe », ils ont le sentiment d'appartenir à un genre qui ne correspond pas à leur sexe biologique ; si on ne prend en compte que leur sexe biologique pour définir leur sexualité ces personnes seront considérées comme homosexuelles lors de rapports avec le même sexe qu'elles. Mais si on prend en compte le genre auquel elles pensent appartenir, l'identité de sexe qu'elles revendiquent, alors elles seront hétérosexuelles.

¹ R Mendès-Leite et al. 2000. « D'une norme à l'autre ? De quelques conséquences de l'assignation sexuelle » in Bazin et al (dir), *Anthropologie des sexualités. Journal des anthropologues*, 82/83 : 72.

2- LES *GENDER STUDIES* OU L'ANTHROPOLOGIE AU FEMININ

A partir des années soixante un gros changement dans les recherches sur les rapports sociaux de sexes fut entrepris : il s'agissait de réinventer les catégories d'investigation qui servaient jusqu'ici. Par une critique systématique, on remit en cause les rapports sociaux de sexes et donc les notions même d'« homme » et de « femme ». Il apparaît que dès les années 1930, l'anthropologue Margaret Mead anticipe ces mouvements et reconsidère le déterminisme biologique qui avait cours pour traiter les sexes masculin et féminin : il y avait deux sexes et donc deux natures, l'une masculine et l'autre féminine. Elle démontra par exemple que la division sexuelle du travail relevait plus de la culture que de la nature¹.

A la fin des années soixante en Occident, se développe, dans le domaine des sciences humaines, un courant de recherches inter - voire pluri - disciplinaires dénommé *women's studies* ou études « par/sur les femmes » (N-C Mathieu, 2000 : 275). Ces travaux vont notamment critiquer le biais sexiste et le point de vue androcentriste de la science. Ainsi dans les années 1970 se pose le problème d'une discipline dominée par les hommes et donc d'analyses influencées par leur regard, leur point de vue sur les sociétés. On remarque, par exemple, que les femmes des sociétés étudiées par les anthropologues sont représentées de manière réductrice et que dans certains domaines, comme les rituels, elles étaient absentes des descriptions en tant qu'actrices sociales. Les mouvements féministes s'interrogèrent aussi sur l'origine de la domination masculine et sur la question de son universalité. Leurs travaux remettent en cause l'opposition binaire entre deux pôles identitaires, l'un masculin lié à la sphère publique et relevant de la culture et l'autre féminin appartenant à la sphère privée et relevant de la nature (Membrado ; Rieu, 2000 : 13). Dans ce mouvement contestataire des classifications des sexes masculin et féminin, l'anthropologie sociale n'est pas en reste.

Entre la fin des années 70 et le début de 1980, se développa un intérêt croissant pour les catégories sociales de sexes, ce sont les études de genre ou *gender studies*. La notion de genre ou *gender* dans sa version anglo-saxonne s'est seulement généralisée dans les années 1980 et surtout dans le domaine des sciences humaines. Elle désigne « une construction sociale qui contraste avec l'idée de sexe [biologique] » (Barraud, 2001 : 28). Ce type d'analyse dite du « genre », à la mode dans les pays anglo-saxons s'est réalisée sous la principale impulsion de la

¹ Margaret Mead. 1963. Mœurs et sexualité en Océanie. Paris, Plon. Traduction partielle de *Coming of age in Samoa*, 1928.

critique littéraire aux Etats-Unis ainsi que sous l'influence des mouvements de minorités nord-américaines (*gays*, travestis, transsexuels) : ces derniers revendiquent de façon personnelle les choix (sexuels) multiples, espérant ainsi « transcender » des catégorisations sociales qu'ils jugent oppressives. De même, au cours des années 1980 un mouvement appelé *Transgenderist* émerge aux Etats-Unis et en Europe de l'Ouest, il se caractérise par l'idée que l'existence d'un système figé de genre est oppressant. Selon les propos de Sabrina Petra Ramet, le principe de ce mouvement est que « les gens devraient être libres de changer, temporairement ou définitivement, leur type de sexe auquel ils sont assignés depuis la naissance ». Pour ce mouvement, l'existence d'une culture de deux genres est un « apartheid de sexe » (Ramet, 1996 : 14).

La problématique du genre se propose de rendre compte de la division sociale des sexes mais aussi de la production et reproduction de l'identité sexuelle. Notons que la recherche française fut lente à s'emparer de cette problématique. N-C Mathieu précise ainsi que les études sur la construction des sexes/genres sont toujours assez peu développées et celles qui existent depuis les mouvements féministes des années 70 ne sont pas vraiment reconnues comme faisant partie intégrante de l'anthropologie (N-C. Mathieu, 2000). Le concept de genre est par ailleurs souvent cantonné à la littérature scientifique féminine. Les *gender studies* ont ouvert tout un champ de questions sur le rapport au biologique et à la reproduction, et ont permis une critique des idées occidentales sur l'identité de sexe et sur la différence. Elles permettent aussi d'introduire le point de vue des femmes sur leur société. Ainsi, un cas célèbre dénonçant la minorisation des femmes est l'étude d'A. Weiner à la fin des années 70, qui montra le pouvoir considérable des femmes au sein de la société trobriandaise, notamment lors des rituels, alors que Malinowski ne leur avait manifestement donné aucune place majeure. L'ethnologue pose un autre regard sur les productions féminines et fait apparaître la place qu'elles ont dans un univers plus large que celui du domaine économique¹.

Ce qui est aussi contesté c'est le système dissymétrique et inégal dans lequel sont impliqués les hommes et les femmes : les hommes sont toujours, dans les rapports sociaux, en position de domination, incontestée, ou non, et l'homme sert de référence unique pour penser l'univers humain. Selon Françoise Héritier, c'est la différence des sexes qui a servi en premier à penser et à organiser le monde. Dès l'émergence de la pensée, la réflexion des hommes n'a pu se porter que sur l'objet le plus proche : le corps humain. Or « le corps humain présente un trait

¹ Malinowski a étudié la société trobriandaise de 1915 à 1918 et publie l'une des œuvres les plus connues de l'histoire anthropologique : *Les Argonautes du Pacifique occidental*. La même société est reconsidérée 60 ans plus tard par A Weiner dans son ouvrage de 1976, *Women of value, men of renown*.

remarquable qui est la différence sexuée et le rôle différent des sexes dans la reproduction » (Héritier, 1996 : 19). Cependant, il y aurait non seulement une différence entre les sexes mais aussi une hiérarchie : c'est ce que F. Héritier nomme « la valence différentielle des sexes ». Cette valence « traduit la place différente qui est faite universellement aux deux sexes sur une table des valeurs et signe la dominance du principe masculin sur le principe féminin [...] et cette dominance est universelle »¹. Par ailleurs, l'idéologie fondée sur la différence entre les sexes et leur hiérarchisation, s'exprime dans leur caractérisation en chaud et sec d'une part, en froid et humide d'autre part, voir en droite et gauche, supérieur et inférieur : « la différence des sexes est, toujours et dans toutes les sociétés, idéologiquement traduite dans un langage dualiste et hiérarchisé » (F. Héritier, 1996 : 206). Et dans ce langage dualiste il y a toujours un sexe mineur, la femme et un sexe majeur, l'homme. D'après F. Héritier, la raison pour laquelle les femmes sont, universellement, dominées, réside dans leur pouvoir de fécondité.

L'objectif de ce travail étant principalement d'étudier et de comprendre un cas de « troisième sexe » associé à une société de Polynésie. Il est alors intéressant de voir la manière dont les études de genre se sont développées dans le Pacifique. C'est vers le milieu des années 1970 que les chercheurs reconnaissent la stérilité des propos dévalorisant la place de la femme dans le domaine de la parenté, de l'économie, du religieux. L'intérêt porté aux femmes dans cette région débuta vraiment vers la fin des années 1970 mais ne concernait que les femmes blanches, occidentales comme les femmes de missionnaires par exemple (Ralston, 1992 : 166). Lorsque les femmes polynésiennes apparaissaient dans les rapports, elles étaient souvent présentées comme impures, soumises aux hommes ou même sans vertu. Ainsi la Tahitienne fut-elle constamment décrite par les voyageurs comme une femme à la sexualité débridée. Parmi les travaux les plus importants qui ont permis de dissiper certains malentendus, notamment sur la réalité des rapports homme-femme et sur l'image de la femme polynésienne, citons ceux de B. Shore (Samoa), S-B. Ortner, A. Weiner, J. Linekin (Hawaï), C. Langevin (Polynésie Française), K. James, F. Douaire-Marsaudon et C. Ralston (Tonga). Depuis ces dernières années les *gender studies* dans le Pacifique ont pris en compte le phénomène dit du « troisième sexe », très présent en Polynésie sous la forme d'hommes qui effectuent le travail des femmes et s'habillent souvent comme elles (Mageo : 1992 ; James : 1994 ; Shore : 1994 ; Besnier : 1994).

A partir de l'essor des *gender studies*, un certain nombre d'anthropologues se sont focalisés sur la distinction entre sexe et genre. L'observation des rapports entre hommes et femmes a poussé les chercheurs, de tous domaines, à dépasser les sexes anatomiques et à

¹ « Privilège de la féminité et domination masculine, entretien avec Françoise Héritier ». Propos recueillis par O. Mongin, M-O. Padis, A. Pizoird et I. Théry : I. Théry (dir) (2001 : 77-95).

observer la place que chacun occupait dans la société et son rôle dans la reproduction sociale. Cette dichotomie sexe/genre introduit un nouveau débat dans les sciences humaines aujourd'hui : Doit-on utiliser systématiquement le concept de genre et ignorer celui de sexe ?

A- Histoire d'un débat : « sexe » ou « genre » ?

La dichotomie sexe/genre est typiquement occidentale car dans d'autres sociétés la distinction entre les deux est beaucoup moins claire. Notons d'ailleurs que, la langue française ne dispose que du mot « sexe » pour exprimer à la fois les différences anatomiques et les différences sociales. Selon les définitions médicales françaises, le mot « sexe » désigne à la fois « les organes de copulation, les caractères généraux qui distinguent l'homme et la femme, enfin l'ensemble des individus de même appartenance sexuelle » (R. Dreyfus, 1972 : 5). La langue anglaise possède le mot *gender* qui connote les caractéristiques sociales alors que *sex* désigne seulement l'aspect anatomique. A partir des études de genre, on a opposé le sexe comme ce qui relève du biologique et le genre comme une construction sociale. Ou, pour être plus précis, le genre qualifie les personnes quant à leur sexe social. Par conséquent, selon Cécile Barraud « le sexe social résulte de relations spécifiques, il est donc variable et ne correspond pas toujours au sexe biologique » (C. Barraud, 2001 : 29). Nous verrons que c'est précisément le cas des transsexuels, et que s'ils ont recours à la chirurgie c'est pour mettre en accord leur sexe avec le genre auquel ils pensent appartenir.

En ce qui concerne la problématique des sexes, on est longtemps resté enfermé dans le dualisme imposé par le sexe biologique : il y avait deux sexes biologiques qui déterminaient le genre des individus, autrement dit il y avait deux genres. Selon cette conception, toutes les personnes que l'on ne pouvait classer dans cette dichotomie étaient considérées comme déviantes. Comme on vient de le voir, la perception du masculin, du féminin et de l'identité des individus fut remise en cause par l'arrivée des *gender studies*. L'utilisation de la notion de genre permis de considérer la manière dont chaque société construit le masculin et le féminin. Ce n'est pas seulement le sexe biologique qui indique si nous sommes homme ou femme mais la façon dont nous avons été éduqués, les valeurs que nous avons intériorisées et la manière dont la société définit les rôles sociaux de sexe. La catégorie de genre permettait de se « libérer » des déterminismes biologiques.

Dans un article consacré aux *Vezo* de Madagascar, groupe de pêcheurs du sud et de l'ouest de l'île, Rita Astuti expose le débat qui a lieu autour de cette dichotomie sexe/genre¹. Les notions même de sexe et genre furent tellement déconstruites qu'aujourd'hui on tend à ne considérer que le genre. La notion de genre est utilisée abusivement et le sexe biologique quant à lui, semble tenir une place quasi inexistante. Actuellement certains auteurs remettent en cause la dichotomie sexe/genre et prônent son abandon, prenant pour équivalentes les notions de sexe et de genre. Rita Astuti cite ainsi des auteurs comme J. Butler, H. Moore, Yanagisako et Collier pour qui « la seule manière d'expliquer la différence entre hommes et femmes est de transcender la dichotomie entre sexe et genre. [...] Il faut maintenant définir le genre comme différence pure sans plus établir de lien avec la différence biologique » (Astuti, 1998 : 77). On ne peut pas considérer le sexe comme complètement biologique, en l'opposant au genre comme complètement social. Car dans le sexe aussi il y a du social et dans le genre aussi il y a du biologique car l'être humain est sexué.

Rita Astuti explique pourquoi elle préfère pour sa part maintenir la différence entre sexe et genre. Tout d'abord il s'agit d'une question de contexte. Selon elle il faut conserver une distinction entre le construit et le donné.² La dichotomie sexe/genre permet de parler de la différence que font les *Vezo* entre « ce avec quoi les gens naissent et l'identité qu'ils se créent au cours de l'existence » (Astuti, 1998 : 77). Les *Vezo* font une différence entre le fait d'être nés avec un pénis ou un vagin et le processus par lequel on devient un homme, une femme. Ainsi pour R. Astuti la meilleure manière de les comprendre est de conserver la distinction entre sexe et genre.

Je conserverai moi aussi cette distinction entre sexe et genre car dans le contexte où je l'utilise, elle prend toute sa signification. Pour expliquer la catégorie problématique dite du « troisième sexe », on doit faire appel aux deux notions de sexe et de genre. Chez les *raerae* tahitiens, comme on le verra, on naît avec un sexe biologique masculin mais celui-ci n'est pas réellement en accord avec le genre auquel ils sont intimement convaincus d'appartenir. Cependant on verra aussi que le changement du sexe biologique est primordial pour changer définitivement de genre.

¹ Rita Astuti. 1998. «C'est un garçon ! C'est une fille ! Considération sur le sexe et le genre à Madagascar et au-delà» in *Gradhiva*, n°23, 67-80.

² Elle s'inspire ici de l'ouvrage de Thomas Laqueur : La fabrique du sexe en Occident, qui établit une distinction entre « le corps et le corps tel qu'il est discursivement constitué, entre le semblant et la chose vue » et donc entre les « images » et la « chair » (Laqueur, 1992 : 31).

B- Identité de genre, identité sexuelle, identité sexuée?

L'identité d'un individu est avant tout un construit qui résulte d'une activité incessante de différenciation. Mais l'identité d'une personne se fait aussi et se transforme selon la situation, le contexte dans lequel cette personne se trouve. L'identité sexuelle d'un individu lui est généralement assignée à la naissance, en fonction de son sexe biologique. Mais comme on l'a vu, la conception de l'identité sexuelle « dimorphique » où chacun doit se ranger du côté des hommes ou des femmes selon son sexe biologique a été fortement remise en cause. Car l'identité sexuelle d'un individu peut changer au cours de sa vie, les transsexuels en sont la preuve vivante.

La notion d'identité de genre nous vient de Robert Stoller, médecin et psychanalyste américain, qui face à l'émergence du transsexualisme établit une distinction entre sexe et genre. Selon lui « le genre est la quantité de masculinité et de féminité que l'on trouve dans une personne » (S. Hergott, 1996 : 41)¹. Deux concepts découlent de cette distinction : identité de genre et rôle de genre. Pour R. Stoller, l'identité de genre serait la perception et la connaissance que l'on appartient à tel ou tel sexe et le rôle de genre serait plutôt le comportement que l'on adopte en société (Ibidem : 42). Le concept d'identité de genre permet de qualifier la manière dont on expérimente son propre sexe : l'identité de genre est « l'expérience » d'être un homme ou une femme.

Dans l'ouvrage collectif Catégorisation de sexe et construction scientifique, Nicole-Claude Mathieu consacre un article à la distinction de trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre et différencie ainsi trois types d'identités: l'identité sexuelle, l'identité sexuée, l'identité de sexe (N-C. Mathieu : 1989). L'identité sexuelle est basée sur une conscience individualiste du sexe, il y a une correspondance homologique entre sexe et genre : le genre traduit le sexe. C'est la situation que l'on rencontre le plus souvent dans nos sociétés, le genre se conforme au sexe. Dans ce mode de conceptualisation, N-C. Mathieu précise que la différence des sexes est conçue comme fondatrice de l'identité personnelle, de l'ordre social et symbolique ; « à la « mâlité » correspond le masculin et à la « féméllité » le féminin » (1989 : 113).

L'identité sexuée est quant à elle, basée sur une conscience de groupe au sein de laquelle le genre symbolise le sexe. Dans ce mode de conceptualisation, il y a une correspondance analogique entre sexe et genre. On trouve aussi l'idée qu'il faut une égalité entre les rôles

¹ R. Stoller. 1978. Recherches sur l'identité sexuelle. Paris, Gallimard. Cité par Stéphanie Hergott : « transsexualisme : un problème local ? » in Czermak et Frignet, *Sur l'identité sexuelle : à propos du transsexualisme*. 35-57

sociaux de sexes mais sans entamer la solidarité entre hommes et femmes. Ici on parle de *féminitude* et de virilité à accomplir et « [...] de lutte des femmes et non pas de lutte des sexes » (Ibidem : 120).

Dans l'identité de sexe, il y a hétérogénéité entre sexe et genre. Cette dernière identité est basée sur une conscience de classe et le genre construit le sexe. Ici, l'auteur montre que « le genre n'est plus conçu comme le marqueur symbolique d'une différence naturelle mais comme l'opérateur du pouvoir d'un sexe sur l'autre ». Ainsi dans ce mode, on parle de domination, d'oppression et d'exploitation des femmes par les hommes. Pour N-C. Mathieu, on peut parler de conscience de classe dans le cas des mouvements de femmes mais aussi des mouvements d'hommes créés en réponse au féminisme.

Selon N-C Mathieu, suivant que l'on parle de transsexuels ou de travestis, on fait référence soit à l'identité sexuelle soit à l'identité de sexe. En effet, dans la conceptualisation de l'identité sexuelle, telle que définie par N-C. Mathieu, le modèle dominant est l'hétérosexualité, conçue en Occident comme « expression de la nature » (1989 : 113). Dans le cas des transsexuels cependant, ce n'est plus le genre qui s'adapte au sexe mais le biologique qui se plie. Les transsexuel(le)s contestent leur sexe anatomique et en ayant recours à la chirurgie ils changent ce sexe biologique pour le rendre conforme au genre auquel ils s'identifient.

Quant aux travestis, N-C. Mathieu pense que dans nos sociétés occidentales, ils sont plus typiques du mode de conceptualisation « identité sexué » que les transsexuels. Selon elle, les travestis « adoptent plus souvent le genre qu'ils désirent, celui de l'autre sexe, sans modification de leur identité sexuelle », c'est-à-dire qu'à la différence des transsexuels, ils ne contestent pas leur sexe biologique (Ibidem). Elle rajoute par ailleurs que les travestis sont souvent homosexuels et c'est par rapport à la communauté homosexuelle qu'ils définissent leur identité sexuelle, alors que les transsexuels rejettent cette « étiquette ».

Je vais m'attacher à présent à essayer de définir cette catégorie problématique du « troisième sexe » : qui sont ces personnes que l'on qualifie ainsi ? Pour l'instant, l'expression de « troisième sexe » continuera d'être utilisée mais avec les précautions d'usage, c'est-à-dire en conservant les guillemets. C'est en effet au fil de l'exposé, que sera menée la critique de cette « catégorie ». Enfin, l'emploi du terme « efféminé » sera aussi utilisé pour qualifier la catégorie d'individu qui m'intéresse ici.

CHAPITRE 2

UNE TROISIEME CATEGORIE ?

1- QU'EST-CE QUE LE « TROISIEME SEXE » ?

A- Une catégorie multiple

Depuis des siècles, on connaît l'existence d'individus qui transcendent les catégories de mâle et de femelle. En Occident, les sexologues du 19^{ème} siècle furent préoccupés par ces individus qui ne se conformaient pas au modèle bipolaire des genres en vigueur à l'époque. Ils ont élaboré une classification englobant les homosexuels, les hermaphrodites, les travestis et tous les autres individus que l'on ne pouvait classer ou identifier comme appartenant à l'un des deux sexes existants. Ces personnes furent classées dans un premier temps dans des catégories psychiatriques ou médico-légales et reléguées au domaine de la déviance ou de l'homosexualité et elles n'étaient donc pas encore considérées comme des « troisième sexe ».

La « variance » de genre a intéressé l'anthropologie dès le début de la discipline, les premières recherches sur le sujet furent publiées dès 1900. Au début du 20^{ème} siècle, un grand nombre de rapports d'anthropologues sur les sociétés traditionnelles font part d'exemples de différentes classifications de genre. L'appellation de « troisième sexe » est née de ces recherches des anthropologues qui ont été confrontés à ces « homme-femme » ou « femme-homme » dans les sociétés non occidentales. Si ces personnes n'étaient pas considérées comme déviantes dans leurs sociétés, si elles avaient une place à part c'est qu'il devait exister pour elles « [...] une appartenance, un autre sexe dont la garantie symbolique soit pour eux préservatrice de stabilité et d'équilibre » (Czermark, Frignet, 1996 : 18). Dès lors, la découverte de tels individus aux rôles et statuts divers remit en cause la validité d'un modèle à deux genres établi par l'Occident.

Cette catégorie de « troisième sexe » a donc été créée par les anthropologues occidentaux, à partir de l'étude de sociétés différentes, pour qualifier les personnes qui semblaient relever d'un autre sexe que celui de l'homme ou de la femme. Cette catégorie correspondait donc à un

manque. Aujourd'hui l'expression de « troisième sexe » est employée pour qualifier des individus aux attitudes variées et aux statuts divers comme les hermaphrodites, les travestis, les transsexuels et toute personne ne se conformant pas à son sexe biologique. Cette catégorie de « troisième sexe » est devenue une sorte de « fourre-tout » et il semble ainsi difficile de donner des critères précis d'appartenance à cette catégorie problématique. Cette catégorie de « troisième sexe » mérite donc d'être critiquée et remise en question.

Dernièrement, en 1996, A. Bolin distinguait cinq catégories d'individus dans le monde dont le genre est, selon elle, déviant (1996 : 22). Notons que pour cet auteur, sexe et genre sont utilisés indifféremment et je garderai les termes qu'elle emploie dans sa discussion. Les cinq catégories qu'elle distingue sont les suivantes :

- Les hermaphrodites
- Les « double-âmes » (*Two-spirit traditions*). Dans cette catégorie elle donne l'exemple des *māhū* de Polynésie.
- Les individus aux rôles de genre inversés : le genre de l'individu est bien calqué sur son sexe mais son attitude impliquerait les attributs et fonctions associés habituellement à l'autre genre. L'auteur fait remarquer que les rapports sur ce cas sont relégués à la « déviance » féminine : les « femmes à cœur d'homme » des Indiens Piegan, la *mako shark-woman* aux Marquises
- Les personnes qui se marient avec des individus du même sexe qu'elles
- Les individus qui adoptent temporairement les rôles associés à l'autre genre, lors de certains rituels. Anne Bolin cite l'exemple de la cérémonie du Naven étudiée par G. Bateson (Bolin, 1996 : 33).

Face à une catégorie qui englobe une aussi grande variété d'individus, on peut se demander aujourd'hui si parler de « troisième sexe » est justifié. Car distinguer un troisième sexe c'est ouvrir la porte à un quatrième, un cinquième, etc. Récemment certains auteurs ont utilisé le terme de « *supernumerary gender* » pour qualifier les individus adoptant les rôles et autres activités et comportements du sexe opposé (Bullough, 1995). A force de vouloir démontrer qu'il existe d'autres classifications de genre que celles de l'Occident, on est tenté d'en dénombrer comme différents là où il n'y en a pas nécessairement. Prenons l'exemple d'Ina Rösing qui identifie deux sexes et dix genres dans la société Kallawaya de Bolivie¹. La société Kallawaya se singularise par l'existence de pas moins de dix genres. Au cours de leur existence tous les

¹ Ina Rösing. 1999. *Geschlechtliche Zeit, Geschlechtlicher Raum. Vorgetragen am 20. Juni 1998. Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999.* Thèse rapportée dans l'article de Jacques Galinier.

individus doivent assumer un de ces genres : le genre de chaque personne dépend de celui de la *chacra* (terre cultivée) qu'ils possèdent. Par ailleurs, on trouve aussi dans cette société, la possibilité de changer de genre en passant du sexe masculin à un genre mixte, un genre « homme-femme » et devenir ensuite « femme-femme ». Pour finir, aucune marque visible tel que le travestissement n'indique l'acquisition d'un « genre additionné ». Ina Rösing précise par ailleurs que ce cas de figure, celui d'un modèle classificatoire à dix genres, serait unique dans la région qu'elle étudie.

Jacques Galinier, dans un article consacré aux résultats d'enquête et aux thèses de Rösing, adresse quelques critiques à l'auteur. Tout d'abord il semble assez surprenant qu'aucun chercheur n'ait observé ce phénomène auparavant. Jacques Galinier en vient à se demander si Ina Rösing « ne multiplie pas les genres par nécessité » car il rappelle que les sociétés à inversion rituelle, que l'on connaît déjà depuis longtemps, « ne touchent pas aux essences des unités à peu près stables que sont le masculin et le féminin » (Galinier, 2000 : 753). Pour finir, J. Galinier se demande, et moi aussi par ailleurs, comment tout ce système fonctionne au quotidien, comment la société peut-elle contrôler une combinaison aussi compliquée de dix genres. Jacques Galinier en conclut ainsi que la tentation du nominalisme d'Ina Rösing tend à confirmer l'usure du terme de « genre ».

Devant les cinq catégories de genre déviant d'A. Bolin et dans les dix genres de I. Rösing, on se pose la question non seulement de la notion de genre mais aussi celle de la catégorie de « troisième sexe ». Doit-on réellement, pour sortir du dualisme masculin-féminin, créer une catégorie de type « troisième sexe » dans laquelle seraient rangés tous les cas non conformes à l'un de ces deux pôles ? Par ailleurs, que doit-on penser des appellations souvent utilisées de « sexe déviant », « sexe neutre » ou encore « sexe liminal » ?

- *sexe déviant, sexe neutre, sexe liminal ?*

Anne Bolin, dans son article Traversing gender : Cultural context and gender practices, utilise le terme de « genre déviant » pour définir les personnes qui ont des rôles et des attitudes associées généralement au sexe opposé et donc dont le genre ne correspond pas au sexe biologique (Bolin, 1996). Mais si on parle de déviance c'est par rapport à une norme, par rapport à quelque chose auquel les individus concernés ne s'identifient pas. La norme c'est celle imposée par un système à deux genres, c'est une identité sexuelle définie par le masculin ou le féminin avec des rôles associés à chacun. Les individus qui ne rentrent pas dans ces catégories pré-établies sont considérés comme déviant. Or l'existence de tels individus remet justement en

question ce dualisme, montre que les catégories de mâle et de femelle ne sont pas universelles et que d'autres systèmes de classification des genres existent dans d'autres cultures. Parler de déviance ne signifie plus grand chose et est assez dépréciatif car il ne permet pas de définir l'identité de ces individus que l'on nomme « troisième sexe ».

Pour J-B. Pontalis, le [genre] neutre est représenté par l'hermaphrodite et il s'oppose au masculin et au féminin (2000 : 18). Selon le psychanalyste A. Green, le [genre] neutre n'est ni masculin ni féminin (2000 : 394)¹. On verra que les cas de « troisième sexe » que l'on cherche à comprendre, les *raerae*, ne peuvent être opposés au masculin et au féminin. Les *raerae*, on le verra, s'identifient toujours à l'un ou l'autre des deux sexes ou bien combinent les attributs des deux sexes. En aucune façon ces personnes ne peuvent être neutres.

La notion de liminalité fut théorisée en premier par Arnold Van Gennep mais élaborée plus tard par Turner. C'est en référence à ce dernier que G. Herdt et N. Besnier utilisent le terme de genre liminal. Pour Turner, « *the third sex and gender is a state betwix and between* », ce qui met ainsi en relief la place intermédiaire des personnes qualifiées de « troisième sexe » (Herdt. 1994 : 60). Ainsi la notion de liminalité indique que le « troisième sexe » a une place « entre les deux » autres sexes, il combine des éléments des deux. Néanmoins, selon Turner deux autres caractéristiques témoignent de la liminalité de cette catégorie : le statut extérieur et l'infériorité sociale. Or nous verrons que ces deux dernières ne se retrouvent pas forcément chez les personnes caractérisées comme « troisième sexe ».

Il me semble que le terme de sexe intermédiaire, plus neutre que celui de liminal qui comporte des connotations sociologiques, correspond en fait à une des « configurations » rangées dans la catégorie de « troisième sexe » : celle de l'hermaphrodite. L'étude de l'hermaphrodite s'effectuera au travers de la catégorie plus englobante de la bisexualité. Mais c'est la bisexualité sous sa forme de fantasme dont je parlerai.

¹ André Green. 2000. « Le genre neutre » in J-B Pontalis (dir), *Bisexualité et différence des sexes* : 389-408.

B- Le fantasme de la bisexualité

L'hermaphrodite, l'être bisexuel est celui qui englobe à la fois les attributs féminins et masculins. L'illusion bisexuelle, le fantasme de l'hybride, est aussi vieux que l'histoire de l'humanité ; en témoignent les nombreux mythes et légendes consacrés à ce personnage dans diverses sociétés, y compris les cultures où on ne peut transgresser la frontière des sexes. La bisexualité est un idéal, un rêve, voire un cauchemar. Rappelons que dans l'Antiquité les hermaphrodites étaient considérés comme des écarts insupportables de la nature et voués à une mort certaine. Plusieurs mythes de la Grèce ancienne témoignent de cette importance que l'on donne à « l'entre-deux », qu'il soit maudit ou qu'il soit la représentation des dieux. Citons par exemple les mythes d'Aristophane, de Cénis et Cénée ou encore celui d'Hermaphrodite qui donne son nom à ce phénomène :

Hermaphrodite, fils du dieu Hermès et de la déesse Aphrodite, avait quitté le mont Ida vers l'âge de 15 ans. Arrivant à Halicarnasse il se baigna dans une fontaine. La nymphe Salmacis le surprit et tomba sous le charme de l'adolescent. Elle l'enlaça si fort, contre son gré, que leur deux corps fusionnèrent pour n'en former qu'un seul.

Selon l'analyse de J-B Pontalis, le mythe de l'hermaphrodite vise à transcender l'opposition binaire des sexes, ce mythe nous invite à croire que le bisexuel est l'être complet : « en un seul corps, deux corps, deux désirs se confondent » (2000 : 18)¹. Mais l'auteur précise que l'hermaphrodite positif n'existe que dans le mythe, dans la réalité c'est sa forme négative qui prévaut : il représente ce qui s'oppose au masculin et au féminin, il incarne le genre neutre. D'après J. Mc Dougall, la bisexualité se penserait à partir de la différence des sexes, elle se construit sur les « remparts » de cette différence (2000 : 411). On pourrait même dire qu'elle se pense à partir d'elle. Selon ses propos, la bisexualité « trouve son soubassement dans la relation primordiale, dans le désir d'annuler la séparation avec l'Autre, de nier cette altérité possible » (Ibidem)². Car l'assignation d'un sexe nous prive des organes de l'autre sexe, dans cette perspective la bisexualité se pose comme symbole d'unification. La bisexualité est une émanation de l'imagination de l'homme lésé dans son unité, condamné à une moitié de la chose, de l'expérience sexuelle.

Dans de nombreux mythes Polynésiens sur la création du monde, le cosmos apparaît comme bisexuel. Françoise Douaire-Marsaudon nous explique qu'à Tonga, le mythe de la

¹ J-B Pontalis. 2000. « l'insaisissable entre-deux » in J-B Pontalis, *bisexualité et différence des sexes*, 15-29.

² Joyce Mc Dougall. 2000. "L'idéal hermaphrodite et ses avatars" in J-B Pontalis (dir) *bisexualité et différence des sexes* : 409-431.

création raconte « la naissance des grands dieux au travers d'un mouvement continu de jonction/disjonction d'éléments puis de figures sexuées qui aboutissent à une configuration bisexuelle, attachée au centre de l'univers » (2001 : 205). L'homme et la femme seraient ainsi issus d'un cosmos originnaire qui est bisexuel. Quant à la divinité dominante Hikuleo, chargée de régner sur la terre et sur ses habitants, elle est aussi une représentation de ce cosmos : « née des unions successives de jumeaux de sexe opposé, tantôt homme, tantôt femme, souvent femme avec des attributs masculins » (Ibidem : 204). Mais le mythe montre par ailleurs que c'est la séparation des sexes et l'institution de la prohibition de l'inceste qui ont permis aux hommes de vivre et de former une société. Il y a le passage d'une bisexualité originelle à la dualité des sexes, créatrice de la société humaine. Cependant, le renoncement à la bisexualité originelle fait perdre quelque chose aux hommes par rapport aux dieux : l'homme ne peut être femme, la femme ne peut être homme, il y a un manque irréversible.

La bisexualité est donc fondée sur une différence, celles des sexes. Le psychanalyste André Green nous rappelle ainsi que la sexualité est « sexion » car le terme même de sexe vient de *secare* c'est-à-dire couper, séparer. Ainsi, « là où il y a sexualité il y a différence et là où il y a différence il y a coupure [...] et la revendication de la bisexualité réelle est refus de la différence sexuelle en tant que celle-ci implique le manque de l'autre sexe » (2000 : 405)¹. Dans cette perspective la bisexualité se pose comme symbole d'unification.

Notons brièvement pour finir, que la bisexualité n'est pas envisagée que sous sa forme de fantasme. Les thèses de Freud sur la bisexualité sont peut être ses seules thèses à n'avoir subi que peu de modifications. R-J. Stoller nous rappelle que Freud tenait la bisexualité pour un fait biologique et il distinguait la bisexualité biologique de la bisexualité psychologique, « la première étant le roc de la seconde » (Stoller, 2000 : 209)². Freud définissait ainsi la bisexualité psychique par le terme d'homosexualité et selon lui la bisexualité était présente dans chaque être humain, chaque cellule, à l'état potentiel. Ainsi la masculinité et la féminité étaient toutes les deux présentes dans chaque individu, qu'il soit de sexe masculin ou de sexe féminin. Même l'homme le plus viril a une part de féminin en lui et la femme la plus féminine a une part de masculin.

D'après Robert Stoller, c'est précisément le transsexualisme qui nous apportera les réponses pour « [...] comprendre le développement de la masculinité et de la féminité chez tout

¹ André Green. 2000. « le genre neutre » in J-B Pontalis (dir) *bisexualité et différence des sexes* : 389-408.

² R-J Stoller. 2000. « Faits et hypothèses. Un examen du concept freudien de bisexualité » in J-B Pontalis, *Bisexualité et différence des sexes*. 201-236. Stoller s'oppose à Freud dans la mesure où « des conditions bisexuelles telles que le travestissement et l'homosexualité ne sont pas le résultat d'une bisexualité constitutionnelle » (208). L'homosexualité et la bisexualité ne peuvent s'expliquer par le seul biologique

être humain » (213). Dans le même ordre d'idée, John Money précise que « le transsexualisme nous force à examiner de nouveau les similarités entre les sexes au lieu de nous attacher à maximaliser les différences » (1978 : 223).

Il est temps, à présent, d'aborder l'étude de ces cas particuliers que sont les travestis et les transsexuels, souvent rangés sous l'appellation de « sexe intermédiaire ».

C-Travestis et Transsexuels

Le travestisme et le transsexualisme sont deux phénomènes différents mais liés par le fait que les deux impliquent une transformation de la personne qui passe en premier par le changement de vêtement ou plutôt par une inversion des vêtements : l'individu porte des tenues normalement associées à un autre genre que le sien. Rappelons que dans de nombreuses sociétés, surtout occidentales, le vêtement, le costume, sont un symbole des différences entre hommes et femmes, soulignant les conceptions de la masculinité et de la féminité dans ces sociétés. J'analyserai ces deux catégories de travestisme et de transsexualisme, l'une après l'autre.

-Le travestisme

A partir du 20^{ème} siècle, Havelock Ellis et Magnus Hirschfeld vont essayer de considérer le travestisme comme une catégorie isolée de l'homosexualité, les deux étant envisagées jusqu'à présent comme équivalentes. Le terme de travestissement fut d'abord créé en 1910 par Magnus Hirschfeld mais il distinguera aussi le travestisme fétichiste, intermittent, isolé et selon lui pervers qu'il qualifiera de « transvestisme ». Le psychanalyste anglais Havelock Ellis pensa que le terme de travestisme soulignait trop l'importance du vêtement en oubliant les facteurs d'identité féminine présents chez les hommes travestis. Il proposa donc le terme d'éonisme, en référence au chevalier Eon de Beaumont¹. Il appelle ainsi éonisme le travestissement des invertis, auquel il réserve l'expression « d'inversion esthétique-sexuelle ».

Le travestissement se retrouve dans de nombreuses cultures, dont la notre, et à différentes époques. Ce phénomène peut se présenter sous la forme de rituels ou lors de fêtes. Par exemple en Grèce ancienne, le travestissement était souvent une part des cérémonies symbolisant les cycles de vie ; mais il était aussi présent dans de nombreuses fêtes associées à Dionysos, dieu

¹ Le chevalier Eon de Beaumont (1728-1810) est un personnage historique qui passa une grande partie de sa vie en vivant comme une femme (Bullough, 1995 : 2)

mâle reconnu pour son aspect efféminé. Mais le travestissement peut être aussi permanent. Dans leur ouvrage consacré, notamment, à ce phénomène, Bonnie et Vern Bullough précisent qu'en Occident les femmes pouvaient, au Moyen-Age ainsi qu'au 16^{ème} et 17^{ème} siècle, se travestir en homme sans être rejetées ou stigmatisées. C'est en raison du haut statut accordé à la masculinité et aux qualités masculines que les femmes pouvaient agir ainsi afin d'obtenir un statut plus élevé, du moins par rapport aux autres femmes (1995 :68). Le travesti n'a jamais été perçu avec la même crainte que celle associée à l'hermaphrodite, considéré en Occident comme un monstre. Depuis Havelock Ellis, d'autres termes ont été avancés pour qualifier le phénomène de travestissement : *gynemimesis* (mime des femmes) et son équivalent *andromimesis*, *gender dysphoria* (dysphorie de genre), *female or male impersonation* (imitation de femmes ou d'hommes), *transgenderist* (transgenre), *transsexual* (transsexuels)... (Bullough, 1995 : 2). Mais ces termes impliquent plus que du simple travestissement. En effet, ils témoignent d'un état de mal être de la personne concernée, en raison d'une discordance entre son sexe biologique et le genre auquel elle pense appartenir. Plus que de porter des vêtements associés à un autre genre que le leur, les personnes concernées par ces termes veulent être cet autre genre. Nous allons maintenant aborder le cas du transsexualisme pour mieux comprendre à quoi ces termes font référence.

- *Le transsexualisme*

En 1838, Jean Esquirol, dans son ouvrage Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal, décrit ce qui paraît être le premier cas de transsexualisme mais sans pour autant le qualifier ainsi. Selon A. Oppenheimer, la catégorie de transsexualisme serait née de différents phénomènes confondus tels l'homosexualité, le travestissement ou encore « le sentiment de ne pas réellement appartenir à son sexe » (1996 : 454)¹. Ceux que l'on nomme aujourd'hui transsexuels ont souvent été relégués dans le domaine de la perversion, de la névrose voire de la pathologie par les psychiatres, ou classés comme homosexuels.

La notion de transsexualisme est issue de la psychanalyse : c'est à Harry Benjamin qu'on la doit. En 1953, il isole le transsexualisme comme entité autonome, distincte de la psychose et de la perversion. Néanmoins, selon sa définition, le transsexualisme est désigné comme une anomalie, on parle encore aujourd'hui de « syndrome de Benjamin » pour expliquer le transsexualisme sous la forme d'une pathologie. Harry Benjamin divise les hommes travestis en

¹ A, Oppenheimer. 1996. « L'impossible droit » in Czermak et Fignet, *Sur l'identité sexuelle : à propos du transsexualisme*. 453-472.

trois catégories. Dans le premier groupe, il inclut les travestis qui ont des vies « normales » et qui, pour la majorité, sont hétérosexuels. Ces personnes utilisent le travestissement pour apaiser leur sentiment d'une disharmonie dans le rôle de genre. Elles ne se reconnaissent pas dans le genre qu'on leur a assigné en fonction de leur sexe biologique : il y a un déséquilibre entre leur sexe biologique et le genre auquel ils pensent appartenir. Grâce au travestissement, l'équilibre est plus ou moins rétabli. La seconde catégorie présente des travestis qui sont émotionnellement plus perturbés et qui ont besoin d'aide psychologique. Enfin, dans un dernier groupe Benjamin inclut le travestisme des transsexuels. Les transsexuels sont des hommes voulant être des femmes et ont des partenaires masculins¹. Mais pour eux, le travestissement n'est pas suffisant pour rétablir la disharmonie vécue par l'individu, les transsexuels demandent des transformations de leur corps qui passent par la prise d'hormones et des opérations chirurgicales (Bullough, 1995 : 257).

D'après tous les ouvrages traitant de la question, le transsexualisme serait un travestissement permanent de l'individu. Contrairement au travesti, le transsexuel est non seulement mal à l'aise avec son propre sexe mais il a l'intime conviction d'appartenir au sexe opposé. Ainsi, pour John Money « le phénomène du transsexualisme bouleverse les notions bien établies sur l'origine et la programmation du dimorphisme sexuel, particulièrement en ce qui concerne le comportement. [...] le véritable transsexuel a la morphologie reproductrice et la fécondité d'un sexe et une aspiration constante aux rôles et aux privilèges de l'autre » (J. Money, 1978 :223).

Un membre de la société berdache confia à Anne Bolin : « Quand tu es transsexuel, tout sexe est le sexe opposé » (A. Bolin, 1994 : 482). Anne Bolin a étudié les transsexuels (*male-to-female transsexuals*) dans les sociétés berdache d'Amérique du Nord. Lors de son étude il n'y avait que deux choix possibles d'identité sociale pour ces personnes : soit être un transsexuel opéré soit être un travesti. Un transsexuel qui refuse la chirurgie pour changer de sexe était de facto un travesti. Mais les travestis se considéraient comme des hommes hétérosexuels et refusaient donc l'identification aux gays (A. Bolin, 1996 : 37).

Nous verrons plus loin si une telle distinction entre transsexuels opérés, transsexuels non opérés et travestis se retrouvent au sein de la communauté des *raerae*. La question qui se posera alors est de savoir jusqu'à quel point ces personnes nées hommes, se considèrent-elles comme faisant partie du genre féminin ? Pour l'instant, il paraît important, pour enrichir et préciser notre questionnement à propos de la catégorie problématique de « troisième sexe », de faire état des

¹ Mais les transsexuels peuvent aussi être des femmes qui désirent être des hommes.

études consacrées aux transgressions de genre dans trois régions du monde différentes : en Amérique du Nord en Inde et dans l'est de l'Arabie.

2- QUATRE ETUDES DE CAS DE TRANSGRESSION SEXUELLE

A- Variance de genre en Amérique du Nord.

- *Le cas des « berdaches »*

Dans la plupart des cultures indiennes d'Amérique du Nord, la littérature anthropologique rapporte des classifications de genre différentes de celles de l'Occident. D'après Sabine Lang, dans ces cultures on ne trouve pas seulement deux genres, masculin et féminin, mais bien souvent quatre : homme, femme, homme-femme, femme-homme. Sabine Lang utilise le terme de variance de genre (*gender variance*) pour qualifier ce système classificatoire (S. Lang. 1996).

A leur arrivée au 16^{ème} siècle les conquistadors espagnols ont rapporté qu'il existait dans ces régions des hommes préférant les occupations des femmes et adoptant une personnalité non-masculine, tout comme des femmes effectuant des tâches d'hommes. En anthropologie, ces individus ont été nommés « berdache ». Ce terme, dérivé de l'arabe *bardaj*, désignant un mâle prostitué, fut ainsi appliqué en référence au travestissement de ces individus et à leur éventuelle homosexualité. Plus tard ce terme fut fortement critiqué par les anthropologues mais aussi par les natifs américains qui le considéraient comme offensant.

Une des premières hypothèses concernant les berdaches nord-américain fut lancée par Georges Devereux qui suggéra que la tradition des hommes qui se comportent comme des femmes, ainsi que leur travestissement, était dans ces sociétés, un moyen d'intégrer les homosexuels, les individus déviants¹. Devereux travaillait sur les Mohave et selon lui, le berdache et l'homosexuel étaient équivalents : les berdaches représentaient tout simplement une forme d'homosexualité institutionnalisée. Le terme de berdache a donc été souvent assorti, après Devereux, d'une présomption d'homosexualité. Cette hypothèse fut remise en question par

¹ Georges Devereux. 1937. Institutionalized homosexuality of the Mohave Indians. Cité notamment par Johnson (1997 : 20), Callender et Kochems (1983 : 454).

beaucoup d'anthropologues pour qui le travestissement du berdache en Amérique du Nord n'était pas une affaire de sexualité avec le même sexe mais plutôt un désir d'avoir les occupations appartenant normalement au sexe opposé. Ainsi, comme le précise Bernard Saladin d'Anglure, « [...] de nombreux « berdaches » ne sont pas homosexuels et beaucoup d'homosexuels amérindiens ne sont pas des « berdaches » (1992 : 837). Pour finir, le terme de « berdache » fut longtemps utilisé pour décrire les phénomènes de travestissement des Amérindiens alors qu'un berdache n'adopte pas forcément le mode vestimentaire associé au sexe opposé.

D'après Charles Callender et Lee M. Kochems, le berdache peut être défini comme « [...] *a person, usually male, who was anatomically normal but assumed the dress, occupations, and behavior of the other sex to effect a change in gender status* » (1983: 443)¹. Les individus dénommés berdache adoptaient partiellement ou complètement le rôle du sexe opposé et pouvaient ou non se travestir selon la règle en vigueur dans leur société. Leur rôle, leur statut et leurs occupations variaient selon les tribus ainsi que la manière dont ils devenaient berdaches. Cependant ces personnes n'étaient pas considérées comme des hommes ou des femmes à part entière mais comme des individus à part, combinant les caractéristiques des deux sexes. Ainsi selon les propos de Sabine Lang : « *there are more than just women and men* » (S. Lang, 1996 : 190). Ces individus n'étaient pas hommes ni femmes mais ils avaient quelque chose de plus, leur transgression de la frontière des sexes faisait d'eux des êtres à part.

Selon Callender et Kochems, il y avait deux options pour devenir « berdache » (1983 : 451). Dans un premier temps, les berdaches acquièrent leur statut durant leur enfance en montrant des signes d'intérêt pour le travail du genre opposé et en s'associant à celui-ci. La seconde alternative, et la plus répandue, était un statut acquis par un mode d'élection surnaturel, une vision, un rêve dans l'adolescence. Dès lors, les berdaches étaient craints et respectés en raison de leur lien avec le surnaturel, et certains avaient même le statut de chamane ou sorcier.

Ainsi les individus dénommés « berdache » en Amérique du Nord avaient une place à part et un rôle précis dans la société, de même leur mode « d'élection » était spécifique et faisait intervenir des forces surnaturelles. Ces hommes devenus socialement femmes, ou ces femmes devenues socialement hommes, étaient considérés comme un genre à part, une sorte de genre mixte car ils combinaient les caractéristiques des deux sexes mais avaient en plus des spécificités propres. Néanmoins le statut qui leur est accordé variait d'une tribu à l'autre. La variance de genre en Amérique du Nord ne se manifeste pas uniquement par le cas des berdaches.

¹ Ces individus étaient appelés par un terme connotant une « troisième » catégorie : *winkte*, *lhamana*, *heemaneh*, *elxa* ou un autre terme de la société

- *Le cas des transgressions des Inuits*

Chez les Inuits la transgression du sexe biologique peut se faire de différentes façons. D'une part, il y a le cas des individus appelés *Sipiniit*. Il s'agit d'individus qui sont considérés par leur entourage comme ayant changé de sexe biologique à la naissance. Bernard Saladin d'Anglure nomme ce phénomène, « transsexualisme périnatal » (1992 : 840). Les deux tiers des cas concernent des garçons devenus des filles : la société pense qu'ils sont des êtres pourvus d'un sexe masculin au stade utérin mais qu'ils ont acquis un sexe féminin à la naissance. Ainsi chez les Inuits « [...] au niveau du passage de la vie utérine à la vie humaine, le sexe est instable et sa frontière peut être aisément franchie dans les deux sens (B. Saladin d'Anglure, 1992 : 841).

D'autre part, il est fréquent d'élever certains enfants comme s'ils appartenaient au sexe opposé et donc de les travestir selon le sexe qui leur est attribué. Dans cette société l'identité d'un nouveau né est déterminée par l'attribution de ses noms et l'enfant reçoit le nom d'un ancêtre à sa naissance. Si l'enfant reçoit le nom d'un ancêtre qui n'a pas le même sexe que lui, alors on le travestit conformément au sexe biologique de l'ancêtre. Selon Saladin d'Anglure, « environ 15 à 20 % des nouveaux nés naissent avec un sexe différent de celui de leur ancêtre éponyme » (1992 : 841). Ainsi les enfants sont élevés, habillés et participent aux activités du sexe opposé. Néanmoins ce travestissement des enfants ne dure pas toute leur vie et à la puberté les enfants doivent adopter les vêtements et les activités en rapport avec leur sexe biologique et non avec celui de l'ancêtre dont ils portent le nom. On peut dire qu'ils changent à nouveau de sexe, ils reprennent leur sexe, celui qu'ils avaient à leur naissance. Mais, selon B. Saladin d'Anglure, « [...] l'entrée dans le monde des adultes passait pour le travesti par une mort symbolique, par une crise profonde, avec souffrance et désarroi » (1992 : 843).

Ces individus sont généralement valorisés dans leur société car ils peuvent passer d'une sphère de la société à l'autre, ils peuvent franchir la frontière des sexes. A l'âge adulte ils sont ainsi considérés comme polyvalents et auto-suffisants. En raison même de cette polyvalence, ces individus sont par ailleurs regardés comme des intermédiaires entre le monde des vivants et celui des esprits. Bernard Saladin d'Anglure associe ces personnes à des chamanes car les deux personnages transcendent les frontières et on prête souvent aux individus Inuits qui franchissent la frontière des genres un pouvoir de médiation.

Selon N-C Mathieu, dans son article sur les modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre, le second cas de transgression Inuit serait « une transgression du genre (de l'enfant) par le sexe (de l'ancêtre) suivi par une transgression du genre de l'éponyme par le sexe de l'adolescent » (N-C. Mathieu, 1989 : 118). Ces individus qui transgressent la frontière des genres sont considérés comme différents des hommes et des femmes, ils sont vus comme plus

complets. C'est justement parce qu'ils transgressent cette frontière qu'ils sont vus comme des être entiers et non pas des moitiés d'homme ou de femme. Ils sont ainsi entourés de respect car ils combinent au cours de leur vie à la fois le masculin et le féminin.

B- Ni homme ni femme : les Hijras de L'Inde

Serena Nanda a consacré plusieurs années à l'étude des *Hijras* en Inde du Nord. Elle démontre que les *Hijras* sont considérés, en Inde, à la fois comme un sexe et un genre alternatifs. Le nom *Hijra* est masculin et est plus communément traduit par « eunuque » ou « hermaphrodite ». Les *Hijras* constituent une communauté sociale d'individus dévoués à Bahuchara Mata, avatar de la déesse mère adorée dans toute l'Inde. Du point de vue hindou, toutes les personnes ont à l'intérieur d'elles-mêmes à la fois les principes mâle et femelle. Ainsi dans certaines sectes tantriques, l'hermaphrodite est considéré comme l'idéal humain (S. Nanda, 1994 : 376). La compréhension du *Hijra*, par la population indienne, comme sexe/genre alternatif est principalement basée sur ce modèle de l'hermaphrodite, personne biologiquement intersexué.

Les *Hijras* sont caractérisés par leur émasculatation totale qui supprime les parties génitales, principal symbole de la sexualité masculine. A ce propos S. Nanda précise que « la majorité des *Hijras* sont fabriqués au travers de l'émasculatation » (1994 : 383). En effet, ce qui définit en premier un *Hijra* potentiel c'est son impuissance sexuelle envers les femmes. Ainsi les « *Hijras* s'identifient eux-mêmes comme des hommes incomplets car ils n'ont pas de désir pour les femmes. Ils attribuent ce manque de désir à un organe sexuel défectueux » (Ibidem : 380). Serena Nanda utilise l'adjectif « défectueux » pour caractériser le sexe de certains des *Hijras* : on ne sait pas très bien dit-elle, si ce sexe est masculin ou féminin à la naissance. Selon elle, les *Hijras* qui ont un sexe défectueux à la naissance sont les « vrais » *Hijras*, que l'on peut comparer alors aux hermaphrodites. Ils s'opposent donc aux « faux » *Hijras* qui sont des hommes impuissants ayant recourt à l'émasculatation. C'est l'émasculatation qui lie les « faux » *Hijras* à la déesse mère, qui les rend médiateurs de son pouvoir divin et qui les rapproche des ascètes. Comme ces derniers, ils renoncent au désir, à la sexualité masculine et à la virilité et c'est cette renonciation qui est, selon Serena Nanda, le fondement de l'identité *Hijra* (S. Nanda, 1994 : 382).

Les *Hijras* jouent un rôle social éminent dans les rituels de naissance et de mariage et c'est dans cette fonction qu'ils obtiennent le respect de la société. Ils ont le pouvoir de bénir le

nouveau-né ou d'assurer la fécondité à un jeune couple grâce au pouvoir de la déesse. Ils sont censés aussi pouvoir jeter des sorts sur certaines familles et les contraindre au malheur.

La majorité des *Hijras* s'habillent et se comportent comme des femmes. Cependant ils sont considérés comme étant « ni homme ni femme » : être *Hijra*, c'est être d'un autre genre. Car même s'ils ressemblent aux femmes, ils ne sont pas censés être des femmes. En effet, S. Nanda précise qu'en Inde les femmes ont une attitude habituellement soumise et cet idéal de la féminité est en contradiction avec l'attitude des *Hijras* qui ont des manières et des tenues féminines exagérées. De plus, les *Hijras* ne peuvent avoir des enfants et ne sont donc pas considérés comme des vraies femmes. Ils ont ainsi une place liminale dans la société. Cependant, en se rapprochant de la catégorie des femmes ils se rapprochent de la sexualité féminine, considérée en Inde comme « *hot and erotic* » et que l'on doit contrôler. Simultanément, leur statut de personne émasculée leur ordonne une renonciation au désir. Les *Hijras* sont donc dans une situation non seulement « intermédiaire » mais aussi fortement paradoxale.

Considérés comme faisant partie d'un genre à part, les *Hijras* se regardent eux-mêmes comme n'étant ni homme ni femme. Pourtant un certain nombre s'identifient bel et bien aux femmes, ont des partenaires masculins et font beaucoup d'efforts pour se conformer à l'idéal féminin. Ils subissent l'émasculatation soit pour avoir un corps approximativement identique à celui des femmes, soit pour avoir des rapports sexuels comme les femmes (S. Nanda, 1994 : 397). Certains prennent même des hormones pour féminiser leurs corps. On semble loin de l'émasculatation comme moyen d'accès au « pouvoir » de la déesse et comme signe d'appartenance aux *Hijras*. Pour S. Nanda, ces *Hijras*-là « [...] ne montrent aucun signe d'identité de genre ambivalent » (Ibidem : 398). Ainsi, même si les *Hijras* sont considérés comme des individus intermédiaires entre la catégorie « femme » et la catégorie « homme », néanmoins certains d'entre eux se considèrent comme des femmes.

Les exemples de variance de genre en Amérique du Nord, le travestissement occasionnel chez les Inuits et l'émasculatation des *Hijras* donnent une vision contrastée de la catégorie problématique du « troisième sexe ». Pourtant, chacune des sociétés où ils évoluent les considère comme faisant partie d'un autre genre que masculin et féminin. La première conclusion que l'on peut tirer de cette comparaison est que, selon les sociétés, l'identité de genre n'est pas automatiquement et forcément liée à l'assignation d'un sexe à la naissance. De même l'identité de genre peut varier dans le temps, subir des changements après l'enfance et durant la vie de l'individu. Un dernier exemple permettra de comprendre non plus les hommes qui se comportent comme des femmes mais les hommes qui sont « devenus » femmes, qui se sentent femmes, à

savoir les transsexuels. Il s'agit de ceux que l'on nomme les *Xanith*, vivant sur la côte d'Oman, dans l'est de l'Arabie.

C- Les *Xanith*, transsexuels d'Oman

Wikan Unni a travaillé dans la société d'Oman, parmi les transsexuels, et il a observé que dans cette société il y avait d'une part une forte ségrégation des sexes, et d'autre part un système complexe de classification de genres. Selon lui, cette société distinguerait trois genres : masculin, féminin et transsexuel car sur la côte d'Oman le transsexualisme est fréquent. Les *Xanith* sont d'après Unni, des transsexuels qu'il qualifie d'hommes homosexuels se livrant à la prostitution. Ainsi « le transsexualisme représente un rôle social reconnu selon lequel une personne agit et est classée comme si il/elle était une personne de l'autre sexe pour un certain nombre de raisons » (1977 : 304).

D'après W. Unni le trait essentiel de ces individus est d'être des hommes biologiques qui ont des manières efféminées. Néanmoins, les *Xanith* ont des noms masculins et ne peuvent porter des vêtements féminins. Pourtant ils restent le plus souvent avec les femmes et ont des rapports sexuels avec des hommes. Du point de vue social, ils sont comme des femmes. Ainsi *les Xanith* représentent un exemple fort de la place « intermédiaire » que peut occuper le « troisième sexe ».

Dans la société d'Oman, l'idéal féminin est celui de la femme pure et vertueuse. En raison de ses activités dans la prostitution, le *Xanith* ne peut s'habiller comme les femmes car ce serait porter atteinte à l'image de ces dernières. Mais le *Xanith* diffère aussi des hommes par son rôle sexuel passif. Aussi adopte-t-il des vêtements qui associent à la fois les caractéristiques féminines et masculines, des vêtements intermédiaires en quelque sorte. Par exemple, « il porte la longue tunique de l'homme mais avec la ceinture serrée des femmes, [...] les hommes ont les cheveux courts et les femmes longs, le *Xanith* les porte mi-longs, [...], les hommes et les femmes couvrent leur tête et le transsexuel est tête nue » (W. Unni : 307). Pourtant l'apparence du *Xanith* est jugée selon les standards de beauté des femmes. De même, il est libre de se déplacer comme les hommes, mais il est valorisé pour les tâches ménagères, la décoration de la maison, qui sont des tâches féminines. Le *Xanith* est catégorisé avec les personnes auxquelles il cherche à ressembler, les femmes, et ne peut néanmoins se prétendre femme. Le *Xanith* est donc un véritable « entre-deux ».

Par ailleurs, le transsexuel d'Oman n'est pas catégorisé sous cette étiquette durant toute sa vie. Selon les propos de W. Unni, « le transsexuel est né garçon et est traité comme tel jusqu'à ce qu'il commence sa carrière en tant que prostitué ». Après quoi il sera classé comme *Xanith*, c'est-à-dire une personne avec une identité de genre distincte, et pas seulement comme un homosexuel prostitué » (W. Unni, 1997 : 308). De plus, lorsque le *Xanith* atteint un âge avancé, qu'il arrête la prostitution ou qu'il a simplement moins de « succès », il est assimilé aux vieillards masculins. L'identité de genre de ce « troisième sexe » est donc variable et fluctue durant sa vie et semble dépendre de son activité dans la prostitution. Selon le point de vue de la société d'Oman, dans une relation homosexuelle l'homme qui joue le rôle actif ne met pas en danger sa masculinité. Or le *Xanith* a un rôle passif et est donc considéré comme homosexuel alors que les hommes qui font appel à ses services ne le sont pas. Mais selon W. Unni, quoi qu'il en soit tous les homosexuels prostitués sont classés comme *Xanith*.

Ce nouvel exemple confirme la conception d'une variabilité de l'identité de genre du « troisième sexe ». Le *Xanith* est classé parmi les femmes mais il lui est interdit de devenir une femme. Cet exemple pose par ailleurs le problème d'une certaine confusion entre travestisme, total ou partiel, et transsexualisme, confusion qu'on retrouve dans la littérature concernant le « troisième sexe ». Peut-on, comme c'est le cas avec ce dernier exemple, qualifier de transsexuels des personnes que leur mode vestimentaire et leurs activités catégorisent comme intermédiaires entre les deux sexes, mais qui, tout en étant classés comme « femme sociale », sont considérés comme différents des hommes et des femmes ?

Chaque cas que l'on vient d'aborder, les berdaches, les Inuits, les *Hjiras* ou les *Xanith*, est particulier. Selon N-C Mathieu le phénomène berdache est plutôt un phénomène de transgression du sexe par le genre alors que chez les Inuits il s'agit plus d'une transgression du genre par le sexe. Ainsi, la variance de genre en Amérique du Nord diffère d'une société à l'autre et l'identité problématique de « troisième sexe » est variable et dépend avant tout du contexte social dans lequel elle s'établit. En Inde les *Hjiras* sont considérés comme des êtres à part, mais aussi plus complets que l'homme ou la femme.

Mais chez toutes ces personnes on retrouve une transgression du sexe biologique afin de se diriger vers quelque chose qui est différent. Ce que l'on retient de ces quatre exemples de transgression du sexe biologique c'est que l'identité de sexe des individus n'est pas fixe et qu'ils n'ont pas non plus un sexe précis. Nous avons une identité de sexe qui nous est attribuée par le groupe dans lequel nous évoluons. Mais certaines personnes ont une identité qui diffère de celle donnée par la société. Ces individus s'identifient à un sexe plutôt qu'à un autre et cela ne correspond pas forcément à celui que les autres leur assignent. Mais la variabilité de l'identité est

d'ordre général ou absolu puisque est admise la non correspondance entre le sexe biologique et le sexe social. Mais il y a aussi une variabilité relative à un même individu, puisque dans le cas des Inuits, on conçoit une double possibilité de la transgression du sexe par le genre et de celle du genre par le sexe. Voire même une triple transgression puisque cette société pense que l'enfant peut avoir changé de sexe avant de naître.

Ces variations de l'identité sont attribuées à la catégorie du « troisième sexe ». Cependant, il s'agit toujours d'une variabilité bornée entre les deux sexes, masculin et féminin. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un autre sexe qui ne serait ni masculin ni féminin et le terme de « troisième sexe » apparaît donc comme inadéquat. Pourtant, comme on le voit pour les berdaches ou chez les Inuits, les personnes qui combinent en eux, au cours de leur vie, les deux genres (voire les deux sexes) sont considérés comme des individus « à part », qui ne se rattachent ni à l'un, ni à l'autre sexe et qui plus est, ont un statut supérieur à ceux qui sont seulement des « hommes » ou des « femmes ».

Ainsi il est difficile de parler de « troisième sexe » dans la mesure où cette catégorie n'est pas, d'après ces exemples, quelque chose de différent des deux autres sexes mais plutôt une catégorie qui englobe les caractéristiques masculines et féminines. Le terme de « troisième sexe » sera donc employé avec précaution et notamment à propos des *raerae* tahitiens. Ce terme sera donc toujours utilisé avec des guillemets car à titre d'hypothèse : pourquoi ces personnes, les *raerae*, sont elles rangées dans cette catégorie de « troisième sexe » ?

La seconde partie de ce travail tentera d'approcher la personne du *raerae* tahitien à partir d'une recherche sur les transgressions sexuelles en Polynésie. Nous commencerons par celles qui sont rapportées dans les récits de voyage ou les correspondances des missionnaires.

DEUXIEME PARTIE

L'IDENTITE SEXUELLE :

LE CAS POLYNESIEN

Dans toute l'aire polynésienne, la littérature anthropologique fait part de la présence d'hommes effectuant des tâches de femmes et s'habillant éventuellement comme elles. L'objectif de cette partie est d'expliquer la présence de ce « troisième sexe » dans une de ces sociétés de Polynésie, la société tahitienne. Mais il s'agit de voir aussi ce que le passé de cette société peut nous apporter pour comprendre la place et le rôle de tels individus dans la société d'aujourd'hui. Ainsi, pour comprendre la place et le rôle tenus par le *māhū* dans la société tahitienne, il convient de présenter brièvement celle-ci à l'époque du contact avec les Européens. Les sources historiques concernant la présence de l'homme-femme à Tahiti sont éparpillées et discontinues. Néanmoins, les écrits des premiers découvreurs permettent de retracer l'histoire d'un phénomène qui reste étonnamment présent de nos jours à Tahiti.

Il existe une autre société polynésienne où est attestée la présence de personnes dites de « troisième sexe » : il s'agit de la société des îles Tonga, en Polynésie Occidentale. Comme à Tahiti, la présence de ces personnes est aussi attestée historiquement. La comparaison entre Tonga et Tahiti s'impose d'autant plus que, comme je l'ai dit en introduction, il s'agit de sociétés qui partagent un même fonds culturel – même si leur histoire propre les différencie – et qui présente un système d'organisation similaire. Tonga et Tahiti étaient ce que l'on appelle des sociétés hiérarchisées où les rangs, la question des statuts recoupaient celle de la dichotomie des sexes. Alors que dans les sociétés acéphales, relativement égalitaires, de Nouvelle-Guinée comme celles étudiées par Maurice Godelier, c'est, selon ce dernier, l'opposition des sexes qui et la supériorité idéologique des hommes sur les femmes qui dominent.

L'étude de ces sociétés à l'époque du contact avec l'Occident s'enrichira d'une approche sur leur manière d'envisager les rapports entre hommes et femmes. En effet, il paraît logique de considérer que l'étude de la transgression du sexe biologique opérée par les personnes du « troisième sexe », à Tonga et à Tahiti – des hommes choisissant de devenir, momentanément ou définitivement, des femmes – passe par la connaissance des relations hommes/femmes et, plus généralement, par l'étude de la manière dont ces sociétés conçoivent la différence des sexes.

On a beaucoup de contradictions dans les rapports historiques sur les relations entre hommes et femmes. Par exemple en ce qui concerne Tahiti, si certains auteurs parlent de relations harmonieuses et de différences peu marquées comme James Cook, d'autres en revanche comme Moerenhout ou Ellis voient la femme tahitienne comme inférieure, soumise et même esclave de l'homme. A Tonga, les premiers voyageurs ont noté que la femme avait une position privilégiée mais ils sont restés au stade de l'observation, ne cherchant guère à expliquer ce statut. Il faut noter que la Polynésie en général et plus particulièrement ses habitants, ont été l'objet

d'un fort investissement fantasmatique de la part des Occidentaux¹. Tahiti fut sans doute l'île la plus exposée à ces fantasmes, qualifiée par Bougainville de « Nouvelle Cythère », de paradis de l'amour et de la libération du sexe : pour lui, comme pour beaucoup d'Européens, la sensualité et l'érotisme étaient activement cultivés dans toute l'aire polynésienne. On prendra donc du recul vis-à-vis des représentations européennes et la description des pratiques sexuelles par les premiers découvreurs devra aussi être envisagée avec la plus grande prudence.

¹ S. Tcherkezoff. 2001. Le mythe occidental de la sexualité polynésienne : Margaret Mead, Derek Freeman et « Samoa ». Paris, Presses Universitaires de France.

CHAPITRE 3

TAHITI, TONGA : DEUX HIERARCHIES SACREES

1- LA SOCIETE TONGIENNE

Selon M. Salhins, la société traditionnelle tongienne était une des plus hiérarchisées du Pacifique, avec celles d'Hawaï et Tahiti¹. Le jeune anglais William Mariner passa quatre ans à Tonga, devenant même le fils adoptif d'un grand chef, et il fournira une description des plus détaillée de la vie des chefs et de l'organisation de la société tongienne². Selon ses rapports, la société de Tonga était divisée en ordres qui correspondaient à des rangs dont l'accès se faisait selon des critères fondés sur la naissance. La société était ainsi divisée entre ceux qui étaient chefs, les *'eiki* et ceux qui ne l'étaient pas.

Ceux qui détenaient le pouvoir étaient appelés *hou'eiki*. Leurs liens consanguins les rattachaient aux lignées royales et au *Tu'i Tonga*. Les *'eiki* passaient la plupart de leur temps à se divertir à la chasse et à la pêche par exemple. Parmi cette catégorie de chefs on pouvait distinguer des chefs qui avaient un rang supérieur aux autres, les *sino 'eiki* (chefs-dans-le-corps). Et parmi ces derniers il y avait les *Tu'i*, censés descendre directement des dieux. Le terme de *Tu'i* désigne un titre porté par les représentants des trois dynasties royales : *Tu'i Tonga*, *Tu'i Ha'atakalaua* et *Tu'i Kanokupolu*. Les *Tu'i* étaient donc au nombre de trois mais les deux plus importants étaient le *Tu'i Tonga* et le *Hau*. On disait du *Tu'i Tonga* qu'il avait un rôle essentiellement religieux. Il était censé descendre de l'union d'une femme tongienne avec l'aîné des dieux Tangaloa³. Selon W. Mariner, le *Tu'i Tonga* « tient le premier des rangs parmi les chefs car on le regarde comme le descendant du plus grand des dieux » (Martin, 1817 : 151). Il jouissait de la plus grande considération au sein de la société et son titre signifiait « chef de Tonga ». Cet individu était en quelque sorte le « chef des chefs », donc le chef suprême (*Paramount Chief*), et il pouvait disposer de la vie et des biens de n'importe quel individu.

¹ M. Salhins. 1958. Social stratification in Polynesia.

² William Mariner avait 14 ans lorsqu'il fut recueilli par un des plus grands chefs de Tonga. Il resta quatre ans dans cette société et lorsqu'il rentra en Angleterre, il fit le récit de ses aventures à un médecin, John Martin.

³ La tradition orale tongienne fait remonter le règne du premier *Tu'i Tonga*, à savoir *'Aho'eitu*, au 10^{ème} siècle. La liste de la dynastie de *Tu'i Tonga* qui est habituellement retenue par les historiens compte 39 *Tu'i Tonga* depuis *'Aho'eitu* jusqu'à Laufilitonga, dernier porteur du titre et décédé en 1865 (F. Douaire-Marsaudon, 1998 : 20).

Néanmoins Mariner nous explique que le *Tu'i Tonga* n'avait un pouvoir qui s'étendait de manière directe et absolue qu'au sein de sa famille. Mais autrefois le propriétaire des terres était le *Tu'i Tonga* qui les redistribuait aux chefs qui à leur tour en faisaient profiter les roturiers : « la terre était toujours reçue des supérieurs » (Douaire-Marsaudon, 1998). En fait, c'était le *Hau* qui gouvernait la société. C'était un monarque absolu et personne n'avait un pouvoir supérieur au sien. Le roi avait pourtant un rang inférieur au *Tu'i Tonga*. De part leur origine divine les rois avaient tout pouvoir sur la population, du moins sur les roturiers.

Parmi ceux qui n'étaient pas chefs, on distinguait les *matapule*, les *mua* et les *tua*.

Les *matapule* étaient les « maîtres de cérémonie » dont le rôle était de parler au nom des chefs et de transmettre la tradition aux plus jeunes. William Mariner les considérait comme des chefs inférieurs. Ils pouvaient être aussi les conseillers des *'eiki*. Juste après les *matapule* on trouvait la classe intermédiaire des *mu'a*, qui pouvait être soit des descendants des *matapule* soit des personnes « que leur métier ou leur fonction plaçaient au-dessus de la masse des roturiers » (Douaire-Marsaudon, 1986 : 177). Pour finir, le groupe le plus nombreux était représenté par les *tu'a* c'est-à-dire les roturiers, en majorité des cultivateurs, cuisiniers, tatoueurs, barbiers ou encore sculpteurs sur bois, soumis aux chefs. Quelques fois appelés *kainangaefonua*, « mangeurs de terre », ce qui montre le destin différent qui était censé être le leur (Gifford, 1929 : 108). Les *tu'a* n'avaient aucune possibilité de s'élever dans la hiérarchie sociale, ils étaient dispersés sur les différentes terres de leurs chefs qu'ils cultivaient. Selon Gifford, le terme *polata* était appliqué aux *tu'a* pour symboliser la faiblesse et celui de *fau* aux chefs pour souligner la force (Gifford, 1929 : 108). L'attitude du « peuple » vis à vis des chefs et des rois était une attitude de soumission mais aussi et surtout de respect et d'obéissance. Mais il y avait aussi une catégorie considérée comme inférieure à celle des *tu'a* : les esclaves et les prisonniers de guerre.

La place d'une personne dans la société tongienne traditionnelle était déterminée par son origine - un roturier restait toujours un roturier - mais aussi par son rang de naissance dans la famille et par son sexe. Dans l'ancienne société tongienne, seules les femmes pouvaient transmettre le rang alors que les hommes transmettaient les titres et les terres. Parmi les nobles, Mariner précise que « la noblesse descend dans chaque famille de femme en femme et quand la mère n'est pas noble, les enfants ne le sont point » (Martin, 1817 : 155). Notons qu'il ne pouvait y avoir qu'un seul chef de groupe, le fils aîné en général, et il était donc inconcevable que deux frères puissent être chef de rang égal en même temps.

Les écrits historiques sur Tonga ne nous laissent pas beaucoup d'informations quant au système de parenté tongien. En ce qui concerne la famille tongienne, les rapports mentionnent un

trait principal, la règle de primogéniture : l'aîné avait un rang supérieur à celui du cadet et les enfants de l'aîné étaient aussi supérieurs à ceux du cadet. Les premiers voyageurs ont aussi noté que la sœur à Tonga avait une place importante, mais leurs réflexions n'ont pas dépassé le stade de l'observation. Par ces mêmes écrits, on connaissait l'existence du complexe du *fahu* mais concernant seulement les enfants de la sœur du *Tu'i Tonga*. En effet, les neveux utérins du chef suprême bénéficiaient de privilèges que les autres enfants de chefs n'avaient pas¹.

Ce que nous savons aujourd'hui sur l'organisation de la parenté, nous a été fourni bien plus tard par les anthropologues. Néanmoins tout porte à penser que le système qu'ils ont décrit à partir de la fin du 19^{ème} siècle était en bonne partie présent dès la découverte de Tonga. La parenté à Tonga était considérée comme la clef de voûte de l'organisation de la société et ceci à tous les niveaux. Le système de parenté tongien reposait sur plusieurs principes. Premièrement, selon la règle de primogéniture l'aîné avait un rang supérieur à celui du cadet et les enfants de l'aîné étaient aussi supérieurs à ceux du cadet. Les termes '*eiki* (chef) et *tu'a* (roturier) se retrouvent par ailleurs dans le vocabulaire de la parenté : un aîné est symboliquement '*eiki* pour ses cadets mais selon Gifford, un mari était aussi '*eiki* pour sa femme et celle-ci était donc *tu'a* (Gifford, 1929 : 59). En second lieu, une sœur était toujours supérieure à ses frères même à son frère aîné, la sœur était en quelque sorte l'aînée absolue (F. Douaire-Marsaudon, 1998 : 147). De même les enfants de la sœur étaient d'un rang supérieur à ceux du frère. Troisièmement, le côté paternel était toujours supérieur au côté maternel. Le père, le *tamai*, était à la tête de la famille, il avait le pouvoir de commander et de diriger. Enfin, la dichotomie '*eiki/tu'a* disparaissait entre deux générations qui n'étaient pas contiguës, entre grands-parents et petits enfants (Ibidem).

Aujourd'hui, on sait grâce à des recherches effectuées sur les rapports de parenté, que dans la société tongienne la relation frère/sœur tenait une place fondamentale. La relation qui unissait un frère et une sœur était marquée par un tabou très puissant, le respect et des privilèges. Le tabou faisait qu'aucun rapport au corps de l'autre n'était possible, on ne devait pas mettre les vêtements de l'autre, ni manger le reste de sa nourriture, les frères et sœurs ne pouvaient dormir ensemble ni même sous le même toit dès la puberté. Tout ce qui avait trait, de près ou de loin, à la sexualité devait être proscrit entre frère et sœur.

La relation frère/sœur était aussi marquée par un système de dons et contre-dons : pour honorer sa sœur un frère lui portait un cadeau lors des dates importantes et en échange, elle se

¹ Tout laisse supposer que la suprématie accordée à la sœur et que le système du *fahu* étaient présents dans l'ancienne société tongienne. Néanmoins on ne sait pas si le *fahu* était institué parmi toute la population ou seulement chez les chefs. Selon Gifford, dans la société traditionnelle, le complexe du *fahu* n'était pas étendu parmi les roturiers par peur d'être puni pour avoir imité les chefs (Gifford, 1929 : 24).

devait de lui faire un présent de la catégorie des *koloa*. Le frère offrait aussi à sa sœur les premiers fruits de sa récolte, le *polopolo*.

Le complexe du *fahu* régissait les relations de parenté : c'est un « ensemble de positions relatives qui lient d'une certaine façon, dans certains contextes et pour certaines fins, certains individus » (F. Douaire-Marsaudon, 1998 : 167). Ce principe implique des tabous, le respect, l'obéissance, des obligations et des devoirs envers la personne qui est *fahu*. Mais le *fahu* implique aussi des échanges et des services entre les personnes concernées par ce principe. Le *fahu* s'appliquait aux personnes suivantes : un enfant est *fahu* pour le frère de sa mère, le *fa'e tangata* ; de même la sœur du père, la *mehekitanga*, est *fahu* pour l'enfant de ce père. Ainsi selon ce principe un homme devait respect et soutien à ses frères aînés mais aussi à ses sœurs et cousines. De même un enfant devait respect et obéissance à son père mais aussi aux frères de celui-ci. Un frère devait aide et soutien, moral autant qu'économique, à sa sœur mais aussi aux enfants de celle-ci et ceci durant toute sa vie.

D'après F. Douaire-Marsaudon, cette relation frère/sœur à Tonga représenterait « une expression privilégiée de la dichotomie sexuelle » (1998 : 295). Dans la société tongienne, le rapport entre homme et femme n'est pas conçu comme un simple rapport d'opposition mais aussi comme un rapport de complémentarité, nécessaire à la reproduction de la société. Autrement dit, si la relation frère/sœur est placée « hors-sexe » par la société, le frère et la sœur demeurent néanmoins liés par un contrat de réciprocité qui les fait chacun garant de la progéniture de l'autre.

La parenté étant la clef de voûte de la société tongienne, les principes la régissant se retrouvent à l'échelle de la société. Dès lors si dans la famille c'est la sœur qui est l'aînée absolue, la sœur du *Tu'i Tonga*, la *Tu'i Tonga Fefine*, a un rang supérieur à lui. Selon Kerry James dans la société traditionnelle tongienne, un chef ne prenait pas de décisions importantes concernant la distribution de la terre sans l'approbation de sa sœur (K. James, 1983 : 237). De même, la *Tamaha* c'est-à-dire l'aînée des filles de la *Tu'i Tonga Fefine* est *fahu* pour le *Tu'i Tonga*.

2- LA SOCIÉTÉ TAHITIENNE

Il y a plus de 200 ans, la société tahitienne était fortement stratifiée et hiérarchisée en plusieurs classes. On a l'habitude de parler de classes mais il s'agit en fait d'ordres ou d'états¹. Selon Oliver, la société tahitienne serait organisée, « depuis les segments familiaux les plus réduits jusqu'aux unités politiques et aux confédérations d'unités les plus étendues, en *kincongrégations* établies sur la terre réunie autour d'un *marae* » (Oliver, 1974).

A Tahiti il y avait, comme à Tonga, un système de titres : le titre porté par le chef associe celui-ci à un *marae*, réceptacle des dieux qui symbolise le pouvoir sur la terre. Dans la société tahitienne on appartenait à un groupe sur des critères de naissance. Le pouvoir était essentiellement concentré entre les mains d'un groupe privilégié. Le nombre de groupes présents dans la société varie d'un récit à l'autre. Mais en général aux temps des découvreurs, trois catégories formaient la société tahitienne : les *ari'i*, les *ra'atira* et les *manahune*. Certains voyageurs établissent une division dans la première classe entre *ari'i rahi* (ou *nui*) et *ari'i ri'i* (Morrison, 1966 [1789] : 137) et d'autres mentionnent le groupe des *teuteu* et *titi* parmi les *manahune*².

Les *ari'i* ou *hui ari'i* constituaient le groupe supérieur de la société et la catégorie la plus influente de l'île. Pour Morrison, les *ari'i rahi* représentaient la « classe » des rois et les *ari'i* celle des chefs de district plus ou moins importants selon leurs possessions (Morrison, 1966[1789] : 137). Les *ari'i* avaient des territoires importants et des demeures spacieuses. Ils formaient l'aristocratie dont les membres se réclamaient d'une ascendance divine. En effet, ils se considéraient comme les intermédiaires entre les dieux et les hommes, se donnant ainsi le pouvoir de vie ou de mort sur le reste de la population. Le statut de l'*ari'i* était d'abord du à son caractère sacré. Pour préserver leur rang des classes inférieures, les *ari'i* avaient recours aux mariages endogames et lorsqu'un mariage avec une personne inférieure avait lieu, les enfants étaient généralement tués. La plupart du temps, les règles valables pour l'ensemble de la population étaient souvent transgressées par les *ari'i* pour des raisons de préservation de pouvoir et de prestige du rang (C. Langevin-Duval, 1990 : 117).

¹ Une classe sociale est généralement définie comme un groupe d'individus ayant la même condition sociale, la même fonction dans une société ou la même situation dans le système de production.

² (Ellis, 1972 : 530 ; Cook, 1968 : cixxviii ; Morrison, 1966 [1789] : 137)

Les *ra'atira* constituaient le second groupe de la hiérarchie tahitienne. Ils étaient généralement des propriétaires et des cultivateurs de terres héritées de leurs ancêtres, mais ils pouvaient aussi être les gardiens des terres de leurs souverains. Dans cette classe, les individus aux positions les plus hautes étaient généralement ceux qui possédaient de grandes surfaces de terre.

Pour finir, les *manahune* représentaient le groupe le plus nombreux et au statut le plus bas. Ses membres n'avaient aucune terre et remplissaient les fonctions de serviteurs et employés des classes supérieures. Pour Cook ces individus étaient des plébéiens ou des roturiers sans terre (Beaglehole, 1968, vol I : cixxvii). Les *manahune* pouvaient néanmoins espérer changer de rang grâce aux mariages avec les *ra'atira*, tandis que ces derniers ne pouvaient se marier avec les *ari'i*. Parmi cette classe des *manahune*, certains voyageurs incluent les *teuteu*, qui selon Cook constituaient un groupe et non une classe sociale (Beaglehole, 1968, vol I : cixxviii). Les *teuteu* étaient les serviteurs des nobles et « ceux qui servaient les femmes étaient appelés *teutai* » (Morrison, 1966[1789] : 137). Enfin, les plus bas niveaux de la société étaient occupés par les esclaves ou les prisonniers de guerre.

Selon les propos de C. Langevin-Duval, dans l'ancienne société maohi, « la transmission des titres et des biens s'effectuait de la même manière pour les deux sexes et indifféremment aux lignées masculines ou féminines » (Langevin-Duval, 1979 : 188). La chefferie tahitienne était basée sur la primogéniture, le rang transcendant le genre. Ainsi les titres et les biens se transmettaient sans discrimination de sexe mais tout était donné au premier né, fille ou garçon. Dans la classe *ari'i* l'enfant premier né était plus sacré que les autres enfants. Ce principe de séniorité pour la succession aux titres, le *matahiapo*, permettait aux femmes de jouer un rôle dans les plus hautes sphères du pouvoir mais néanmoins l'immense majorité des chefs étaient des hommes. La plupart des écrits sur l'ancienne société tahitienne expliquent que dès sa naissance l'enfant devenait le chef de famille, tout l'honneur et la dignité du père étaient transférés au premier né, garçon ou fille. De plus, dans la classe aristocratique des *ari'i*, le rang se transmettait en lignée utérine, ce qui explique le contrôle des mariages et de la sexualité des femmes des classes supérieures, désireuses de conserver la « pureté » du sang noble de la famille. Ainsi les filles de la classe *ari'i*, et surtout les filles de chefs, devaient rester vierges jusqu'à leur mariage. Selon les propos de Cook : « *The Earee's [ari'i] and others of superiors rank never to inter marry with the Toutous [rang inférieur] or others of inferiors rank* » (Beaglehole, 1968, vol II : 411). Lorsqu'une femme *ari'i* se mariait avec un homme de rang inférieur à elle, les enfants du mariage étaient tués, à moins de faire une cérémonie au *marae* (temple religieux) pour lever l'impureté.

En marge de cette hiérarchie il y avait une sorte de société ou secte, elle-même hiérarchisée en huit rangs : les *arioi*. Notons que cette société était spécifique aux îles de la Société. Selon les différents rapports historiques, ce groupe fut décrit tour à tour comme : « des chefs agités ou non établis, de jeunes gens au tempérament irréfléchi, amoureux et déréglé, qui consacrent leur jeunesse à une vie de plaisir et de débauche » (Morrison, 1966[1789] : 195) ; comme une société dont le but unique était l'initiation aux mystères du dieu Oro (J-A. Moerenhout, 1959[1837] : 484) ; comme « une troupe de comédiens ambulants auxquels on reconnaissait le droit de tenir des propos libertins » (W. Ellis, 1972 : 158). D'après Teuira Henry, « seules les personnes bien développées, d'un aspect agréable et qualifiées de *feia purotu* c'est-à-dire de personnes gracieuses étaient admises dans la secte, dans laquelle les deux sexes jouissaient du même rang et des mêmes privilèges » (T. Henry, 1993 : 241). Mais tous les auteurs notent que cette société était hautement respectée par la population : les *arioi* occupaient des positions privilégiées chez les Maohi. Cette « secte » se divisait en huit ordres dont les membres se distinguaient par leurs vêtements, leurs tatouages et d'autres insignes. Pour faire partie de la secte il fallait être initié, et les prétendants à cette initiation étaient tenus de ne pas avoir d'enfants : l'infanticide était ainsi très fréquent au sein des *arioi* sauf parmi les plus hauts grades où le premier né était épargné. Lors de l'initiation des nouveaux membres à la secte *arioi* les rituels comportaient des travestissements, des mimes des fonctions naturelles féminines. Les *arioi* se déplaçaient de place en place et d'une île à l'autre et durant leurs représentations les comédiens pouvaient flatter et ridiculiser petits et grands (T. Henry, 1993 : 247). Notons que les *arioi* qui appartenaient aux plus hauts grades ne participaient pas aux représentations et divertissements donnés pour le public, ils y assistaient néanmoins dans une « tribune » d'honneur.

Les premiers récits sur Tonga et Tahiti font part de l'organisation des deux sociétés : il s'agissait de hiérarchies « sacrées » gouvernées par un chef et stratifiées selon un système complexe. On les a appelées des « hiérarchies sacrées » car les souverains étaient censés descendre des dieux. A la fois pour Tonga et pour Tahiti, la société était divisée en groupes, ordres ou états dont l'accès se faisait sur des critères de naissance. La dichotomie la plus importante était celle des statuts : les individus naissaient avec un rang élevé ou non et demeuraient généralement ainsi durant leur vie.

On s'attachera à présent à voir ce que ces mêmes observateurs ont écrits sur l'homme-femme : le *fakafefine* à Tonga et le *māhū* à Tahiti.

CHAPITRE 4

L'HOMME-FEMME EN POLYNÉSIE

1- LE *FAKAFEFINE* A TONGA

A- Question de vocabulaire

Le dictionnaire des Pères maristes de Tonga donne une définition de l'homme-femme, appelé « *koe tagata oku kafefine* » : « homme qui a des habitudes de femme » (Missions Maristes, 1890 : 52).

Mais on trouve aussi le terme de *fakafāfine* dans le dictionnaire tongien-anglais du gouvernement tongien, édité en 1959. Le *fakafāfine* est utilisé comme adjectif ou adverbe et signifie « comme une femme », « efféminé ». Le terme *fakafefine* est employé comme verbe et signifie « se conduire comme une femme »¹. D'autres mots sont par ailleurs désignés comme synonymes : *fakafāite* par exemple, qui signifient « comme une femme », « se conduire à la manière de la femme ».

Kerry James travaille sur la société tongienne d'aujourd'hui et selon ses propos le terme d'origine employé pour qualifier l'homme-femme à Tonga était *tangata fakafefine*. Ce terme désignait « un homme qui se conduit comme une femme », s'adressant aux hommes qui préféraient le travail des femmes (James, 1994 : 39). Les caractéristiques du *tangata fakafefine* étaient clairement définies : ces hommes préféraient le travail des femmes et leur compagnie, ils portaient des vêtements de femmes et adoptaient leurs manières, ils n'avaient pas de relations sexuelles avec les hommes, du moins ils n'étaient pas connus pour ça. Les *fakafefine* excellaient dans le travail des femmes en confectionnant des nattes et des tapas, activités exclusivement féminines.

Les ethnologues comme E. Gifford, N. Besnier emploient le terme de *fakafāfine* pour désigner cet homme qui a des activités de femme et se conduit comme elles. J'utiliserai le terme de *fakafefine*, car comme l'a précisé K. James, il s'agit du terme d'origine.

¹ C. Maxwell Churchward. 1959. Dictionary Tongan-English/English-Tongan. Printed in Tonga at the government printing press: 29-32.

B- Les récits historiques

Alors que les comptes rendus historiques sur le *māhū* tahitien sont relativement nombreux, bien que discontinus, les sources tongiennes sont quant à elles presque silencieuses sur le sujet du *fakafefine* à Tonga. Le fait est d'ailleurs aussi observable pour les autres personnages similaires en Polynésie Occidentale en général. Pourtant les efféminés sont bien présents aujourd'hui dans cette région et en nombre important.

Ainsi en 1805, le jeune marin anglais William Mariner ne mentionne nulle part le *fakafefine*, il précise même que les Tongiens « *know nothing of certain preposterous habits...which have been said to infecty the natives of some south seas islands* » (Martin : 1817). De même le *fakafefine* n'est pas mentionné dans les comptes rendus des missionnaires qui débutèrent vers 1820, alors que ceux-ci ont décrit avec force détails certaines pratiques tongiennes, en particulier toutes celles qui faisaient apparaître les Tongiens comme des âmes abandonnées aux ténèbres et qu'il fallait sauver. Kerry James note ainsi que l'on ne trouve qu'une petite trace du personnage dans une note du missionnaire méthodiste Rabone en 1845¹. Il inclut le *fakafefine* dans une liste de vocabulaire tongien : le « nom » *fakafāfine* est défini comme « un monstre » alors que l'adjectif « *fakafefine* » signifie « efféminé » ou est employé comme un verbe dans le sens « d'agir comme une femme » (James, 1994 : 42). Mais les missionnaires ne donnent pas plus de détails sur ce qui à l'époque devait être considéré par eux comme une perversion sexuelle, un fait contre nature.

Selon James, quatre temps marquent les rapports sur le *fakafefine* : dans la première moitié du 19^{ème} siècle les rapports démentent que les pratiques efféminées et homosexuelles existent à Tonga ; dans la seconde partie du 19^{ème} siècle, les références sont obscures ; au début de 1920 il y a une confusion des termes pour désigner le *fakafefine*. Puis K. James précise que le *fakafefine* n'est plus mentionné dans les publications de 1920 à 1960. La rareté des témoignages historiques concernant le *fakafefine* à Tonga ne permet pourtant pas de mettre en doute l'existence d'un tel personnage dans la société tongienne classique. Le *fakafefine* était probablement présent avant le contact avec l'Occident mais leur nombre paraît avoir été beaucoup plus restreint qu'à Tahiti (Ibidem : 39).

¹ Rabone, S, Rev. 1845. A vocabulary of the Tonga language. Neiafu. Wesleyan Mission Press, Vava'u. Cité par Kerry James.

Dans sa description de la société tongienne en 1929, E. Gifford consacre quelques lignes au *fakafefine* mais le classe dans la catégorie « berdache » juste après celle consacrée aux « albinos » (Gifford, 1985[1929] : 203-204)¹. Edward Gifford n'a semble-t-il pas eu de contacts directs avec cette catégorie de personnes et voici ce que dit son informateur :

« *The informant knew of no special activities of berdaches, except that they took part in fighting like men. The informant conceived the fakafāfine as hermaphrodites rather than a real males with feminine tendencies. Two adjectives, fakafefine and fakafāfine, are used to characterize "men who have the habits of women and do the work of women" » (Gifford, 1985[1929]: 204).*

Nous voyons dans ce texte que le *fakafefine* est un homme qui d'une part a les habitudes et les comportements des femmes et que d'autre part, il effectue leur travail. Ce qui est plus étonnant c'est que le *fakafefine* est décrit comme prenant part aux combats, comme les hommes. Cet individu transgresse donc complètement la frontière des genres car d'une part en temps normal il se comporte comme une femme mais d'autre part sa force virile peut être mise à contribution, il peut être utilisé comme un homme selon les besoins de la société.

En ce qui concerne la société actuelle de Tonga, K. James a rencontré, en 1980, des personnes âgées qui lui ont parlé du *fakafefine*. Elles le décrivent comme un homme préférant simplement le travail des femmes, c'est donc par ses activités féminines qu'il est d'abord défini (James, 1994 : 43). Il y a donc une sorte de continuité dans la définition du *fakafefine* entre la fin du 19^{ème} siècle, le début du 20^{ème} et aujourd'hui. Le *fakafefine* est un homme qui effectue le travail des femmes et se conduit comme elles. Néanmoins on ne sait pas grand chose quant à la question des relations sexuelles que ce personnage pouvait entretenir. Il y a comme un tabou autour de ce point car selon la société tongienne le *fakafefine* n'était pas censé avoir de rapports sexuels avec les hommes. Reste qu'il est difficile de savoir ce qui se passait réellement.

2- LE MĀHŪ A TAHITI

¹ Notons qu'à l'époque le terme « berdache » était synonyme d' « homosexuel ».

A- Une origine obscure

Les mythes et traditions orales maohi restent étonnamment muets sur le personnage du *māhū*. Ainsi toutes les spéculations ont été possibles quant à la présence d'un tel personnage au sein de la société. L'ethnologue Bruno Saura, dans un article consacré aux « Fleurs mâles de Bora-Bora » rapporte deux hypothèses populaires émises par les Tahitiens quant à l'existence des *māhū*¹. La première selon laquelle l'origine des *māhū* viendrait de la croyance liée aux menstrues des femmes : à cause de leur impureté elles ne pouvaient toucher la nourriture ou les objets des hommes : elles devaient donc être remplacées. Ainsi « les hommes ont alors eu l'idée de transformer l'un des leurs en « demi-féminin » afin qu'il assume les tâches féminines. Ça devait être un personnage asexué, sans attirance pour les femmes ». La seconde explication sur l'origine des *māhū* se base sur les guerres tribales : « les vainqueurs massacraient tous les hommes de la tribu vaincue. Les femmes déguisaient alors un petit garçon en fille, les vainqueurs n'y voyant que de feu, et à la puberté le *māhū* avait pour mission de reproduire la tribu » (Ibidem).

Ces deux hypothèses sont peu crédibles. D'une part, on peut se demander pourquoi les hommes auraient utilisé un demi féminin pour effectuer des tâches féminines alors qu'ils pouvaient le faire eux-mêmes. On ne peut bien évidemment pas expliquer la présence de l'efféminé par des hypothèses aussi simples. Par ailleurs ces deux hypothèses se contredisent car dans la première le *māhū* doit être asexué et ne pas avoir de rapports avec les femmes alors que dans la seconde il a un rôle de reproducteur, il prend la place des hommes. Or les premiers voyageurs avaient bien noté que le *māhū* était comme les femmes. Ainsi il est donc difficile au travers de ces récits de se faire une idée précise du statut du *māhū* dans cette société.

Le dictionnaire tahitien-anglais de la *London Missionary Society* de 1851, ne donne pas moins de 6 définitions pour le terme de *māhū*. Ce mot peut par exemple signifier « une brume ou un brouillard sur les collines », « le nom d'un plat à base de taro » ou encore « doux, affable, non irritable ». Mais il peut aussi être employé comme verbe et signifier « supporter, endurer » ou « cesser, stopper »¹. Aucune définition de ce terme ne mentionne l'homme efféminé ou travesti. En 1995, Yves Lemaitre dans Le lexique du Tahitien contemporain, mentionne le terme de *mahu* en tant que verbe : « cesser de couler, tarir » (1995 : 68). Mais il mentionne aussi une autre orthographe du mot : *māhū*. Ce dernier terme désigne d'une part « un homme travesti, un homme

¹ Cet article dans lequel intervient Bruno Saura n'est pas scientifique. Il est extrait d'un quotidien féminin où Bruno Saura est questionné à propos du *māhū* et des *raerae* à Tahiti.

¹ J. Davies. 1851. A Tahitian and English dictionary. Tahiti, London Missionary Society's press, 125-126.

qui traditionnellement vit à la manière d'une femme, en a les occupations » et d'autre part signifie « homosexuel » mais l'auteur précise qu'il s'agit du sens moderne (1995 : 103)². Dans cette recherche j'ai conservé l'orthographe la plus récente, à savoir celle d'Yves Lemaitre.

Les premiers voyageurs ont une autre orthographe du *māhū* dans leurs récits car ils ne connaissaient pas la langue des Tahitiens : ils parlent du *mahoo*.

B- Les récits historiques

Parmi toutes les découvertes que firent les premiers voyageurs en Polynésie, il en est une qui attira particulièrement leur attention, déclenchant étonnement et/ou offuscation : l'existence d'hommes appelés *māhū*. Une des premières mentions du *māhū* nous est rapportée par le lieutenant George Mortimer - officiant sur le bateau *Mercury*- lors d'un court séjour à Tahiti en 1789.

« Attracted by the sound of drums, and a great quantity of lights, I went on shore one night with two of our mates to one of theses exhibitions [Heivas]. [...] One of the gentlemen who accompanied me on shore took it into his head to be very much smitten with a dancing girl, as he thought her. [...] What was his surprise when the performance was ended, and after he had been endeavouring to persuade her to go with him on board our ship, which she assented to, to find this supposed damsel, when stripped of her theatrical parapharnelia, a smart dapper lad»³

Des histoires similaires se retrouvent dans d'autres rapports ou journaux de bord des marins, citons notamment celui d'un des membres de l'équipage de l'*Endeavour*, le navire de James Cook, qui relate une rencontre avec un efféminé en Nouvelle-Zélande parmi les Maori :

« One of our gentlemen came home to day abusing the Natives most heartily whom he said he had found to be given to the detestable Vice of Sodomy. He, he said, had been with a family of Indians and paid a price for leave to make his addresses to any young woman they should pitch upon for him; one was chose as he thought who willingly retired with him put on examination provd to be a boy; that on his returning and complaining of this another was sent who turned out to be a boy likewise; that on his second complaint [...] he was laught at by the Indians »¹.

² Y. Lemaitre. 1995. Lexique du tahitien contemporain, tahitien-français/français-tahitien. Paris, Editions de l'Orstom.

³ George Mortimer. 1789: 47, cité par Niko Besnier, 1994: 292.

¹ Niko Besnier, 1994 : 292.

En ce qui concerne Tahiti, de telles anecdotes, pour le moins cocasses, amusaient particulièrement les Tahitiens (Besnier, 1994 : 292). Cependant d'une manière générale il existe peu de sources écrites sur le phénomène *māhū*: le sujet restant trop scabreux pour l'époque. Ainsi Bengt Danielsson nous précise que seuls Bligh et Morrison prirent des notes, restées cependant inédites durant près de 150 ans (Danielsson, 1981 : 360).

En 1789, le lieutenant William Bligh, capitaine du *Bounty*, décrit « *a class of people common in Otaheite called Mahoo. That the men had frequent connections with him and that he lived, observed the same ceremonies, and eat as the women did. [...] The women treat him as one of their sex, and he observed every restriction that they do, and is equally respected and esteemed* » (W, Bligh. 1792 [1789] : II, 16-17).

De même, James Morrison note à propos des *māhū*: « *En plus des classes et sociétés déjà décrites ils ont [les Tahitiens] une catégorie d'hommes appelés mahoo. Ces hommes sont sous certains égards comme les eunuques des Indes, sans être toutefois castrés. Ils n'habitent jamais avec les femmes mais vivent comme elles, ils s'épilent la barbe et s'habillent comme les femmes, dansent et chantent avec elles et ont une voix efféminée. [...] Sous ce rapport ce sont des amis très estimés* » (Morrison, 1966[1789] : 198).

En 1799, Wilson, capitaine du navire de la London Missionary Society, le *Duff*, estime le nombre de *mahu* à Tahiti à environ 6 à 8 individus, précisant que tous étaient installés parmi les chefs. Wilson précise que le *māhū* « [...] était habillé comme une femme et imitait sa voix et toutes les particularités du sexe [féminin] ; [...] ces personnes choisissent cette vile manière de vivre pendant leur jeunesse : ils mettent des habits de femmes, remplissent les mêmes emplois qu'elles, sont soumis aux mêmes interdictions quant à la nourriture...ils recherchent la compagnie des hommes au même titre que les femmes et refusent de dormir avec les femmes ». Par ailleurs Wilson souligne aussi qu'il y avait beaucoup d'hommes à Tahiti qui préféraient les rapports sexuels avec les hommes, sans pour autant s'habiller ni travailler comme les femmes².

L-J, Bouge nous rapporte le commentaire de Turnbull qui est selon lui « l'auteur le plus ancien qui ait parlé des *māhū*, en des termes d'une indignation d'époque, mais avec exactitude » (L-J. Bouge, 1955 : 147). Selon Turnbull, « *il existe à Otaiti une classe d'individus dont la profession est si abominable que la délicatesse de notre langue et la décence ne nous permettent pas de la faire connaître. Les naturels donnent à ces hommes le nom de mahoos. Ils s'habillent comme des femmes, en affectent les manières, les caprices et la coquetterie [...] ils ont adopté leurs travaux [...] et ils leur ressemblent si fort par leur air efféminé, que si on ne me les eût pas*

² Wilson, cité par B. Danielsson. 1957 : 143.

fait connaître, je les eusse pris pour des femmes. J'ai cependant le plaisir de pouvoir ajouter que cette classe d'hommes ne trouve guère d'encouragement que parmi les chefs »¹.

Tous ces récits historiques ne décrivent que brièvement le *māhū* car les premiers découvreurs n'ont pas vécu assez longtemps parmi la population. Pourtant W. Ellis, missionnaire de la *London Missionary Society* qui vécut en Polynésie de 1816 à 1824, ne mentionne pas l'existence du *māhū*. Dans l'index de son ouvrage, A la recherche de la Polynésie d'autrefois, on trouve le nom de *māhū* pour désigner le « brouillard ». Il est fort possible que William Ellis ne cite pas ce « phénomène » en raison de la morale en vigueur à l'époque et de ses valeurs de missionnaire ; notons qu'il éprouve déjà des difficultés à décrire l'infanticide tahitien et la société des *arioi* aux pratiques « libertines ».

C- Discussions autour du *māhū*

Les premiers voyageurs ont mentionné l'existence du *māhū* mais sans donner de détails sur sa place au sein de la société. Néanmoins à la lumière de ces rapports historiques, on peut d'ores et déjà comprendre que les *māhū* tahitiens étaient classés parmi les femmes. Le *māhū* était défini d'abord et avant tout par un comportement : sa participation au travail des femmes et ses tenues efféminées. Les femmes le considéraient comme un membre de leur sexe, il était estimé, respecté et traité comme elles. De même toutes les interdictions relatives aux femmes lui étaient appliquées. Néanmoins ces individus ne dormaient pas avec les femmes.

Malgré les récits peu détaillés sur le *māhū*, on peut tout de même se faire une idée sur un ou deux rôles que cet individu pouvait jouer parmi les chefs ou les nobles. Le *māhū* pouvait, semble-t-il, être le serviteur des femmes nobles. De plus, certains voyageurs ont noté la présence de *māhū* auprès des grands chefs : jouant le rôle de confident, ils étaient « protégés » par eux. Quelques comptes rendus suggèrent aussi que les *māhū* pouvaient être les « fournisseurs » de services sexuels pour les chefs mâles (Turnbull, 1813 : 382). On peut alors se demander si le *māhū* était considéré comme homosexuel.

- La question de l'homosexualité

¹ Turnbull, 1918 [1813]: 382. Cité par L-J. Bouge, 1955 : 147.

Selon l'informateur de Bligh, les *māhū* restaient seulement avec les femmes pour les caresses des hommes. Pourtant à Tahiti les rapports homosexuels entre hommes étaient prohibés et les rapports historiques montrent que la pratique de la sodomie était considérée avec horreur par les Tahitiens. Est-ce que les rapports entre le *māhū* et les hommes se limitaient à la pratique de la fellation ? En ce qui concerne cette pratique, L-J. Bouge la compare au cannibalisme qui suivait les victoires dans certaines sociétés : en mangeant certaines parties de leurs ennemis morts, les vainqueurs étaient censés acquérir les qualités de force de ces derniers. Ainsi selon L-J. Bouge, « l'absorption de la semence humaine devait procurer la force et la puissance puisqu'elle était germe et source de vie » (Bouge, 1955 : 148). Il appuie son propos en notant que les *māhū* étaient « de solides et beaux gaillards ».

Si les rapports entre hommes « non *māhū* » étaient interdits et que le *māhū* était considéré comme une femme, on peut alors supposer que les rapports entre hommes et *māhū* ne se limitaient pas seulement à la fellation. Et si les rapports entre hommes et *māhū* étaient autorisés cela indique bien que le *māhū* n'était pas considéré comme un être de sexe masculin et donc les rapports avec ce dernier n'étaient pas vus comme homosexuels. Ceci nous ramène à la discussion autour des catégories pour penser les sexualités abordée précédemment (chapitre 1). Pour définir les catégories de sexualité, il faut se pencher, non pas seulement sur le point de vue biologique, mais aussi et surtout sur l'identité de chaque individu et sur le genre auquel il s'identifie. La question de savoir si le *māhū* était homosexuel reste en suspens car son attitude était jugée du point de vue des Occidentaux, qui n'envisageaient pas les catégories de sexualités de la même manière que la société tahitienne. En s'appuyant sur les seules sources historiques des premiers découvreurs on ne sait pas si le *māhū* entretenait des rapports avec les hommes et quelle était la nature de ses rapports. Ainsi toutes ces informations historiques doivent être utilisées avec beaucoup de prudence, les premiers découvreurs ne s'attardaient sur le *māhū* que pour le décrire en tant que curiosité, jugeant ce personnage selon leur point de vue occidental et les valeurs de l'époque. De plus ces auteurs parlaient souvent de la catégorie des chefs et n'allaient pas forcément observer ce qui se passait dans les villages, chez le « peuple ».

- Une identité variable

La seule certitude qui ressort de ces sources historiques c'est que le *māhū* était considéré comme appartenant à la catégorie des femmes. Dans la première moitié du 20^{ème} siècle nous avons peu d'écrits sur le *māhū* et les rapports sont pour le moins discontinus sur ce phénomène.

Par exemple, on ne trouve pas de description du *māhū* dans les récits de Teuira Henry (1951[1928]) dont l'ouvrage dépeint pourtant la société tahitienne dans son ensemble. Le premier travail ethnographique détaillé sur le *māhū* tahitien fut effectué par Robert Lévy qui passa 26 mois entre 1961 et 1964 dans deux communautés tahitiennes. Robert Lévy rapporte qu'il n'y avait qu'un seul *māhū* par village. Cependant il ajoute que dans les villages observés il y avait aussi des hommes qui, bien que montrant des traits et des manières féminines, étaient différents du *māhū*. Ces hommes, appelés « *mahu-like* », *huru mahu* ou *mahuish* étaient généralement mariés, avaient des enfants et effectuaient des tâches d'hommes. Ainsi l'identité de sexe à Tahiti est loin d'être enfermée dans une dualité à deux pôles opposés, masculin et féminin. Entre l'homme considéré comme masculin selon les normes sociales en vigueur, et la femme considérée comme féminine, il y a d'autres rôles de genre possibles. La présence d'hommes appelés *huru mahu* ou *mahuish* est la preuve que les individus peuvent adopter d'autres comportements.

Selon les rapports de Niko Besnier, le *māhū* tahitien n'était d'ailleurs pas forcément *māhū* toute sa vie. Pour sortir de ce statut particulier, le *māhū* devait se marier avec une femme et avoir des enfants. Il prouvait ainsi « son âge d'homme et son habileté, sa bonne volonté à répondre aux attentes sociales d'un homme conventionnel » (Besnier, 1994 : 311). Le *māhū* pouvait s'il le souhaitait, « devenir » un homme social. Ce changement de catégorie montre ainsi que l'identité du *māhū* pouvait être transitoire. Notons qu'à Tonga les *fakafefine* pouvaient se marier avec une femme mais conservaient leur étiquette toute leur vie (K. James,). Ainsi on peut supposer que les hommes que R. Lévy décrit en tant que *mahuish* étaient peut être d'anciens *māhū*.

Il paraît évident que la société tahitienne « classait » le *māhū* parmi les femmes. Cependant, on ne sait pas très bien si le *māhū* était considéré comme un membre féminin à part entière, comme une femme à part ou comme un individu intermédiaire étant donné qu'il pouvait changer au cours de sa vie. Il semblerait que l'identité de ces individus variait selon le contexte de leur vie. Ainsi R. Lévy qualifie le *māhū* de *liminal person*, c'est-à-dire de personne intermédiaire entre l'homme et la femme. Le *māhū* pouvait être catégorisé en femme mais s'il le souhaitait, il pouvait aussi être, durant sa vie, un homme et assurer son rôle de reproducteur. Le *māhū* dans ce cas a quelque chose en plus de l'homme ou de la femme : non seulement il est un homme biologique qui peut être socialement une femme mais il peut aussi, dans sa vie, assurer ce côté biologique et avoir des enfants. On retrouve le cas du *fakafefine* qui pouvait combattre parmi les hommes et défendre la société.

- *L'hypothèse de Robert Lévy*

En ce qui concerne le *māhū*, R. Lévy fait la remarque suivante : « [...] *liminal persons are more womanly than women* [...] » (Lévy, 1971 : 13). Il confirme ce que les premiers voyageurs avaient déjà observé, à savoir que le *māhū* était un homme qui faisait le travail des femmes, avait des manières féminines. Les habitants des villages avaient généralement des sentiments positifs envers lui. Rappelons qu'en 1799 Wilson, capitaine du Duff, estime le nombre de *māhū* à Tahiti a seulement 6 ou 8 individus. Dans les années 1960 R. Lévy, observe qu'il n'y a qu'un seul *māhū* par village. Un de ses informateurs lui précisera ainsi: « *When one dies, another replaces him [...] it isn't the nature of things, two māhū in one place* » (Lévy, 1971: 14). C'est sur la base de cette information, l'institution d'un seul *māhū* par village, que Robert Lévy développe son hypothèse sur la fonction de cet individu.

Selon lui, la société tahitienne est « asexuée » voire « androgyne » car il n'existe pas d'images fortes de la masculinité et de la féminité. D'ailleurs, poursuit R. Lévy, le langage tahitien manque de marqueurs de genre. Ainsi la majorité des prénoms tahitiens peuvent s'appliquer à la fois aux hommes et aux femmes : pour R. Lévy c'est un signe évident d'une « asexualisation » sur le plan du genre. De plus, Robert Lévy observe, dans les villages où il travaille dans les années 1960, que le travail n'est pas clairement divisé entre hommes et femmes. Ainsi pour R. Lévy, la société tahitienne offre une trop faible différenciation entre hommes et femmes et il estime que les hommes tahitiens manquaient de repères et d'images pour construire leur masculinité. L'un de ces repères, R. Lévy va la trouver en la personne du *māhū*. Mais c'est un repère négatif qu'il propose. Le *māhū* aurait ainsi une fonction de message, celui de montrer aux hommes ce qu'il *ne faut pas* faire et *ne pas* être : « je suis un homme car je ne suis pas un *māhū* » (R. Lévy, 1971 : 12). Le *māhū* serait le contre exemple de l'identité masculine, sa présence contribuant, par contraste, à accentuer la différence de genre. A défaut d'une image forte de rôle masculin à tenir dans cette société, le *māhū* fournirait aux hommes, un exemple négatif à ne pas imiter.

L'hypothèse, séduisante, est largement critiquable. Tout d'abord, si le *māhū* constitue une image négative pourquoi est-il si estimé et respecté dans la société ? Robert Lévy qualifie le *māhū* de *liminal person* et de genre alternatif : le rôle, l'attitude et l'identité du *māhū* seraient intermédiaires entre ceux des hommes et des femmes. Nous avons vu précédemment avec les exemples des berdaches, des Inuits ou des *Hijras*, que les individus qui transgressent la frontière des sexes et qui sont intermédiaires entre l'homme et la femme sont valorisés et considérés comme des êtres plus complets (cf chapitre 2), car possédant une qualité de plus que les hommes et les femmes. Même si ce n'était pas, semble-t-il, le cas du *māhū*, celui-ci n'était en tout cas pas rangé du côté négatif dans la société, bien au contraire.

Selon Niko Besnier, les sociétés offrent plusieurs possibilités pour distinguer hommes et femmes même si ces distinctions ne sont pas fortes ou très visibles. Pour cette raison, l'argument des prénoms sans genre, avancé par R. Lévy, ne peut constituer la preuve que Tahiti soit une société androgyne (Besnier, 1994 : 306). Par ailleurs on peut se demander, toujours avec Niko Besnier, si le *māhū* ne serait pas plutôt une contre-image de la féminité, puisqu'il est classé dans la catégorie des femmes. Et pourquoi, d'ailleurs, seuls les hommes auraient besoin de repères ? Pour finir, David Gilmore adresse une dernière critique à l'hypothèse de Robert Lévy : les Tahitiens n'ont jamais dit à Lévy « nous sommes virils car nous ne sommes pas *māhū* » (Gilmore, 1990 : 208).

Nous sommes face à deux sociétés, Tonga et Tahiti, qui permettent la transgression du sexe biologique, celle qui consiste pour des hommes à s'habiller et à se conduire comme des femmes. La manière dont ces sociétés concevaient la dichotomie masculin/féminin, permet-elle de mieux comprendre cette forme de transgression du sexe biologique ?

CHAPITRE 5

LA CONSTRUCTION SOCIALE DES SEXES

1- ETRE UN HOMME, ETRE UNE FEMME A TONGA

A- La division sexuelle du travail

En ce qui concerne la répartition du travail selon chaque sexe, beaucoup de voyageurs ont noté que les travaux les plus durs étaient réservés aux hommes. De même, le travail de la terre revenait aux hommes des statuts les plus bas, les *tu'a*. Anderson écrit ainsi: « *the province allotted to the men is as might be expected far more laborious and extensive than that of the women : agriculture, architecture, boat building and fishing* » (Beaglehole, 1968, vol III : 933). Les femmes ne travaillaient jamais dans le domaine de l'agriculture, le travail le plus important qui leur était réservé consistait, comme dans beaucoup d'autres sociétés, à mettre les enfants au monde, les soigner et les élever. Mais les hommes aussi participaient à l'éducation des enfants.

En général les tâches étaient réparties de la manière suivante : les femmes fabriquaient des nattes, des tapas, de l'huile de coco, des paniers décorés. Elles pratiquaient aussi un peu de cueillette et de pêche dans les lagons, ramassant petits coquillages et crustacés. La fabrication du *gnatu* tenait la première place parmi les travaux des femmes (Martin, 1817, tome II : 337)¹. Les paniers décorés, les peignes, les parures des chefs étaient fabriqués par des femmes de haut rang et circulaient toujours dans la chefferie (F. Douaire-Marsaudon, 1998 : 124). Outre l'agriculture et la pêche en haute mer, les hommes fabriquaient de l'artisanat tels les casse-tête, les lances, les pirogues, les appui-tête en bois, les bols à *kava*.

Selon les propos de F. Douaire-Marsaudon, l'artisanat des femmes c'est-à-dire la fabrication des nattes et tapa, « n'était pas considéré comme un métier mais plutôt comme une occupation » et ces productions féminines étaient « revêtues d'une grande valeur sociale et

¹ Le *gnatu* était une étoffe faite avec l'écorce intérieure du mûrier à papier de Chine.

cérémonielle » (Ibidem, 1986 : 179). Les productions féminines avaient le statut particulier de *koloa*, « biens de valeur » ou « richesse ». En revanche l'artisanat des hommes était considéré comme un travail, étant effectué par des artisans « professionnels » qui connaissaient les secrets de fabrication.

Lorsque les enfants grandissaient, ils étaient encouragés à participer aux activités en rapport avec leur sexe et leur rang social. L'apprentissage se faisait généralement par l'imitation des adultes. Par exemple les filles étaient encouragées à s'exercer à la fabrication de l'artisanat féminin. Les enfants apprenaient aussi les attitudes attendues selon leur classe et le respect envers les supérieurs. Quand les enfants atteignaient l'âge de la puberté, les garçons partaient dormir dans une maison spéciale jusqu'à leur mariage.

B- Devenir homme, devenir femme

Pour les filles, la puberté était marquée par l'arrivée des premières règles et lorsqu'il s'agissait d'une fille de chef, celle-ci ne devait pas prendre de bain durant la première période en raison de la croyance selon laquelle le flot de sang pourrait s'arrêter. Par ailleurs, un grand festin était donné par son père, la mère distribuant des *koloa* (objets de valeur) et le tout était surveillé par la sœur du père, la *mehakitanga*. Les filles n'étaient pas mariées avant leurs premières menstrues. La perte de la virginité était aussi marquée par un autre acte: « une mèche de cheveux par-dessus une tempe, appelée *fangafanga*, était portée par les jeunes filles jusqu'à ce qu'elles perdent leur virginité. Par la suite la mèche était coupée du front jusqu'au cou » (Gifford, 1929 : 186).

Chez les garçons une longue mèche de cheveux, *tope*, était aussi portée sur la tempe et coupée à la puberté. Selon un informateur de Gifford, un garçon ne rentrait dans la masculinité que quand sa voix changeait, que les poils se développaient sur le corps et le visage et que sa mèche de cheveux était coupée (Ibidem). Mais la puberté des garçons était marquée par le rite de la supercision, suivie d'un tatouage des hanches jusqu'aux cuisses. Il semblerait que W. Anderson fut le premier à décrire l'opération de la supercision à Tonga : « *the men are all circumsi'd or rather supercis'd, as the operation consists in cutting off only a small piece of the foreskin at the upper part...it is practic'd merely from a notion of cleanliness* » (Beaglehole, 1968, vol III : 930). Cette idée que la circoncision chez les peuples non européens était avant tout une question d'hygiène, eut court en Occident jusqu'au 19^{ème} siècle. L'ethnologue Gifford quant

à lui, donne une autre interprétation de la circoncision, plus en rapport avec les représentations tongiennes « la supercision était vue comme un signe de masculinité » (Gifford, 1929 : 187). En effet selon lui, les jeunes qui ne voulaient pas subir cette opération n'avaient pas le droit de manger avec les autres membres de la maison, ne pouvaient toucher la nourriture des autres et étaient raillés par les filles (Ibidem). De plus, une personne non circoncise avait un nom particulier : *kou* ou *taetefe* (Ibidem). Le dictionnaire mariste tongien-français donne, à propos du premier de ces termes, les précisions suivantes : *kou* : incirconcis (Missions Maristes, 1890 : 262). Quant au mot *taetefe* il se décompose en *taè*, qui dans la composition de certains mots, équivaut à une négation, mais dont le sens premier est « excrément » (Ibidem : 242) ; et en *tefe*, qui signifie « circoncision » mais le dictionnaire mariste précise à son propos : « c'est un mauvais mot et le terme vulgaire pour la circoncision des naturels ; le terme honnête est *kaukau* » (Ibidem : 262). D'après ce vocabulaire, on peut donc facilement déduire que ces termes, employés pour désigner les non circoncis, étaient particulièrement injurieux et que le fait de ne pas être circoncis était considéré comme méprisable. Les jeunes non circoncis n'étaient pas considérés comme des hommes à part entière ou plus précisément comme des hommes « civilisés ». Par ailleurs, Gifford précise que la circoncision était accompagnée d'un repas cérémoniel où les garçons circoncis mangeaient avec les hommes de leur parenté, les femmes étant strictement exclues (Gifford, 1929 : 187-188).

Les hommes tongiens se définissaient par l'habileté à la guerre ou aux jeux guerriers, une résistance lors des longs voyages en mer : la virilité était fondée pour une bonne part sur la force physique. Selon F. Douaire-Marsaudon, « à Tonga, la force physique et la virilité n'étaient pas supposées appartenir de manière générale à tous les individus relevant du sexe masculin ; la virilité était d'abord et avant tout l'apanage des chefs. L'identité sexuelle des hommes du commun était perçue comme moins nette, moins affirmée et moins accomplie que celle des chefs » (Douaire-Marsaudon, 2001 : 27). La force physique, base essentielle de la virilité, était censé provenir des ancêtres et plus le nombre d'ancêtres était important, plus l'individu était puissant et donc viril. Or à Tonga, les roturiers n'étaient pas censés avoir des ancêtres, ainsi seuls les chefs pouvaient bénéficier de la force physique. Françoise Douaire-Marsaudon pose l'hypothèse que le rituel du kava, pratiqué dans toute la Polynésie, était à Tonga « le lieu où les hommes en position de chef se transmettaient une forme idéalisée de virilité [...] et se reproduisaient rituellement en tant que « vrais » hommes » (Ibidem. 2001: 7)¹. Par la cérémonie du *kava*, les chefs récupéraient une sorte de virilité suprême – lors du rituel, les ancêtres étaient

¹ Le kava est avant tout le nom d'une plante de la famille des poivrés. D'après B. Danielsson, le Kava ou 'Ava était autrefois une boisson narcotique (Danielsson. 1981 : 250).

invoqués – qui leur permettait des exploits guerriers. Ceci ne signifie pas que les autres hommes n'étaient pas masculins, mais que leur virilité était moins accomplie que celle des chefs. On voit donc ici que l'identité sexuelle est, en quelque sorte, recoupée par la question du statut.

C- La femme tongienne, un prestige certain mais ambigu

A propos de Tonga, James Cook remarque que les hommes et les femmes y vivaient dans une affection mutuelle : « *the sexes seem to live in the most perfect harmony undisturb'd by jealousy on either side* » (Beaglehole. 1968, vol III : 1042). D'autres voyageurs soulignent la manière dont sont considérées les femmes, tels W. Anderson qui observe la tendresse de l'homme envers la femme et l'harmonie qui existe entre les couples mariés (Ibidem : 946). Le statut privilégié des femmes de Tonga éveilla souvent la curiosité des visiteurs. Ainsi le jeune Mariner note que « les femmes sont généralement respectées et ne sont nullement les esclaves des hommes » (Martin, 1817, Tome II : 352).

William Mariner note aussi que les travaux pénibles et dégradants comme le travail de la terre ne sont jamais effectués par des femmes (Ibidem : 162). Par ailleurs, toutes les productions féminines étaient revêtues d'une importance particulière, ce qu'indique le terme qui les englobe, *koloa*, autrement dit « biens de valeur », « richesses ». L'ensemble des *koloa* était sous le contrôle des femmes de haut rang. Ces productions, nattes, paniers, tapas, huile de coco parfumée, avaient une grande valeur sociale. Elles occupaient par exemple une place importante dans les rites de passage et dans certaines cérémonies en rapport avec la chefferie. Ainsi le rouleau de *tapa* figurait toujours dans les échanges de dons lors de mariages ou de naissances. Certains *koloa* étaient échangés, en tant qu'objets d'échange marchand ou objets d'échange cérémoniel, et d'autres *koloa* étaient conservés. Françoise Douaire-Marsaudon explique que l'accumulation des *koloa* ne concernait que les membres de la chefferie, et que « celui qui accumulait de nombreux *koloa* possédait du *mana* » (Douaire-Marsaudon, 1998 : 133-134). Les produits des femmes étaient donc revêtus d'un prestige considérable. Comme le précise K. James, « les femmes étaient considérées comme les gardiennes d'un héritage mystique et comme ayant une relation étroite avec les dieux, s'occupant d'eux en créant des tissages traditionnels » (James, 1994 : 44).

Ce statut accordé aux produits élaborés par les femmes se comprend au sein d'un système de représentation où la femme d'une manière générale, joue rôle important dans la création et la procréation. D'une part, le corps féminin à Tonga n'était pas considéré comme impur mais plutôt

comme médiateur entre les deux ordres humain et divin. De nombreux mythes tongiens décrivent la femme comme étant à l'origine d'éléments et de produits essentiels à la société. Ainsi, c'est une femme qui a mis à la portée des hommes des produits, issus du monde des dieux, essentiels à la vie rituelle tongienne : le *kava*, l'igname et le tissu d'écorce.

Selon les propos de F. Douaire-Marsaudon, dans la tradition orale tongienne, « les substances féminines comme la salive, le vomi, les eaux-de-la-vie et enfin le sang sont productrices ou restauratrices de vie et de beauté » (F. Douaire-Marsaudon, 1998 : 185). D'autre part, les traditions orales tongiennes créditent la femme de capacités génésiques - sexuelles et procréatrices - très puissantes : la femme tongienne est vue comme ayant un rôle important dans la procréation (Ibidem). Deux théories de la formation de l'enfant existent à Tonga. Selon la première l'homme et la femme ont un rôle équivalent dans la formation de l'enfant, la mère donnant, entre autre, le sang alors que le père transmettrait les os. Selon la seconde théorie, seule la mère interviendrait dans la formation de l'enfant.

Enfin, la femme avait aussi, et surtout, un statut privilégié en tant que sœur. Selon Gifford, dans l'ancienne société tongienne, le statut de la femme en tant que sœur était considéré comme plus élevé que celui de la femme en tant qu'épouse (Gifford, 1929 : 16). Dans la famille tongienne, toutes les sœurs, y compris les cousines, sont considérées comme des aînées absolues car toutes les sœurs, même les plus jeunes ont un rang supérieur aux frères, même les plus âgés. Cette position privilégiée des sœurs implique un grand respect envers elles et des obligations de la part de leurs frères. La sœur du père, la *mehekitanga*, était la femme la plus respectée et la plus entourée de tabous au sein de la famille. Elle avait une fonction cérémonielle cruciale lors de tous les rites de passage des enfants de ses frères. Par exemple elle attribuait le nom au premier né de ses frères ; au moment des mariages elle recevait la meilleure part des présents et cadeaux ; et lors du décès d'un enfant de frère, c'est elle qui levait les tabous. La *mehekitanga* avait aussi un rôle d'éducation auprès des enfants de ses frères qui lui devaient le plus grand respect au sein de la famille. Certains pouvoirs surnaturels lui étaient attribués. On pensait par exemple qu'elle pouvait jeter des sorts sur la femme enceinte de son frère ou sur l'enfant nouveau-né. Elle avait le pouvoir de punir et de guérir, ce qui lui donnait une autorité considérable sur le groupe paternel¹.

Cette configuration parentale se retrouvant au plus haut de la pyramide sociale, la personne la plus respectée, qui avait droit aux plus grands honneurs était la *Tamaha* : la fille

¹ A Tonga, les groupes *kainga* étaient, en raison de la résidence patrilocale, des groupes comprenant des pères, des frères, leurs épouses et leurs enfants. Le pouvoir de jeteuse de sorts de la sœur signifie qu'elle pouvait empêcher ses frères d'avoir une descendance et donc qu'elle possédait le contrôle ultime de la reproduction du groupe paternel.

ainée de la sœur du *Tu'i Tonga*, appelée aussi « enfant sacré ». La *Tamaha* avait le rang le plus élevé de toute la société, elle était l'équivalent d'une divinité.

2- ETRE UN HOMME, ETRE UNE FEMME A TAHITI

A- La division sexuelle du travail

Pour Douglas Oliver, la société tahitienne concevait la répartition du travail selon les sexes à Tahiti comme étant fondée sur des différences d'ordre biologique, sinon physique, entre l'homme et la femme : l'homme étant plus fort physiquement et donc plus apte pour certains travaux. Néanmoins, selon cet auteur rien ne semble indiquer qu'on concevait une différence des sexes dans la manière de couper, trancher, lancer ou pagayer, même si les hommes étaient relativement meilleurs que les femmes de part leur force (Oliver, 1974 : 598).

Les tâches dévolues aux hommes étaient essentiellement la fabrication des armes, des filets, des pirogues et des maisons. Ils fournissaient la nourriture par la pêche en mer ou la culture des terres. Les femmes élevaient les enfants et restaient donc souvent autour de la maison. Comme à Tonga, l'activité féminine qui prenait le plus de temps était la confection des vêtements, des nattes et des tapas : « les femmes de toutes les classes de la société fabriquaient des tissus, la reine et les femmes de chefs de haut rang tachaient d'exceller dans ce domaine » (Ellis, 1972 : 130). Les femmes s'occupaient aussi de l'éducation des enfants, surtout des filles, mais elles fournissaient aussi quelques nourritures par la pêche en rivière ou dans les lagons.

La période la plus floue en matière de différences des sexes est celle de l'enfance où rien ne semble distinguer les futurs hommes et femmes adultes dans les jeux ou les tâches : garçons et filles s'occupent indifféremment de la maison, de la cuisine, de la surveillance des bébés et autres travaux. L'éducation était à peu près la même pour les deux sexes. En ce sens, Tahiti ne diffère pas fondamentalement de Tonga. Les enfants jouissaient par ailleurs d'une grande liberté, ce qui a toujours étonné les voyageurs occidentaux, d'où l'image devenue classique de « l'enfant roi » à Tahiti. C'est à partir de l'adolescence, *taure'are'a*, que les activités des jeunes commencent à se différencier un peu plus. L'apprentissage du futur rôle à jouer dans la société se faisait surtout par l'imitation, les petites filles par exemple aidant leur mère et prenant

l'habitude de s'occuper de la maison et ou de préparer les écorces d'arbre. Les garçons commençaient à imiter les tâches des hommes adultes, à pêcher avec leur père et à « lancer des dards, à jeter des pierres, s'exerçant à la lutte, à la course. On leur enseigne la fabrication des armes, la construction des pirogues et des maisons et le cérémonial religieux au marae » (Moerenhout, 1959[1837], tome II : 60). Notons que les jeunes Tahitiens se mariaient pratiquement tous entre 15 et 17 ans, et les femmes non mariées dormaient généralement près de leurs parents

B- Devenir homme, devenir femme

Dans beaucoup de sociétés à travers le monde l'adolescence est marquée par des cérémonies importantes dont le but est de signaler l'accession à l'âge adulte. Chez les jeunes tahitiennes, l'apparition des premières menstrues vers 12/13 ans était la preuve de la transition entre adolescence et âge adulte. Mais la puberté était aussi marquée par le tatouage entre 8 et 10 ans. Pour les filles, il s'agissait d'un signe de beauté mais aussi d'un changement d'état ; en effet, selon Morrison, jusqu'à ce que le tatouage entier soit achevé, on les considérait comme des enfants, indignes d'être partie prenante dans les conversations des femmes (Morrison. 1966[1789] : 184).

Vers l'âge de 13/14 ans, en plus des tatouages, les garçons subissaient la circoncision, ou plutôt la supercision, appelée autrefois *tehe*. Cette opération marquait l'accès à l'âge adulte et consistait à fendre le prépuce sur la partie supérieure avec une dent de requin ou un petit couteau de bambou. Des cendres étaient ensuite appliquées sur la blessure pour arrêter le flot de sang. Certains des premiers voyageurs prétendent que l'incision en Polynésie servait simplement des buts hygiéniques. Ainsi pour Morrison la supercision était effectuée « non en raison d'une coutume religieuse mais pour des raisons de propreté. Ceci, de même que pour le tatouage et les incisions sur les hanches, n'est pratiqué que s'ils le désirent » (Morrison. 1966[1789] : 183). De même David Gilmore, rapporte que la supercision à Tahiti n'avait aucune connotation de test et elle « n'était pas vue comme un passage vers la virilité, la masculinité mais simplement comme une procédure médicale » (Gilmore, 1990 : 207). Pourtant selon Teuira Henry « c'était autrefois un rite religieux accompagné de prières au marae ancestral auxquelles assistaient le père et les parents masculins » (T. Henry, 1951[1928] : 196).

Nous retrouvons ici la discussion lancée sur la circoncision à Tonga. Selon B. Danielsson, il faut voir d'avantage cette opération comme « une marque d'appartenance et de distinction dont l'origine se perd dans la nuit des temps » (Danielsson. 1981 : 331). Cette marque faite sur le corps permet d'appartenir au monde des hommes adultes. Tous les garçons se soumettaient à la circoncision mais aussi au tatouage et la honte était réservée à ceux qui dérogeaient à la règle. Danielsson précise ainsi que les non-circoncis ne pouvaient ni accéder au *marae* ni participer aux fêtes sacrées (Danielsson, 1957 : 87) et selon Morrison « une personne qui n'aurait pas subi ces opérations [tatouages et supercision] risquerait de s'attirer des reproches » (Morrison, [1789]1966 : 183). Les individus non circoncis ne seraient pas considérés comme des individus à part entière dans la société. On voit donc bien ici que les enjeux symboliques de la circoncision (ou supercision) débordaient, et de loin, les raisons de « propreté ». De nombreux débats ont eu lieu sur l'importance de ce marquage du corps, que ce soit la circoncision ou la supercision chez les garçons, ou encore l'excision chez les filles. Pour faire bref, certaines hypothèses posent l'idée que ces marquages permettraient d'inscrire plus fortement les empreintes biologiques. Pour d'autres, ces mêmes opérations serviraient à réaffirmer l'ambivalence sexuelle de tout individu. Quoiqu'il en soit, ce marquage de cette partie du corps renvoie bien à l'idée que l'identité de sexe/genre est une construction sociale.

Henry note que pour les successeurs de haut rang, un autre rite avait lieu, au cours duquel ils devaient assister à un sacrifice humain :

« Pour les jeunes héritiers qui rentraient dans l'adolescence une fête était donnée, Fa'atoira'a, pendant laquelle il ou elle [l'héritier] apparaissait officiellement pour la première fois parmi les dignitaires de la terre. A cette occasion on faisait un sacrifice humain appelé amo'a tapu » (T. Henry. 1951[1928] : 197).

Douglas Oliver explique que le rite *amo'a tapu* était constitué d'une série de rites qui marquaient les différentes étapes du développement de l'individu, de la naissance à l'âge adulte. Ce rite était exclusivement réservé aux hommes de haut rang. Selon D. Oliver, le *amo'a* était un moyen de neutraliser la pollution, dérivée de la mère, que le garçon avait contractée lors de la naissance (Oliver, 1974 : 441). Autrement dit, il semble qu'à Tahiti, la masculinité « accomplie » était réservée aux hommes de haut rang, tout comme pour Tonga..

Selon Oliver, « le mâle typique [...] était plus musclé et physiquement plus fort, [quant aux femmes, elles] étaient louées pour leur douceur et leurs traits réguliers » (Oliver, 1974 : 597). L'idée de la masculinité passait donc ici aussi par une certaine idée de la force physique. Mais on a vu que, comme à Tonga, ces « caractères » censés rendre compte de la virilité, étaient

différenciés, non seulement en opposition à la féminité, mais aussi entre une virilité « commune » et une virilité de rang, aristocratique.

C- Tahiti, la femme impure ?

Les premiers comptes rendus rapportés sur Tahiti, même s'ils ont décrit la société comme relativement harmonieuse du point de vue des rapports homme-femme, ont aussi souvent noté que les femmes étaient exclues de divers domaines et activités par rapport aux hommes. Ainsi selon W. Ellis, « les hommes étaient considérés comme *rā* ou sacrés alors que les personnages de sexe féminin étaient *noa* ou communes » (Ellis, 1972, vol2 : 99). Les femmes étaient considérées comme profanes voire impures.

Les Tahitiens voyaient l'impureté des femmes comme contagieuse et par conséquent, les serviteurs des femmes étaient vus, eux aussi, comme impurs en raison de leur proximité avec les femmes. Beaucoup de voyageurs ont aussi rapporté que la femme tahitienne ne pouvait pas manger avec l'homme, sauf en ce qui concernait les femmes de même rang que le chef. Pour James Morrison, « les femmes ont leur propre arbre à pain, elles ont des pêcheurs spéciaux pour leur apporter du poisson » (Morrison, 1966[1789] : 173). En raison du caractère contagieux de cette impureté, les femmes ne pouvaient pas consommer certains produits « sacrés » comme la baleine, le marsouin, le thon ou la tortue issus de la pêche des hommes (Langevin-Duval, 1990 : 23). Les femmes ne pouvaient pas non plus toucher au produit du travail des hommes ni à leur matériel. Tout ce qui était lié au domaine féminin était profane et impur comme les objets féminins, les endroits où les femmes se tenaient (Langevin-Duval, 1979 : 187).

Dans ses récits, James Morrison note que les femmes tahitiennes « ne sont jamais autorisées à assister ou à participer à une fête sur le *marae* ». Les femmes étaient exclues du culte et du domaine religieux en général, elles étaient, comme les enfants, interdites aux *marae*. Les *marae* étaient les maisons des dieux sur terre et il était formellement interdit aux femmes d'y pénétrer ou même d'assister à leur construction sous peine de fortes sanctions ; de même leurs corps étaient trop impurs pour être sacrifiés aux dieux.

Pourtant les mythes tahitiens mettent souvent en évidence la fonction civilisatrice de la femme. Ainsi, la déesse Hina fut l'inspiratrice des batteurs de tapas sacrés sur terre (Henry, 1962 : 127). Comme à Tonga, les objets fabriqués par les femmes tahitiennes (nattes, tapas, huile de coco parfumée, parures pour les chefs) avaient une grande valeur dans la société. Les femmes

tahitiennes étaient aussi censées jouer un rôle important dans la procréation. D'après Douglas Oliver, chez les Tahitiens un individu se composait d'un corps physique (*tino*) qui se désintègre à la mort biologique, et d'une âme (*vārua*) qui survit, pendant un moment, au corps biologique (Oliver, 1974 : 409). Les Tahitiens concevaient la formation d'un individu comme découlant à la fois du père et de la mère : « le liquide émis par l'homme affecte le sang de l'utérus qui constitue le sang menstruel, pour former le fœtus. Certains pensent que la femme émet aussi un liquide lors de l'orgasme, liquide qui est également nécessaire à la conception de l'enfant. Les deux parents contribuent de manière égale à la formation du corps de l'enfant qui reçoit ainsi la même quantité de sang (le sang de la lignée) de son père et de sa mère » (Langevin-Duval, 1990 : 102). Mais Christine Langevin-Duval note aussi que si la femme éprouvait un désir sexuel très fort, ses sécrétions vaginales étaient supposées être plus efficaces que le sperme de l'homme : « on pense alors que cela peut aboutir à la procréation d'un *māhū* » (Ibidem). Ainsi la femme a l'entière responsabilité de la procréation de l'individu qui transgresse le sexe biologique.

Selon Christine Langevin-Duval, l'impureté de la femme tahitienne semblait résider d'avantage dans la féminité, c'est-à-dire dans les substances corporelles et les organes féminins, que dans les actions des femmes. Les Tahitiens, contrairement à Tonga, pensaient que le sang menstruel tuait ou abîmait le poisson et le gibier et autrefois de nombreuses prohibitions étaient ainsi imposées aux femmes pendant leur période menstruelle. Cependant, on ne trouve pas à Tahiti de hutte ou de cabane spéciale à l'extérieur des villages pour les femmes qui ont leurs menstrues, comme c'est le cas dans de nombreuses sociétés de Mélanésie. Néanmoins, les relations sexuelles durant cette période étaient interdites en raison du risque de rendre l'homme malade ou impur.

L'anthropologue Allan Hanson a posé, dès 1982, la question de la pollution féminine en Polynésie dans un article devenu fameux : *Female pollution in Polynesia ?* Pour Allan Hanson, le statut spécial et dangereux de la femme tahitienne, et polynésienne en général, ne serait pas attribué à la pollution féminine mais au fait que la femme aurait une certaine affinité avec le monde des esprits, le monde surnaturel. La séparation entre la sphère des esprits et celle des hommes n'est pas imperméable et la femme constituerait un passage permettant la communication : « [...] *the vagina [or the uterus] is a mediator between the human and ultrahuman (spiritual or godly) realms. It was an actual channel whereby a spirit, embodied in human form, moved from the godly to the human realm* » (A. Hanson, 1982: 350).

Certains auteurs ont vu dans cette impureté et ces restrictions attribuées aux femmes, le signe du statut inférieur de la femme. Ainsi le missionnaire W. Ellis parle de tabous entre les

sexes et de position dégradante de la femme. Selon ses propos, la femme était, pendant toute son existence, un objet méprisable, les hommes étaient souvent cruels envers leurs épouses et « jamais le père, la mère et les enfants ne formaient un groupe heureux autour du foyer familial » (Ellis, 1972, vol2 : 99). De même J-A Moerenhout décrit la femme polynésienne comme une esclave de l'homme, soumise aux travaux les plus durs (Moerenhout, 1959[1837], Tome II : 70) .

Mais pour d'autres auteurs, le côté impur des femmes ne signifiait pas forcément qu'elles occupaient une position inférieure aux hommes dans la société. En effet, selon Douglas Oliver, d'une part rien n'indique, contrairement aux propos de W. Ellis, que les femmes étaient dans une position dégradante et qu'elles étaient impuissantes face à leurs maris. Ce qui est certain c'est qu'au sein de la famille, et de la société, l'autorité était entre les mains des hommes. Mais d'après Douglas Oliver, « aucune littérature orale maohi ne contient de stéréotypes représentant des femmes victimes [...] rien ne prouve que les épouses étaient des bonnes à tout faire sans défense » (Oliver, 1974 : 810).

Pour C. Langevin-Duval, le caractère *noa* des femmes ne s'appliquait pas à toutes les femmes, mais seulement à celles des classes populaires. Les femmes de la classe des grands *ari'i* (les *ari'i rii*) et les reines étaient aussi sacrées que les hommes. Cette position sacrée était légitimée, comme pour les hommes, par une ascendance divine. Quand une femme *ari'i* héritait du pouvoir, en vertu du droit d'aînesse, elle était souveraine dans ses décisions et avait les même droit que les hommes dans la gestion de la chefferie. Par ailleurs, « la femme *ari'i* avait un pouvoir absolu sur la maisonnée et ne subissait aucune contrainte » (Langevin-Duval. 1979 : 191). Les femmes *ari'i* étaient supérieures aux femmes du peuple dans tous les domaines. Elles étaient considérées comme étant plus belles et plus habiles dans la confection des tissus.

Christine Langevin-Duval explique que les conditions de vie des femmes du peuple étaient aussi liées à la qualité du milieu naturel sur les différentes îles : « les femmes paraissent soumises à un traitement plus dur dans les îles défavorisées par l'isolement extrême ou par la nature du lieu [...] dans les îles hautes, en particulier à Tahiti, la condition féminine s'améliore » (Ibidem : 185). J-A. Moerenhout fait la même observation lorsqu'il parle des femmes des îles de la Société où les conditions de vie étaient meilleures : « la femme cessait d'être l'esclave de l'homme pour redevenir sa compagne » (Moerenhout, 1959[1837], tome II : 72).

Ainsi, les récits des premiers voyageurs ont apporté des informations variées mais bien souvent contradictoires sur la place des femmes et la manière dont elles étaient traitées dans la société maohi. D'une part les femmes sont considérées comme *noa*, communes et sont exclues du domaine religieux, et d'autre part les femmes étant censées jouer un rôle actif dans la

procréation et pouvant même être aussi sacrées que leur homologues masculins si elles faisaient partie des *ari'i*. La condition de la femme dans la société dépendait donc avant tout de son rang.

3-DISCUSSIONS AUTOUR DES RAPPORTS HOMMES/FEMMES

L'objectif de cette partie était d'abord de tenter de mieux connaître les personnes du « troisième sexe » telles qu'elles se présentent dans les deux sociétés de Polynésie, Tonga et Tahiti, au travers des témoignages historiques dont nous disposons. Dans un deuxième temps, il s'agissait de voir si la manière dont les Tongiens d'une part, les Tahitiens de l'autre, concevaient la dichotomie des sexes pouvait nous aider à mieux comprendre l'existence de ces hommes-(désirant devenir)femme, mais aussi leur place et leur statut dans la société.

Depuis sa découverte et surtout depuis le passage de Bougainville, Tahiti bénéficia de la dénomination de « société androgyne » qui perdura longtemps. Beaucoup de voyageurs tel Morrison et Cook, ont noté qu'il n'y avait que peu de distinction entre hommes et femmes dans la manière de se vêtir, de se coiffer, de s'orner de bijoux, de se conduire en public ou de parler. De ces observations, ils en déduisirent que la société tahitienne n'avait pas de forts idéaux de masculinité et de féminité. James Cook va plus loin dans la description et note, en parlant des femmes de Tahiti, « *their stature is very small and their feature although rather regular have a masculine turn* » (Beaglehole, 1968, vol 2: 796). Cette image d'une société androgyne, où hommes et femmes ne sont pas visiblement différenciés, perdurera longtemps. L'idée de Cook que les femmes avaient quelque chose de masculin sera reprise par d'autres observateurs de la société tahitienne. Ainsi vers 1930 le diplomate américain Henry Adams déclara que les femmes polynésiennes ressemblaient aux hommes dans leurs manières de se conduire¹. Dans son journal de voyage à bord des navires de Cook en 1777, King en vient même à comparer les Tahitiens aux Tongiens : « *They [les Tahitiens] are effeminately and loosely made [...]. They are inferior in point of strenght, activity and other manly qualitys* » (Beaglehole, [1967]1968 : 1343).

Ce sont ces remarques des premiers découvreurs quant à l'éventuelle « asexualisation » de Tahiti, pour reprendre l'expression de Laure-Hina Grépin (2001 : 187), qui amenèrent sans doute Robert Lévy, dès les années 1960, à qualifier Tahiti de « société asexuée ». Il déclare ainsi

¹ Henry Adams 1930. Lettres des mers du sud : 484. Cité par R. Lévy : 1971 : 18).

qu'il n'y avait à Tahiti « [...] aucune configuration à l'égard de la masculinité/virilité dans un sens de contrastes et de complémentarité à la féminité » (Lévy, 1971 : 18). De cette « asexualisation », Robert Lévy tirera une hypothèse sur le *māhū* abordée précédemment : l'absence de forte stigmatisation de la masculinité et de la virilité qui s'opposeraient à la féminité, peut expliquer la tolérance envers les personnes efféminées.

En fait, il y a bien différenciation entre les hommes et les femmes aussi bien à Tonga qu'à Tahiti. Par exemple, la répartition du travail selon les sexes met les hommes et les femmes dans des domaines séparés et spécifiques, les femmes n'effectuant pas le travail de la terre. Dans les deux sociétés, il existait des idéaux de féminité et de masculinité. A Tonga la femme était valorisée en tant que sœur et surtout en tant que sœur du père, en raison de son lien privilégié avec l'ancestralité. Les femmes tongiennes bénéficiaient d'un prestige incontestable, les objets qu'elles fabriquaient avaient une valeur hors du commun et les femmes de haut rang étaient censées être les plus habiles dans ce domaine. Notons que la personne qui avait le plus haut statut dans toute la société tongienne, était une femme : la *Tamaha*. La femme tahitienne, quant à elle, est décrite par certains voyageurs comme William Ellis, comme étant inférieure aux hommes. Néanmoins nous savons aujourd'hui qu'il existait des différences entre les femmes chefs et les femmes du peuple. On sait que dans l'ancienne société tahitienne il pouvait y avoir des grandes femmes très hautement valorisées, respectées et aussi sacrées que les hommes de haut rang. Ainsi, à Tonga et à Tahiti, plus le rang de la femme était élevé, plus elle bénéficiait de prestige et de considération.

Chacune de ces sociétés avaient aussi un idéal masculin, et la virilité était représentée par la force physique, elle même étant censée provenir des ancêtres. Mais à Tonga et à Tahiti, les hommes qui avaient un rang plus élevé que les autres, étaient considérés comme plus masculins, plus virils que les roturiers. Tous les hommes étaient considérés comme masculins même les roturiers mais il y avait en quelque sorte des degrés de virilité au sein de ces sociétés et l'idéal de la masculinité se trouvait accompli en haut de l'échelle sociale.

Les rapports entre hommes et femmes ne permettent pas à eux seuls de justifier la présence des hommes efféminés. Nous sommes face à des sociétés où le statut social de l'individu dépend du système de rang, celui-ci recoupant et transcendant la dichotomie des sexes. Il se peut donc qu'à un certain niveau de la société, la séparation entre le masculin et le féminin soit plus malléable que dans les hautes sphères du pouvoir. Ce qui paraît assez clair, en tout cas c'est que les rapports de sexes ne sont pas conçus en termes d'opposition irréductible. Ainsi les femmes tahitiennes, on l'a vu, pouvaient par exemple accompagner les hommes à la guerre, dans

des expéditions maritimes périlleuses ou des voyages difficiles (Oliver, 1970 : 598). Par ailleurs, la transgression était institutionnalisée en quelque sorte, chez les *ariori*: en effet, quand les arioi (femmes et hommes) mimaient les fonctions féminines de la reproduction, les hommes se travestissaient en femmes.

Les rapports entre hommes et femmes à Tahiti et Tonga ont sans nul doute changé depuis la découverte de ces sociétés et les bouleversements qui ont suivi. Pourtant la figure de l'homme-femme n'a pas disparu, comme nous allons le voir maintenant.

TROISIEME PARTIE

NOUVELLES FIGURES

DU

« TROISIEME SEXE »

EN POLYNESIE

CHAPITRE 6

FAKALEITI ET RAERAE, UNE NOUVELLE IMAGE DE « L'EFFEMINE »

Cette partie sera consacrée à l'étude du *raerae* tahitien. Dans la mesure où un terrain anthropologique était impossible à réaliser à Tahiti même, j'ai choisi de faire une enquête de terrain en France, auprès des *raerae* qui ont quitté Tahiti. Néanmoins, la comparaison entre Tonga et Tahiti sera poursuivie dans cette partie. Il existe des données récentes sur les « efféminés » contemporains à Tonga, les *fakaleiti*, avec notamment les travaux d'anthropologues comme K. James ou N. Besnier. Cependant il faut se rappeler que l'étude de « l'efféminé » à Tonga, le *fakaleiti*, est utilisée comme contrepoint, permettant de mieux cerner la personne du *raerae* tahitien.

Jusqu'à présent je n'ai utilisé que l'expression de « troisième sexe » et celle d'homme-femme pour qualifier les hommes qui transgressent la frontière des sexes et qui « deviennent » des femmes. Mais à Tahiti et à Tonga, les *fakaleiti* et les *raerae* sont souvent désignés – par leurs compatriotes ou par les anthropologues – par l'adjectif « efféminé ». Un efféminé désigne généralement un individu masculin qui s'applique à ressembler à une femme, souvent en exagérant les traits et les attitudes caractéristiques du sexe féminin. Néanmoins nous verrons que les *raerae* ne se reconnaissent pas dans cette identité d'efféminé.

1- LE FAKALEITIA TONGA

A- Du *fakafefine* au *fakaleiti*

Dans la société traditionnelle tongienne, le *fakafefine* était défini par sa préférence pour les occupations, les habitudes et les habillements féminins. Les *fakafefine* étaient respectés et appréciés dans leur société. Rappelons le point de vue de Kerry James sur l'identité de ce personnage : « leur excellence dans la production d'articles matériels qui se trouvent fréquemment dans les échanges rituels leur donne une identité féminine » (James, 1994 : 44). Pour K. James, les Tongiens n'ont jamais appréhendé le *fakafefine* comme un individu à part avec un statut liminal ou « betwix and between ». Aujourd'hui, dans la société tongienne moderne, on rencontre encore des *fakafefine* qui apparaissent sous les traits de femmes souvent – mais pas toujours – massives, habillées « à la tongienne »¹.

Cependant, il existe depuis quelques dizaines d'années, une nouvelle figure de « l'efféminé » à Tonga : le *fakaleiti*. Le terme de *fakaleiti* est la version tongienne du terme anglais *lady*. Les Tongiens s'en servent pour désigner un homme qui se comporte comme une femme mais dans le sens d'« efféminé ». Selon Kerry James qui a travaillé avec les *fakaleiti*, il semblerait que ce terme soit apparu vers 1950 à Nuku'alofa, capitale de Tonga, lieu de toutes les innovations (James, 1994 : 48). Un *fakaleiti* déclarait en 1992 à l'auteur : « *fakaleiti is the modern term for modern [effeminate] people* » (Ibidem : 49). Les *fakaleiti* d'aujourd'hui travaillent le plus souvent dans le domaine du tertiaire et en particulier dans le tourisme, l'hôtellerie ou le monde artistique. Cependant ils peuvent aussi occuper des emplois de femmes de ménage, travailler dans des salons de beauté ou même être chauffeurs de taxi².

Depuis quelques années, les *fakaleiti* sont devenus plus nombreux et plus visibles à Nuku'alofa. Pour certains Tongiens, l'augmentation des *fakaleiti* dans les villes est due en partie au contact avec la culture occidentale et avec les mœurs sexuelles des Occidentaux. L'homosexualité serait devenue une part importante du stéréotype du *fakaleiti* dans la société tongienne. Aujourd'hui à Tonga, les activités homosexuelles des *fakaleiti* sont généralement condamnées et Kerry James note par ailleurs une forte homophobie de la part des hommes : certains *fakaleiti* sont persécutés et victimes de violences de la part des hommes (James, 1994 : 58). Par ailleurs, les lois tongiennes prohibent les relations sexuelles entre hommes. Selon Kerry

¹ C'est-à-dire avec une jupe longue (ou un paréo) et un long tee-shirt.

² Dans la société tongienne actuelle, le secteur de l'agriculture rassemble environ la moitié de la population. Dans ce domaine, le travail des hommes et des femmes est strictement séparé ce qui n'est pas le cas, comme on le sait, dans le secteur tertiaire en plein développement aujourd'hui.

James, la majorité des *fakaleiti* ne s'engageraient pas dans des rapports sexuels avec les hommes, néanmoins les jeunes hommes avouent fréquenter les *fakaleiti* lorsque les filles ne sont pas disponibles et ils disent utiliser le *fakaleiti* comme une femme (James, 1994 : 56). Par ailleurs les *fakaleiti* estiment ne pas être homosexuels puisque dans leurs rapports avec les hommes ils se conçoivent comme des femmes (Ibidem). Notons aussi qu'aujourd'hui à Tonga, avoir une relation durable avec un *fakaleiti* est pour un homme non seulement indésirable mais aussi socialement condamnable.

Pour expliquer le problème du commerce sexuel, K. James rapporte qu'il y aurait à Tonga des différences de classe au sein des *fakaleiti* : certains occupant des places de choix dans la société et d'autres se livrant à la prostitution. Elle remarque aussi des différences dans le niveau de vie selon l'île : les *fakaleiti* de Nuku'alofa, la capitale, sont mieux habillés, plus « glamour », mieux maquillés et ont une meilleure santé que ceux par exemple de Neiafu, ville principale de Vava'u (une île de l'archipel). Ces derniers sont décrits par K. James comme des gens pauvres, mal habillés, ayant une tendance à l'obésité.

Il semble que les *fakafefine*, ou efféminés « traditionnels », soient aujourd'hui en nombre très restreint par rapport aux *fakaleiti*. Pour qualifier les discontinuités entre l'attitude des *fakaleiti* et celle des *fakafefine*, James parle d'une « *structural transformation of the older tradition* » (1994 : 39). Le personnage de « l'efféminé » à Tonga est une figure ancienne et le *fakaleiti* se greffe sur cette image d'un passé lointain. Mais cette nouvelle forme de transgression des sexes que représente le *fakaleiti* n'est pas tout à fait la même que celle véhiculée par le *fakafefine*. Autrefois, les *fakafefine* étaient définis par leur habileté à effectuer le travail des femmes. Rappelons que le *fakafefine* n'était pas censé avoir des rapports avec les hommes, du moins il n'était pas défini par ça, et il pouvait être battu si on découvrait quelques activités sexuelles de ce type. Contrairement aux *fakafefine*, les *fakaleiti* n'ont pas vraiment d'activités qui soient exclusivement réservées aux femmes ni en rapport avec les seules activités féminines. Selon K. James, les activités des *fakaleiti* varient d'un individu à l'autre, certains préférant travailler dans le domaine de l'hôtellerie, d'autres dans le monde du spectacle. Quelques *fakaleiti* sont ainsi attirés par le style des « Drag Queens » occidentaux (James, 1994 : 51). Cependant, d'une manière générale, les *fakaleiti* cherchent à créer un type exagéré de féminité mais il s'agit toujours d'une féminité associée à celle des travestis occidentaux : ils sont très maquillés, ont des talons hauts, portent des vêtements extravagants ou très voyants. La femme qu'ils imitent est la femme occidentale et non la femme tongienne – ce qui est le cas pour les *fakafefine*. Il y a donc une transformation de l'efféminé traditionnel : les références ont changé, le nouvel efféminé se tourne vers le monde occidental pour forger son identité.

B- Une crise de l'identité masculine ?

L'ethnologue Niko Besnier envisage le *fakaleiti* en rapport à la relation entre un frère et sa sœur. A Tonga, le frère est censé défendre l'honneur de sa sœur mais le *fakaleiti* ne bénéficie pas de cette protection (Besnier, 1994 : 301). En effet, bien qu'il se considère comme une femme, le *fakaleiti* n'en est pas une et n'est donc pas regardé par ses frères comme une sœur. Par ailleurs, on l'a vu, la moitié à peu près des *fakaleiti* est engagée dans la prostitution, autrement dit dans des activités sexuelles à la fois « affichées » (par les *fakaleiti* eux-mêmes) et réprouvées par le reste de la société. Les hommes tongiens utilisent le *fakaleiti* de la même manière qu'ils utilisent les prostituées (*fokisi*) : ce sont des objets manipulables et exploitables pour le plaisir. Le *fakaleiti* a des activités sexuelles connues, il expose une féminité exagérée et s'investit dans un rôle de séduction. Or dans la société tongienne, la relation frère/sœur est marquée par un fort tabou : toute allusion sexuelle entre un frère et une sœur est formellement interdite. Les activités du *fakaleiti* le mettent donc d'office en dehors de cette relation. Or, la relation de germanité de sexe opposé structure un nombre élevé de relations sociales, dans la parenté mais aussi hors d'elle, entre les groupes locaux par exemple.

Les *fakaleiti* sont fréquemment la cible des violences des hommes, surtout lorsqu'ils sont en état d'ébriété¹. Le respect entre sœur et *fakaleiti* n'est pas appliqué car ce dernier n'est pas considéré comme féminin et ne se comporte pas comme une sœur devrait le faire. Néanmoins pour Kerry James cela ne peut totalement justifier les violences physiques contre les *fakaleiti*. Car un frère ne protégera pas nécessairement sa sœur si celle-ci montre sans arrêt une attitude immorale pour des mœurs faciles (K. James, 1994 : 54).

En référence à l'hypothèse de Robert Lévy sur la place et le rôle du *māhū*, Kerry James est contre l'idée que le *fakafefine* ou le *fakaleiti* constitueraient des images négatives de la masculinité. Pourtant Helen Morton mentionne le fait qu'à Tonga aujourd'hui, le terme de *fakaleiti* est utilisé de manière moqueuse pour qualifier un jeune garçon chétif, faible et qui ne montre pas des traits de virilité, la masculinité étant, encore aujourd'hui, définie en terme de force et de courage (Morton, 1996 : 111).

¹ L'alcoolisme est en forte augmentation dans la capitale Nuku'alofa, le seul vrai centre urbain de l'archipel.

Kerry James fait le constat qu'aujourd'hui à Tonga, les représentations de la masculinité/virilité ont subi de profonds changements. Plusieurs raisons sont avancées par l'auteur : l'arrêt de la guerre et avec elle la disparition des prouesses dans les combats traditionnels, la relative dévalorisation du jardinage, l'abandon progressif des anciennes cérémonies comme « les premiers fruits » (K. James, 1983 : 241). Une part importante de ce qui, autrefois, valorisait l'homme en tant qu'individu viril est déprécié, voire a disparu, dans la société tongienne moderne. Pour les gens vivant en ville, de nouvelles formes de richesse sont apparues, le statut de l'individu est désormais basé sur la réussite¹. Toujours selon K. James, dans les centres urbains, les hommes ont moins de repères pour se sentir masculin, l'idéal masculin est devenu plus difficile à atteindre. Tous les anciens critères sur lesquels étaient basée la masculinité, comme la pêche, le courage, les combats, la qualité des produits agricoles, ont tendance à disparaître. En ville, le phénomène des « femmes battues » s'est d'ailleurs particulièrement développé.

Par ailleurs, on observe depuis quelques années, une forte immigration des hommes adultes, les pères et les frères aînés, c'est-à-dire précisément ceux qui pourraient représenter des modèles de masculinité. Ainsi, l'absence fréquente des hommes dans la force de l'âge, contribue à augmenter le nombre de jeunes tongiens « mal adaptés à la vie sociale, sans confiance, peu prêts à prendre des responsabilités à la tête de la famille » (James, 1994 : 64). Un grand nombre de garçons se montrent incertains quant à leur succès dans la compétition pour la masculinité. Pour Kerry James, il existe, aujourd'hui, à Tonga, une véritable « crise » de la reproduction de la masculinité : les hommes n'ont pas une perception nette de leur rôle et leur identification de genre se fait mal.

Parallèlement, K. James observe que le rôle des femmes n'a pas changé, notamment en tant que sœur : leur statut est resté quasiment identique. Dans la société traditionnelle, l'idéal féminin était celui de la beauté et de la fertilité et c'est toujours le cas à Tonga aujourd'hui². Ainsi les critères de l'identité féminine ont peu changé et ils restent plus faciles à atteindre, par rapport à ceux des hommes. Par ailleurs, le rôle social de la femme est renforcé par les nouvelles perspectives d'emplois (éducation, santé) qui s'offrent à elles. Toujours selon K. James, beaucoup de jeunes gens ne supportent plus les traitements qu'ils subissent dans leur éducation : les garçons sont élevés de manière très dure. En revanche, les *fakaleiti* seraient élevés non pas comme des filles mais de manière beaucoup moins dure que les garçons. Il est donc fort possible

¹ Pour les gens de la campagne, le rôle du père cultivateur est encore bien présent.

² Une femme « belle » est une femme qui a donné le jour à beaucoup d'enfants. Aujourd'hui, la moyenne des enfants pour une femme, à Tonga, est de quatre.

que les femmes en tant que mère jouent aussi un rôle dans l'accroissement des *fakaleiti* : c'est du moins ce que pense la majorité des hommes interrogés par l'auteur (James, 1994 : 62).

A partir de ce constat, effacement des repères pour les hommes qui habitent en ville et stabilité du statut de la femme en général, Kerry James pose une hypothèse qui expliquerait la présence des *fakaleiti* dans la société tongienne et leur augmentation. Au sein d'une plus grande confusion des genres et des repères, le *fakaleiti* fournirait une « alternative viable de l'identité [masculine] » (James, 1994 : 64). Par crainte de ne pas réussir dans le monde des hommes, les jeunes garçons trouveraient dans le statut « d'efféminé » une autre alternative identitaire : ni homme, ni femme, mais hommes imitant la femme.

Cette hypothèse mérite d'être prise en considération en regard du rôle tenu par le *fakaleiti* dans les rapports entre hommes et femmes. Ce rôle est en effet celui d'intermédiaire, mais simultanément les *fakaleiti* renouvèlent l'image de ces rapports. Dans des spectacles très courus qu'ils donnent, les *fakaleiti* ont l'habitude de parodier les hommes tongiens, et ils sont les seuls à pouvoir le faire : ils les décrivent comme des amants maladroits, des maris inutiles qui ne voient pas ce qui se passe chez eux. Les *fakaleiti* opposent aussi les relations de genre traditionnelles à celles plus modernes véhiculées par l'Occident. Dans leur parodie de l'homme tongien « macho » et violent, ils valorisent l'homme européen, amant accompli à la fois pour le *fakaleiti* et pour les femmes car l'europpéen n'abuse pas d'eux. Les *fakaleiti* apparaissent ainsi comme des médiateurs entre deux identités culturelles. Ils renvoient aux hommes tongiens une image qui pose question non seulement au plan de l'identité sexuelle mais aussi à celui de l'identité culturelle.

D'autres hypothèses ont été proposées sur la présence des hommes « efféminés ». Par exemple, Bradd Shore s'éloigne quelque peu des conceptions de Kerry James et se rapproche de celle de Robert Lévy, à propos du *fa'afafine* à Samoa. Selon lui le *fa'afafine* représente un genre distinct car il n'est confondu ni avec les hommes ni avec les femmes : « *Transvestites serve to demonstrate what male gender attributes should be by a presentation of failure, a powerful lesson by distortion or contrast* » (Shore, 1981 : 29). Ainsi le *fa'afafine* à Samoa représenterait « troisième sexe » et simultanément un modèle négatif pour les hommes.

Pour J-M. Mageo qui a également travaillé à Samoa, le *fa'afafine*, fournirait une image négative non seulement de la masculinité mais aussi de la féminité. Selon J-M. Mageo, le *fa'afafine* aurait des activités féminines mais représenterait un « troisième genre » intercalé entre les deux autres (Mageo, 1992 : 143). Le rôle du *fa'afafine* aujourd'hui servirait de stratagème culturel nouveau pour adapter le rôle des femmes à la modernité : « *the tranvestite's current role*

represents a novel cultural stratagem for assisting real girls to play idealized role. [...] They also make girls' modern sex roles more elastic » (Ibidem: 444).

Au vu de ces hypothèses, on peut voir que même si « l'efféminé » est rangé dans une « troisième » catégorie – ni homme, ni femme – sa place et son rôle sont toujours interprétés en rapport aux deux pôles constitués par les hommes et les femmes. Cet individu qui est souvent dit « liminal » n'aurait pas d'existence en dehors de la référence à l'un des deux genres masculin ou féminin. Ces individus se sont construits une identité ni complètement féminine ni complètement masculine mais c'est toujours par rapport à l'un des sexes qu'ils se placent. Notons cependant que ces articles ne donnent pas, ou peu, le point de vue des individus concernés, le *fakaleiti* à Tonga ou encore le *fa'afafine* à Samoa. C'est ce que je vais dès à présent m'attacher à saisir avec les *raerae* tahitiens rencontrés en France. On commencera cependant par donner quelques informations sur le *raerae* dans sa société – Tahiti – celle qui l'a vu « devenir » *raerae*. Comme je l'ai déjà précisé en introduction, par respect pour les personnes rencontrées, j'utiliserai le terme de *raerae* sous sa forme féminine lorsqu'il s'agira de commenter les récits et la vie de ces personnes. Il s'agira donc de « la » *raerae*. De même j'utiliserai le pronom féminin « elle(s) » pour parler de ces personnes, hommes biologiques qui décident de devenir femmes.

2- TAHITI, LE PHENOMENE *RAERAE*

A Tahiti, on trouve, comme à Tonga, le même type de changement d'appellation pour désigner les efféminés. En 1960, Robert Lévy identifie le néologisme *raerae* à Tahiti dont il donne la définition suivante : individus qui « s'habillent et agissent comme des femmes, qui n'ont pas d'activités typiquement féminines et qui s'engagent dans les préférences homosexuelles mais qui ne sont pas nécessairement des *māhū* » (Lévy, 1971 : 15). Selon Robert Lévy, ce nouveau terme de *raerae* pour définir les hommes efféminés, n'a cours, à l'époque, qu'à Papeete. Bengt Danielsson parle de cette catégorie spéciale des *raerae* en y introduisant la dimension sexuelle : « le phénomène de la prostitution homosexuelle occidentale a rapidement submergé le style du travesti *māhū* » ; il parle « d'occidentalisation des coutumes sexuelles tahitiennes » (Danielsson, 1978 : 11). D'après Laure-Hina Grépin « la nouvelle catégorie [des *raerae*] serait caractérisée par l'apparition d'une dimension sexuelle et de son commerce ; ce

nouveau genre d'efféminé serait dévalorisé alors que les rôles des efféminés traditionnels [les *māhū*] conserveraient leur place » (Grépin, 2001 : 199). Pour résumer les points de vue, les *raerae* diffèreraient des anciens *māhū* de part leurs activités qui ne seraient pas spécialement féminines mais aussi, et surtout, de part leurs activités sexuelles (homosexuelles), devenues un commerce à Tahiti avec la prostitution. On retrouve donc une transformation de la figure de l'efféminé assez analogue à ce que nous avons vu à Tonga.

Lors de l'année consacrée à ma maîtrise j'ai été amenée à rencontrer des Tahitiens vivant en France, à Aix-en-Provence ou à Toulon, étudiants, danseurs ou autres. Afin d'approfondir la compréhension des différences qu'il existe entre le *māhū* et le *raerae*, je me suis à nouveau adressée à ces Tahitiens de France. Comme on va le voir, leurs idées sur la question des différences entre un *māhū* et un *raerae* sont assez floues. D'autre part, j'ai interrogé des *raerae* tahitiens vivant en France afin d'avoir leur propre point de vue sur la question.

A- *māhū* et *raerae* : le point de vue des Tahitiens vivant en France

Isabelle, 24 ans, étudiante en anglais à Aix-en-Provence, me donne son avis sur ce qui différencie les *māhū* et les *raerae* :

« Pour moi un raerae c'est...peut être un travesti, un homme qui s'habille en femme mais c'est pas un transsexuel, c'est ceux qui sont efféminés. Les māhūs étaient plus des hommes efféminés mais ils ont dû évoluer vers les raerae qui, aujourd'hui, draguent les hommes ». Consciente de la réponse un peu confuse qu'elle me donne, Isabelle essaie de mieux me faire comprendre la différence entre *māhū* et *raerae* :

« En fait, pour moi les māhū s'habillent comme des femmes, se maquillent comme elles mais sans plus. Il y a la dimension sexuelle qui est arrivée après avec les raerae ». Encore peu satisfaite de sa réponse elle rajoute : *« je pense que les māhū c'était autrefois et les raerae je les vois plus en femme alors que les māhū on voyait que c'était des hommes... »*

Cette jeune femme a eu du mal à me montrer les différences qu'il y avait entre ces deux catégories que sont le *māhū* et le *raerae*, hésitant tour à tour entre des différences d'ordre esthétique et des différences d'ordre sexuel. Cependant elle paraît s'accorder avec l'opinion générale véhiculée par des observateurs extérieurs, qu'ils soient des voyageurs ou des ethnologues, selon laquelle la catégorie des *raerae* est en partie fondée sur l'activité sexuelle, alors que ce n'est pas le cas des *māhū*.

Laiza est aussi étudiante à Aix-en-Provence et compte un *raerae* dans sa famille.

« Le *raerae* c'est pour désigner un travesti et la signification tahitienne de *māhū* c'était « faible » ou quelque chose comme ça. En fait quand deux *raerae* restent ensemble ce sont des *māhū*. Un *raerae* c'est quelqu'un qui reste avec un homme. Au début les *raerae* se travestissent puis après ils se stabilisent et restent avec un autre *raerae* et ils deviennent *māhū* »

Cette jeune femme a un *raerae* dans sa famille mais elle semble suggérer que les *raerae* hésitent sur leur identité avant de rentrer dans la catégorie stable du *māhū*. Cette catégorie de *māhū* est jugée comme ancienne et donc culturellement acceptable, c'est aux jeunes de choisir leur identité sexuelle et de rentrer ou non dans cette catégorie. Le couple véhicule une image de stabilité et une fois que deux individus forment un couple, peu importe leur sexe apparent, ils sont acceptés. Ainsi selon Laiza, les *raerae* sont acceptés s'ils deviennent des *māhū*.

Lors d'un bal tahitien organisé à Toulon, j'ai eu l'occasion de rencontrer une marquisienne, Monique, qui habitait en France depuis longtemps :

« Les *māhū* et les *raerae* sont différents car ce sont les *māhū* qui sont plus femmes et ce depuis le début de leur vie, ils font les tâches des femmes. Alors que les *raerae* c'est un choix pour eux, un jour ça leur prend de s'habiller en femme pour gagner de l'argent ».

Face à ces trois types d'explications différentes il semble que pour les Tahitiens, du moins ceux qui vivent en France, la distinction entre *māhū* et *raerae* ne soit pas claire. D'une part il apparaît que le *raerae* représente un phénomène récent, lié à la modernité et à l'occidentalisation alors que le *māhū* serait présent depuis longtemps à Tahiti. Par ailleurs, ce phénomène du *raerae* serait basé sur une sexualité visible. D'autre part, pour les Tahitiens de France, le *māhū* est une personne qui se sent femme depuis l'origine, ce qui ne serait pas le cas du *raerae*. Pour finir, il y a l'idée que l'entrée du *raerae* dans la catégorie socialement reconnue du *māhū* permettrait la « stabilisation », la normalisation de l'identité *raerae*.

Je vais maintenant avoir recours aux entretiens que j'ai eus avec les *raerae* de Paris entre les mois d'avril et juin 2002¹. On va voir que les points de vue sur les *raerae* et d'abord sur ce qui les différencie des *māhū* divergent de ceux des Tahitiens de France.

¹ Les prénoms des personnes citées dans cette recherche ont été modifiés selon leur souhait afin de préserver leur anonymat.

B- m^āhū et raerae : le point de vue des raerae

Mareva est une *raerae*, elle a 30 ans et habite Paris depuis bientôt 8 ans :

« Un raerae c'est quelqu'un qui assume sa vie en femme 24h/24h, qui s'habille en femme et qui se rapproche plus de la femme au niveau physique. Un m^āhū c'est quelqu'un qui se laisse pousser la barbe par exemple, qui s'habille en garçon et qui va avoir des gestes efféminés. Il y a une hiérarchie entre m^āhū et raerae, à mon époque on ne se fréquentait pas, les raerae ont été plus loin que les m^āhū, on s'est féminisé, on s'habille en femme. Nous, on ne se déguise pas, on n'est pas au cirque ! ».

Mareva parle d'une hiérarchie sur l'échelle de la féminisation. Selon elle, les *raerae* seraient beaucoup plus féminins que les *m^āhū*. Il y aurait donc des degrés de féminisation et les *raerae* seraient allés plus loin que les *m^āhū*, franchissant un nombre plus important d'étapes.

Pour Erika, *raerae*, qui est en France depuis un an, il existe à Tahiti, des rivalités entre les *raerae* et les *m^āhū* :

« Les m^āhū arrivent à travailler plus facilement parce que même s'ils sont efféminés, ils restent masculins, ils travaillent souvent dans l'hôtellerie. Les raerae ont plus de mal car elles veulent garder les cheveux longs par exemple et donc elles n'ont plus d'autre choix que la prostitution. Moi je devais travailler dans un hôtel, avec mon apparence féminine, ils m'acceptaient comme ça, avec les cheveux longs et ma poitrine. Mais il a fallu qu'un m^āhū fasse un scandale pour que je sois refusée. Alors qu'au départ l'hôtel m'acceptait en tant que raerae. Les m^āhū sont très jaloux de nous. Une raerae opérée aura plus de facilité à trouver un travail »

Ainsi les *m^āhū* sont des « efféminés » mais ils conservent une identité masculine, au moins durant leur vie de tous les jours. Les *m^āhū* sont donc considérés comme des hommes, avec des manières féminines. En ce qui concerne l'identité *raerae*, ces premiers entretiens sont connotés par une certaine ambivalence. Soit le *raerae* est devenue une femme, c'est-à-dire qu'il a réussi à avoir une apparence féminine et est identifié comme une femme par les Tahitiens et dans ce cas là il est accepté. Soit le *raerae* n'a pas encore tout à fait cette apparence féminine mais il se distingue néanmoins du *m^āhū*, il n'est donc pas identifié comme étant complètement un homme ni complètement une femme. Cette ambivalence dans son identification entraîne son rejet du monde du travail à Tahiti.

Loaina, *raerae*, a 24 ans et vient de Tahiti, elle est arrivée à Paris en 1996 :

« *Pour moi un raerae serait plutôt un transsexuel. La définition du māhū ça a toujours été, pour moi...un homme avec des manières efféminées. Donc le māhū selon moi, va plus se rapprocher des travestis, du gay et le raerae, mais moi je dis la raerae, est un homme à apparence féminine. En fait, disons que le māhū accepte plus sa masculinité que le raerae. Le raerae sera toujours en femme, habillé, coiffé, maquillé nuit et jour comme une femme alors que le mahū non* ».

Loaina s'arrête, rit un moment, veut reprendre sa phrase, hésite et continue en riant :

« *En fait les māhū...c'est comme les travestis, ils s'habillent en femme pour les cabarets, après ils redeviennent des garçons...ils se déguisent en fait alors que pour moi un raerae ne se déguise pas, il vit comme une femme* ».

Une autre *raerae* confirme cette différence :

« *Pour moi un raerae c'est un transsexuel, il est tout le temps en femme que ce soit pour aller faire les courses ou aller à la banque, il ne se déguise pas. Le travesti c'est quelqu'un qui s'habille en femme pour trouver de l'argent, il y a beaucoup d'artifices chez eux pour avoir l'air d'être une femme* ».

On comprend donc que les différences entre un *māhū* et un *raerae* ne sont pas les mêmes pour les Tahitiens et pour les *raerae* eux-mêmes. Pour les Tahitiens interrogés sur le sol français, la différence entre les deux individus est autre : les *māhū* sont mieux perçus car dans le phénomène *raerae* il y a une dimension sexuelle et un commerce de cette sexualité. Pour les *raerae*, les *māhū* sont assimilés à des travestis, ce sont des hommes qui imitent partiellement les femmes et qui ne nient pas le fait d'être des hommes biologiques. Les *raerae* quant à eux se « vivent » comme des femmes en permanence ils se sentent « femme », sont « femme » tous les jours. Il y a donc une divergence fondamentale dans la manière dont est perçu le *raerae* par les Tahitiens et la manière dont les *raerae* eux-mêmes se définissent. Si les Tahitiens interrogés n'arrivent pas à bien expliquer les différences entre les *māhū* et les *raerae*, en revanche pour les *raerae* c'est évident : ils ne sont pas et ne peuvent être des *māhū*. Cette difficulté des Tahitiens à différencier précisément un *māhū* et un *raerae* cache sans doute un certain malaise vis à vis de ces « efféminés » modernes que sont les *raerae*.

C- Place du *raerae* dans le système de valeurs tahitien

Nous allons maintenant abandonner la comparaison entre les deux manières d'être, dites « efféminés » - celle, traditionnelle du *māhū* et celle, moderne, du *raerae* – pour concentrer notre attention sur le *raerae* et tenter de mieux cerner la place qui leur est faite et le statut qui leur est donné au sein de la société tahitienne. Je ferai part ici des réponses qui m'ont été données d'une part par les Tahitiens et d'autre part, par les *raerae* eux-mêmes, les uns et les autres vivant actuellement en France.

A propos de la place du *raerae* à Tahiti, Niko Besnier note que celle-ci serait fonction du contexte dans lequel l'individu se trouve. Ainsi, dans certains contextes comme les performances artistiques, « l'individu liminal est estimé et admiré alors que le monde de la politique lui est fermé » (Besnier, 1994 : 318). Selon N. Besnier, la personne liminale en Polynésie, autrement dit le *raerae* comme le *māhū*, peut avoir une certaine forme de prestige : on l'admire lors de ses performances de danse, activités qu'il pratique fréquemment pour les étrangers¹.

- *L'avis des Tahitiens vivant en France*

Monique, Marquisienne, donne son avis sur la place du *raerae* aux Marquises et à Tahiti : « Aux Marquises les familles acceptent cela mais il y a peu de *raerae* alors qu'à Tahiti il y en a beaucoup et ça donne une mauvaise image. En plus ce n'est que de l'argent facile. Mais je pense qu'en général les Tahitiens acceptent bien car ils sont tolérants ».

Une danseuse Tahitienne, rencontrée lors d'un bal tahitien à Toulon, donnait son avis sur les *raerae* à Tahiti² :

« Dans les familles c'est la honte d'avoir un *raerae*. Il y en a trop à Tahiti et puis il y a un côté pervers maintenant car c'est de la prostitution.. Les gens là-bas ils n'aiment pas trop les *raerae*, ils ont peur des maladies, des MST. Je pense qu'avant c'était plus accepté mais Tahiti c'est petit et là y'en a vraiment trop ».

Malgré cela, cette Tahitienne m'avoua que son ami actuel avait eu une relation avant elle avec un *raerae*. Elle ne paraissait pas vraiment choquée ni honteuse, peut être un peu jalouse car

¹ Il faut noter que lorsque Niko Besnier parle du prestige de l'individu liminal, on ne sait pas très bien s'il s'agit du *māhū* ou du *raerae*.

² Ce bal tahitien était organisé par une des deux associations tahitiennes rencontrées lors de mon année de maîtrise : l'association Tamarii N'Ganaïa. Le bal eut lieu le 27 avril 2002.

ce *raerae* était, selon elle, très belle. La relative tolérance des Tahitiens vis-à-vis des *raerae*, j'ai pu en prendre conscience lors de ce bal tahitien à Toulon où j'ai rencontré cette jeune femme. Plusieurs *raerae* étaient invités, tout le monde les connaissait et personne parmi les Tahitiens ne semblait être choqué de leur présence. Au contraire, beaucoup étant informés de ma recherche, voulaient m'aider à rencontrer ces personnes. Les *raerae* eux-mêmes étaient à l'aise parmi tout le monde, discutant à droite et à gauche. Néanmoins, les familles qui ont un *raerae* parmi leurs membres n'ont jamais voulu engager la conversation sur ce sujet.

Laiza, étudiante à Aix-en-Provence, connaît le milieu des *raerae* car son frère en fait partie. Elle m'expliqua qu'à Tahiti on voit des *raerae* partout, se promener dans la rue :

« Les mecs les embêtent en leur lançant des injures comme « sale pédé », mais ils s'en foutent. A Tahiti les raerae ont su quand même se faire une place, se faire respecter. Et puis c'est toujours agréable d'aller s'amuser avec des raerae, ils sont sympas, on peut trouver du réconfort auprès d'eux. Par exemple moi j'ai une tatie qui me raconte qu'elle fait toujours la fête avec les raerae, c'est des bonnes copines ».

La majorité des réponses que j'ai pu obtenir des Tahitiens confirme ce point de vue. Il semblerait que les *raerae* soient mieux acceptés par les femmes.

Isabelle connaît un *raerae*, c'était un ami à elle quand elle est partie en France faire ses études. Quand elle est revenue, il était devenu une femme :

« Avant c'était Mike, maintenant c'est Cristal...on dirait une femme ! Mais ça ne me dérange pas. Mais je sais que c'est pas bien vu dans les familles ; mon cousin et mon frère avaient passé deux mois avec lui pour le remettre dans le droit chemin, pour le refaire garçon. Ça avait plus ou moins marché mais pas longtemps ! Moi au début ça m'a fait drôle avec Mike mais maintenant on se parle comme des copines. C'est sa vie et si elle lui plait et bien tant mieux pour lui »

L'expression « le refaire garçon » employée par Isabelle montre bien l'ambiguïté des attitudes vis-à-vis du *raerae* dans la société tahitienne. Isabelle me confia aussi que son ami et ses frères étaient beaucoup moins tolérants envers les *raerae* ; selon eux un garçon doit rester un garçon et pas une fille ou « une moitié ». D'une part il y a, comme dans notre société, une conception dualiste de la division des sexes : on est soit un homme, soit une femme. Mais d'autre part, cette société admet que cet « idéal » peut aussi ne pas fonctionner tout le temps et pour tout le monde ; et elle tolère l'idée, enracinée dans l'histoire et la culture locale, qu'un individu peut ne pas se conformer à son sexe biologique. Mais il sera accepté à la condition de rentrer dans la

catégorie du *māhū*. La réponse d'Isabelle montre aussi que la situation du *raerae* tahitien est typiquement une situation d'interaction culturelle ; il est le témoignage vivant de la rencontre de deux cultures, la culture « locale », tahitienne et une culture plus « globale », occidentalisée. Le modèle occidental de la dualité des sexes est reprise par la société tahitienne mais cette dernière conserve néanmoins le modèle traditionnel du *māhū* et s'en sert au besoin de référence pour accepter le *raerae*.

Nous allons maintenant donner la parole aux *raerae* de France. A eux de nous dire ce qu'ils pensent de leur la place dans la société tahitienne.

- Les raerae à la recherche de leur image

L'idée selon laquelle les *raerae* seraient mieux acceptées par les femmes à Tahiti se retrouve dans les réponses des *raerae* eux-mêmes. Ainsi selon Mareva, *raerae* tahitienne vivant en France,

« Les femmes acceptent beaucoup les raerae mais contrairement aux hommes...enfin disons que les hommes acceptent les raerae pour obtenir quelque chose, dans un but sexuel. La journée ils ne nous abordent pas, dès fois ils nous embêtent mais le soir ils viennent nous voir ».

Mareva sera la seule des *raerae* interrogés à trouver que ceux-ci ont une place à part et sont respectés.

« Le raerae est très accepté à Tahiti. Moi j'ai travaillé dans la restauration là-bas pendant deux ans, je m'habillais en femme et j'avais même un chéquier au nom de Mademoiselle. Contrairement à la France c'est plus accepté car à Tahiti on n'est pas montré du doigt, on n'est pas agressé, on est accepté en tant que raerae. Là où je travaillais j'étais habillée en femme et j'étais reconnue en tant que femme. Mais il faut dire que j'avais vraiment l'apparence d'une femme ».

« J'ai 7 frères et 7 sœurs et ça se passe très bien mais c'est avec mes sœurs que je m'entendais le plus. Quand mes frères ont vu que j'étais un raerae ils ne me parlaient plus, on n'avait plus de complicité. Aujourd'hui ça va mieux, ils ont vu que je peux me débrouiller malgré ce que je suis devenue. Je ne suis pas rejetée par ma famille, j'ai même ma sœur qui vient tous les trois ans en voyage avec son mari et ses enfants et ça se passe très bien ».

Mareva fut aussi acceptée dans sa famille, elle n'a pas été rejetée et garde de bons contacts avec tous ses membres. Ceci explique peut être pourquoi elle pense que les *raerae* ont leur place dans la société tahitienne. Le parcours de tous les *raerae* n'est pas le même, surtout en

ce qui concerne les relations avec la famille, et leurs points de vue dépend étroitement de leur histoire personnelle.

Ainsi Loaina n'a pas le même avis que Mareva quant à l'acceptation des *raerae* à Tahiti :

« Les raerae ont beaucoup de mal à trouver une place à Tahiti, à s'insérer professionnellement car elles sont mal vues et on dit qu'elles sont incapables et qu'elles ne peuvent rien faire à part la pute et se droguer ».

Il semblerait aussi que les choses soient perçues différemment selon les « générations ». Ainsi, Diana, une « ancienne » – les plus jeunes ont autour de 20 ans – a 33 ans et est en France depuis bientôt 10 ans. Selon elle, les *raerae* de son époque à Tahiti ne sont plus les mêmes et elle parle de « nouvelle génération » pour qualifier les *raerae* d'aujourd'hui :

« La nouvelle génération, elles ont à peine 12/13 ans et elles se prostituent déjà. A mon époque il n'y avait pas cela, il n'y en avait pas autant. Maintenant tout ce qu'elles rêvent c'est d'avoir des seins et de gagner de l'argent, de devenir encore plus belle. A mon époque c'était mieux, moi j'ai fait plein de choses quand j'étais jeune, des élections, des concours, des photos. La nouvelle génération...c'est que de la prostitution, de l'argent. Elles sont belles et elles ne cherchent pas à faire autre chose. »

Le point de vue de Diana rejoint celui de certains Tahitiens interrogés et explique peut être le fait que les *raerae* ne sont pas forcément bien acceptés. La prostitution est associée aux *raerae* et cette image déplaît. Pourtant Diana pense aussi que pour la nouvelle génération c'est moins dur de se faire accepter :

« A mon époque dans le milieu tahitien c'était dur d'être raerae. Moi je suis une pure Tahitienne et c'était dur d'être accepté dans les familles. Pour la nouvelle génération, celles qui sont demies, je pense qu'elles sont plus facilement acceptées, elles sont belles en plus ».

Avec le cas des « demis », l'avis de cette *raerae* fait intervenir à nouveau les notions de modernité et d'identité culturelle. Mon travail sur l'identité culturelle auprès des Tahitiens de France m'a permis, lors de mon année de maîtrise, de comprendre que la notion de « demi » à Tahiti n'est plus une catégorie ethnique mais sociologique. Le « demi » à Tahiti est caractérisé par un style de vie européen, soutenu par des revenus salariaux et un niveau de vie relativement élevé. Les « demis » constituent un groupe différent des Polynésiens qui les considèrent, implicitement, comme des moitiés de Tahitien : moitié Tahitien, moitié occidental. Ainsi, la « nouvelle génération » dont parle Diana, est plus impliquée dans l'interaction avec l'Occident, sont les *raerae* qui font partie des deux mondes et qui sont ainsi plus acceptées. Il apparaît que la

catégorie des « demis » serait plus tolérante vis à vis des *raerae* que ne l'étaient les « purs Tahitiens » à l'époque dont parle Diana.

Mais chaque cas est particulier. Ainsi Laiza m'explique que Sarah, son petit frère *raerae* qui a maintenant 18 ans, a dû se battre pour se faire une place :

« A Tahiti il y a surtout la famille de mon père et c'est des guerriers, des sauvages. Si tu veux, mon père a été champion de boxe alors imaginer un fils raerae ce n'était pas possible. En plus dans le milieu de la boxe c'était la honte et l'humiliation pour lui. Mon petit frère il s'est battu pour s'affirmer, mon père l'attachait à un arbre, il lui coupait les cheveux. Mes oncles ont menacé Sarah de la frapper si elle ne changeait pas. Je me rappelle que mon père le tapait mais mon frère préférait encore mourir plutôt que de devenir un garçon. Et mon père a fini par accepter, mon frère s'est assumé tout seul et à 18 ans il est parti en France ».

Pour Loaina aussi, la situation familiale fut difficile et son acceptation en tant que *raerae* lente. Elle a aujourd'hui 24 ans et est arrivée en France en septembre 1996 ; pour le moment elle n'a pas l'intention de repartir à Tahiti. Elle raconte ainsi les années passées dans son pays avant de partir :

« Dès l'âge de huit ans j'avais déjà une apparence féminine mais je me disais que c'était passager. A 12 ans j'ai commencé à connaître des raerae qui étaient plus âgées et je me suis dit que je voulais être comme ça. Je me cachais pour m'habiller en femme mais ma mère elle se doutait à la fin qu'il y avait quelque chose et un jour je lui ai tout dit. J'ai dit que je voulais être une femme. Elle a très mal réagi mais étant donné que je travaillais bien à l'école ça calmait les choses ».

Le père de Loaina est décédé quand elle avait 5 ans et elle a été élevée par des parents nourriciers qui étaient eux-mêmes les parents nourriciers de sa mère. A Tahiti, le principe de l'adoption est courant au sein de la famille et dans le cas de Loaina, sa mère nourricière était la sœur de son grand-père maternel.

« On a dit du mal de moi, que j'étais la honte de la famille. Certains membres de la famille, surtout les frères de mon père, ont menacé de me frapper s'ils me voyaient en raerae. Y'en a même un qui a dit que je ne méritais pas le nom de famille que je portais, qui vient d'une famille assez importante, ça doit être à cause de ça. Pratiquement toute ma famille m'a rejeté mais moi j'étais comme ça. Ma mère, elle a voulu m'envoyer dans un camp de redressement et je suis allée pleurer chez mes parents nourriciers. Vers 12 ans quand j'ai tout avoué, ma mère était horrifiée et pour pas que je fréquente les raerae elle m'a envoyé à 600 km de Tahiti chez ma

grand-mère paternelle, à Rurutu. Là-bas c'est la tarodièrè c'est-à-dire la culture de taro et ma mère pensait qu'en portant des sacs de taro je redeviendrais le mec viril qu'elle voulait que je sois ! Mais ma grand-mère était très compréhensive et gentille et c'est là-bas que j'ai commencé à me laisser pousser les cheveux, je prenais les produits de beauté de ma grand-mère. Chez ma grand-mère je dirais que ça m'a plus aidée à être raerae que le contraire. Je suis restée un mois car comme je n'allais pas à l'école mon grand-père nourricier a envoyé les gendarmes me chercher ! Après c'est mon grand-père paternel qui s'est occupé de moi car ma mère ne voulait plus ».

Le grand-père paternel de Loaina travaille dans le milieu hospitalier et c'est avec lui qu'elle a pu avoir des conversations sérieuses et abouties sur ce qu'elle voulait être.

« Je suis restée trois ans chez lui, je voyais ma mère de temps en temps mais je ne voulais pas retourner vivre avec elle. Elle a changé, elle dit qu'elle accepte mais je sais qu'au fond d'elle elle ne l'accepte pas, elle me dit « quoi que tu fasses, tu seras toujours mon fils ». Pour être vraiment acceptée par la famille, je suis partie en France ».

Loaina garde contact avec sa famille, sa mère et son petit frère. Elle est repartie les voir trois semaines en décembre 2001 mais sa mère ne l'a jamais aidée :

« Je n'ai jamais eu un franc, même pas un franc pacifique et c'est pour ça que moi je ne lui donne pas un franc, même en étant dans la prostitution où je gagne assez bien. Je lui fais des cadeaux mais jamais de l'argent ».

Ainsi les personnes qui l'ont le plus soutenue ou du moins qui ne l'ont pas rejetée sont ses parents nourriciers, sa grand-mère de Rurutu et son grand-père paternel. Mais elle comprend les sentiments de sa mère, elle comprend que c'est difficile d'accepter que son fils soit une femme et qu'il se prostitue. La prostitution n'est évidemment pas, dans l'esprit des familles, l'idéal de vie dont elles rêvent pour leurs enfants.

En général, les *raerae* sont donc plus ou moins bien acceptées ou du moins tolérées à Tahiti même si beaucoup des Tahitiens rencontrés trouvent qu'ils/elles deviennent trop nombreux. Pour eux les *raerae* sont liés à la prostitution et il est fort probable que ce n'est pas l'image que ces Tahitiens veulent donner de leur pays¹. Il existe un grand nombre de concours de beauté pour *raerae* à Tahiti et ils attirent beaucoup de monde. Les Tahitiens admettent eux-mêmes que certaines *raerae* sont très belles et « qu'on dirait des femmes ». Ainsi les Tahitiens hésitent entre tolérance, acceptation ou refus de ces individus. Néanmoins il n'apparaît pas dans

¹ Evidemment, une partie de l'histoire du *raerae*, celle qui a trait à la prostitution à Tahiti, reste dans l'ombre et ne pourra être explorée qu'à condition de faire une recherche de terrain à Tahiti même.

les discours que les *raerae* aient un statut respecté comme pouvaient l'avoir les *māhū* dans l'ancienne société tahitienne. Le sentiment des *raerae* sur la question de leur place et de leur statut dans la société tahitienne est surtout fonction de l'histoire personnelle de chacun, de la manière dont eux-mêmes ont été perçus dans leur famille et leur entourage et dans leur vie sociale. Car avant d'être accepté par la société, il faut l'être par sa famille. Mais dans tous les cas, aucun *raerae* n'a l'impression d'être valorisé en tant que tel à Tahiti. On ne retrouve donc pas dans le discours des *raerae* sur leur vie à Tahiti, le prestige dont parlait N. Besnier (cf p : 90). Les *raerae* sont reconnus dans le milieu des spectacles de la nuit, mais dans la vie de tous les jours, le statut de *raerae* ne permet pas d'acquérir du prestige et même la simple reconnaissance de ce qu'elles sont ne va pas de soi.

Ainsi la place des *raerae* dans la société tahitienne est très ambivalente. A la fois rejetées et acceptées par leur famille, elles ont du mal à se faire une place dans la société. Le commerce sexuel au quel se livrent les *raerae*, est sûrement une des causes de la place liminale, incertaine, qu'elles occupent dans la société tahitienne.

Le nombre considérable de *raerae* depuis quelques années est souvent expliqué par les Tahitiens ou par les *raerae* eux-même par cette phrase : « c'est génétique » ou « chromosomique ». Ce n'est même plus une question de culture mais de biologie. C'est comme si le fait de rapporter cela à quelque chose que l'on ne peut pas contrôler permettait de se débarrasser d'une image un peu honteuse. Les Tahitiens appuient cette hypothèse sur le fait qu'il y a souvent un ou deux *raerae* par famille. Il ne s'agit plus alors d'identité ethnique ou culturelle mais d'identité de sexe biologique. Derrière ces réflexions il y a l'idée que l'identité *raerae* serait naturelle, biologique, comme s'il y avait quelque chose dans les gènes, quelque chose inscrit dans le corps des individus. Cette « distinction » naturelle justifierait alors le fait d'accepter les *raerae* car finalement si c'est inscrit dans leur corps, ce n'est donc pas leur faute et par conséquent, d'une certaine manière il faut les accepter. Reste que beaucoup de *raerae* quittent Tahiti pour la France. Nous allons maintenant tenter de découvrir les raisons et les objectifs de ce voyage, de ce log parcours, pour beaucoup semé d'embûches.

CHAPITRE 7

RAERAE EN FRANCE

1- DE TAHITI A LA FRANCE

A- L'association PASTT

Les *raerae* tahitiens que j'ai eu l'occasion de rencontrer à Paris faisaient partie d'une association, le PASTT, située dans le 10^{ème} arrondissement. Le PASTT c'est avant tout, la Prévention, l'Action, la Santé et le Travail pour les Transgenders (travestis et transsexuels). Il s'agit d'une association de transsexuels majoritairement féminins c'est-à-dire des hommes qui s'habillent en femmes, qui se conduisent comme des femmes, qui deviennent femmes. L'association PASTT est financée par le ministère de la santé à travers la DDASS (Direction Départementale des Affaires Sanitaires et Sociales). Lors de mes visites, une dizaine de personnes environ travaillaient à l'association et toutes ne sont pas transsexuelles même si, selon la présidente, « nous encourageons à embaucher des transgenres car nous sommes une association communautaire et identitaire ».

Cette association fut créée en 1992 afin de répondre, selon les termes de sa présidente, elle-même transgenre, « à la nécessité de faire une action de prévention du Sida auprès des transsexuels ». Elle précise ainsi que dans les années 1980, environ 70 à 80% des transsexuelles de Paris étaient des « travailleuses du sexe », autrement dit se livraient à la prostitution. Ensuite le PASTT s'est rendu compte qu'il fallait, en plus de la prévention, s'occuper globalement de la communauté des transsexuels, prendre en compte les problèmes de cette communauté. Ainsi depuis 1997, sept programmes ont été mis en place : prévention, accueil, action dans les prisons, insertion sociale, informations/formations, hébergement long séjour en appartement.

Mais une des premières activités du PASTT reste la prévention contre le Sida, la prévention des risques de contamination. Trois fois par semaine, une fois l'après-midi et deux fois la nuit, des membres qui travaillent à l'association vont au Bois de Boulogne en bus (celui de l'association) afin d'effectuer cette prévention : information des risques, distribution de

préservatifs. Mais l'association accomplit aussi des actions pour les transsexuels en prison, met en place un programme d'hébergement d'urgence pour les transsexuels atteints du Sida. Pour répondre aux attentes et besoins des transsexuels, une équipe pluridisciplinaire compose l'association : médecins, avocats, psychologues, assistantes sociales et agents de prévention. Par ailleurs, le PASTT emploie des transsexuels, soient par emploi jeune soit par contrat emploi solidarité (CES), afin de les aider à sortir de la prostitution.

C'est lors des préventions sur le lieu de prostitution des transsexuels que les *raerae* ont majoritairement connu le PASTT ou alors par d'autres *raerae*. Certains travaillent actuellement ou ont travaillé dans cette association, abandonnant ensuite la prostitution. En ce qui concerne la prostitution, la présidente de l'association m'avait prévenue :

« Ici les raerae se livrent à la prostitution et il faut éviter de parler de cet aspect, du commerce sexuel car pour elles ce n'est pas valorisant. Moi je préfère le terme de travail sexuel ou travailleuse du sexe car je trouve que celui de prostitution est assez discriminant et stigmatisant ».

Selon les *raerae* interrogés, la prostitution en arrivant en France est inévitable car en général le monde du travail leur est fermé. Néanmoins les *raerae* m'ont généralement parlé très librement de cet aspect de leur vie, qu'il soit passé ou actuel.

Mareva qui est en France depuis 8 ans, travaille à mi-temps au PASTT depuis 6 ans après avoir dû se prostituer quelques mois.

« Je savais que j'allais atterrir sur le trottoir, trouver un travail ici c'est pas possible. Avec l'association je me rends utile, ça m'a beaucoup aidée à sortir de ce milieu-là. Un jour le PASTT est venu faire de la prévention là où je travaillais et à cette époque ils cherchaient un chauffeur pour le bus de prévention. Heureusement j'avais mon permis. J'ai donc posé ma candidature, pendant 6 mois j'ai fait du bénévolat car il fallait que je montre que j'étais motivée, que je voulais ce travail. C'est un travail très lourd psychologiquement, on est amené à voir, à connaître, à assister des personnes. La politique de l'association c'est d'abord la prévention mais aussi orienter les personnes qui veulent faire des démarches pour le changement d'état civil par exemple ».

Mareva travaille aussi à la prison de Fleury-Mérogis depuis quatre ans où elle rencontre des transsexuels parmi les détenus. C'est la première transsexuelle qui effectue ce travail en Europe, elle rend visite aux transsexuels 1 fois par semaine. Mareva travaille aussi une fois par mois au centre de détention de Nantes où il y a aussi une forte concentration de transsexuels.

« J'ai du préparer cette démarche pendant deux ans et maintenant j'ai un permis professionnel qui me permet d'avoir accès au parloir d'avocat ainsi je peux aller à la prison quand je veux. Je fais ça à cause des conditions de vie des transsexuels en prison, ils ne sont mis ni chez les hommes ni chez les femmes, ils sont au quartier d'isolement c'est-à-dire qu'ils n'ont pas de promenade, c'est une salle grillagée. Seul le transsexuel opéré qui a fait le changement d'état civil est chez les femmes. Mon travail c'est de rendre visite, d'accélérer les procédures, de fournir des médicaments car en prison c'est très lent, j'apporte des certificats médicaux. »

Diana travaille aussi au PASTT depuis trois mois. Arrivée en France en 1992, elle a connu l'association par Mareva quand cette dernière était encore dans la prostitution :

« L'année dernière je travaillais dans une boîte de nuit et la présidente du PASTT connaissait bien la personne qui m'employait. J'ai donc fait ma demande au PASTT et ça fait trois mois que j'y travaille. Tu sais la prostitution...heureusement que j'ai le PASTT pour m'en sortir, sans ça qu'est ce que tu veux que je fasse d'autre ? Je travaille comme CES (contrat emploi solidarité), je suis responsable des préservatifs, des rentrées et des sorties. Déjà c'est bien d'avoir un travail et je l'aime bien. Je travaille trois à quatre fois par semaine. Je rencontre plein de personnes, de différents pays ». Ainsi le PASTT permet de sortir de la prostitution car les transsexuels qui n'ont pas changé d'état civil ont peu de chance de trouver un emploi.

Mais selon Mareva la prostitution est un cercle vicieux, *« on est habitué à un rythme de vie financier, l'argent peut faire plein de chose et on a du mal à accepter de gagner moins avec un travail stable. Celles qui sont jeunes et belles elles gagnent mon salaire en trois jours...il faut vraiment qu'il y ait une bonne cause pour qu'elles arrêtent ».*

Diana est du même avis : *« Les jeunes aujourd'hui elles ont très belles, elles ont beaucoup de qualités, elles passent pour des femmes et elles pourraient s'en sortir. C'est dommage qu'elles travaillent dans la prostitution, elles peuvent faire mieux. Elles ont tout devant elles, pourquoi tout gâcher dans la prostitution ? Moi si j'étais belle comme ça je n'aurais pas fait ça ».*

Loaina a 24 ans, a de longs cheveux blonds, une allure moderne et très féminine mais sans artifices. Cette jeune femme a souvent été citée en référence par d'autres *raerae* pour sa beauté et son apparence de femme. Elle fait partie d'une « nouvelle génération » de *raerae*, dont Diana parlait précédemment, celles qui sont arrivées plus jeunes en France, qui sont très

féminines malgré leur jeune âge mais une féminité qui semble naturelle. Loaina se prostitue encore malgré la possibilité, qu'elle avait obtenue, de travailler au PASTT.

« Je suis arrivée en 1996, j'ai connu le PASTT une semaine après grâce à une amie qui travaillait ici. Ensuite j'ai suivi une formation, un CES et j'ai travaillé à mi-temps. Ca m'a occupée car je n'avais pas de travail et je faisais rien. A Tahiti je me prostituais et en France j'avais pas d'autres alternatives. Ici il faut une apparence féminine et des papiers féminins sinon il faut trouver un employeur compréhensif. Quand j'ai travaillé au PASTT je continuais la prostitution comme ça je touchais pas à mon salaire, mais j'ai démissionné, il y a deux mois environ ».

Pour Loaina, la prostitution lui permet de gagner de l'argent plus vite qu'avec un autre travail car son but est d'économiser et de construire une maison à Tahiti et d'ouvrir un petit commerce.

« Je n'ai pas honte de ce que je fais mais c'est vrai que si on me le demande, je suis obligée de mentir. J'ai travaillé aussi dans un restaurant thaïlandais mais j'ai arrêté au bout d'un mois. Je voulais concilier ce travail et la prostitution et c'était trop fatigant ».

J'ai demandé à Loaina pourquoi elle n'était pas alors restée dans le restaurant et pourquoi elle n'avait pas plutôt abandonné la prostitution :

« Je me suis d'abord rendu compte que je préférerais être employeur plutôt qu'employée et il me fallait de l'argent pour ouvrir quelque chose à moi. J'avais pas mis d'argent de côté, donc je me suis laissée encore un an dans la prostitution pour économiser car il me faudra un travail normal, c'est mieux pour une femme ».

Pour les *raerae* qui travaillent au PASTT, cette association leur a permis de sortir de la prostitution. Pour les autres, c'est un lieu d'aide et d'informations, à la fois dans le domaine de la santé ou le domaine juridique. L'association permet d'avancer dans les démarches de féminisation et indiquant les marches à suivre mais ce n'est pas le but premier. L'objectif étant avant tout la prévention contre le Sida et l'aide aux transsexuelles. Notons par ailleurs que les *raerae* se prostituent aussi à Tahiti ou travaillent dans des bars, des boîtes de nuit. Elles peuvent aussi travailler dans l'hôtellerie ou la restauration mais c'est nettement plus rare. La majorité quitte très tôt l'école et les études et n'ont pas de diplômes. Trouver un travail est alors encore plus difficile. La France apparaît ainsi comme étant la solution à de nombreux problèmes.

B- La France : le rêve de l'accomplissement féminin

Lors de mon enquête quelques *raerae* m'ont affirmé qu'il y avait une communauté de transsexuelles tahitiennes relativement importante en France : entre 100 et 150 *raerae* dont la majorité se trouve à Paris. Mais cette augmentation est récente et concerne des *raerae* de plus en plus jeunes. Ainsi pour Mareva ou Diana qui sont en France depuis longtemps, lors de leurs arrivées respectives il y avait très peu de *raerae*. Aujourd'hui il y en a environ trois par mois qui arrivent en France et qui ont entre 18 et 25 ans. La solidarité entre *raerae* en France a souvent été évoquée, elle se développe sous la forme d'informations partagées, d'aide morale, de soutien.

Ainsi d'après Mareva,

« C'est important qu'on se voit car moi quand je suis arrivée à Paris je ne connaissais que quatre autres Tahitiennes et c'était très dur car elles avaient déjà leurs vies. Celles qui sont arrivées dernièrement ont beaucoup de chance car tout un réseau s'est mis en place. Quand il y en a une qui arrive, on la met en contact avec d'autres, on lui indique les hôtels les moins chers. On est très solidaires entre nous. Beaucoup plus parce qu'on est Tahitiennes ».

Les *raerae* qui arrivent en France se connaissent souvent déjà de Tahiti et arrivent ainsi en France avec des contacts. Elles se fréquentent souvent, et beaucoup cohabitent. C'est ainsi le cas de Loaina ou Erika qui vivent avec d'autres *raerae*. Lors de mes entretiens, j'ai ainsi été amenée à rencontrer plusieurs *raerae* qui partageaient des appartements dans le même immeuble, dans un quartier de la banlieue parisienne. Habiter à plusieurs c'est tout d'abord moins cher et cela permet aussi de ne pas se sentir seule en France. Cette solidarité entre *raerae* est aussi présente à Tahiti. Loaina parlait ainsi de « nouvelle famille » quand elle a commencé à fréquenter le milieu des *raerae* à Tahiti. Erika m'explique que là-bas les *raerae* les plus âgées prennent en charge les plus jeunes, leur apprennent à se tenir, à avoir les bons gestes, leur conseillent de prendre des hormones :

« Les jeunes qui quittent l'école vont s'installer dans le quartier du Piano bar, c'est le bar des raerae où il y a des spectacles. En France, on se connaît déjà plus ou moins car on a vécu avec une raerae plus âgée, on est ses filles en quelque sorte. Moi j'habite avec Teiva et Nathalie, on se connaissait avant mais on s'était perdues de vue et, à Paris, on a repris contact ».

La vie en France est généralement conçue comme un passage et la majorité des *raerae* rencontrés expriment le désir de rentrer chez elles quand elles seront plus âgées. Mais chaque personne a son histoire et ses raisons de quitter Tahiti, chaque cas est différent. La France est un rêve. Certaines comme Diana sont venues en France pour voir autre chose, pour quitter une situation qui n'avancait pas ou simplement pour trouver du travail. D'autres ont simplement suivi un homme, souvent marin.

Prenons le cas et le parcours de Mareva qui travaille au PASTT. Elle est née à Tahiti il y a 30 ans mais ses origines familiales se situent aux îles Australes. Mareva a grandi à Tahiti et, à 22 ans, elle a décidé de partir en France :

« Je n'étais pas du tout rejetée par ma famille mais le but de mon arrivée en France c'était pour faire toutes mes démarches de féminisation, faire des prothèses par exemple. Ce que j'ai retenu de mon parcours à Tahiti c'est qu'on n'est pas du tout informées des démarches à suivre, des hormones à prendre. Moi par exemple j'avais entendu parler du piano bar où vont toutes les raerae et j'ai commencé à sortir là-bas vers 16 ans...c'est un peu jeune. C'est comme ça que j'ai commencé à prendre des informations. Je peux pas dire que j'ai eu une enfance malheureuse mais ce qui n'était pas bien c'est que personne ne m'a informée pour que je commence plus tôt à prendre les traitements, j'ai du faire ça par moi-même et ça m'a un peu abîmé la santé. Vers 16 ans j'ai vu un médecin pour avoir des hormones mais j'ai appris en France que c'est pas comme ça que ça doit se passer. Il faut faire des examens et voir un spécialiste, on ne doit pas prendre n'importe quels produits comme ça. On n'est pas du tout pris en charge à Tahiti. C'est pour ça que je suis partie, car il n'y avait aucune information ».

« Quand je suis arrivée en France, une amie m'a hébergée pendant trois jours. Ensuite, je suis partie en Italie car je connaissais une Tahitienne là-bas et elle devait me trouver une place. J'y suis restée une semaine car je n'ai pas trouvé cette personne et je ne savais pas quoi faire...c'était très dur. Je suis rentrée en France et j'ai frappé à la porte de mon amie qui m'avait hébergé la première fois. Elle m'a aidée pendant trois mois et c'est comme ça que petit à petit j'ai fait ma place à Paris et que j'ai connu la prostitution. Après j'ai vécu un temps à l'hôtel et il fallait bien que je mange et que je paie la chambre donc il n'y avait que la prostitution pour avoir de l'argent le plus vite possible ».

Quand Mareva parle de se faire une « place » c'est dans le milieu de la prostitution, il s'agit d'une place « sur le trottoir ». En partant de Tahiti, Mareva savait qu'elle allait se prostituer, selon elle, la prostitution était inévitable, presque comme une fatalité. Depuis 6 ans Mareva vit avec un homme qui accepte sa situation de transsexuelle. Mais la famille, les amis et

la fille de cet homme ne sont pas au courant et pourtant ils connaissent et voient régulièrement Mareva.

« Je dis que je travaille pour la DDASS de Paris, dans un certain sens c'est vrai, mais ils ne savent pas dans quel but. Je leur dis que c'est dans le cadre de la recherche contre le Sida. De toute manière ils ne vont rien comprendre. Au début je n'ai pas trouvé préférable de dire ce que j'étais et puis avec le temps j'ai pas trouvé d'autre solution que de le cacher. Et puis c'est grâce à mon ami que je suis sortie de la prostitution, il m'a beaucoup aidée psychologiquement et financièrement. A quoi ça servirait de dire la vérité à tout le monde ? ».

Mareva a prévu de se faire opérer, de changer de sexe prochainement. Cette opération lui permettra de changer d'état civil et de pouvoir se marier.

« Quand je suis partie de Tahiti c'était pour me faire opérer, apprendre tout ce dont j'avais besoin et revenir au bout de 10 ou 15 ans. Je voyais ça comme ça. Mais maintenant c'est pas pareil, je crois plus que je vais revenir. Je pense que je ne pourrais pas m'épanouir à Tahiti. Et puis ici en France j'ai un travail ».

Les *raerae* qui vivent à Tahiti gardent contact avec celles qui sont parties en France et elles s'aperçoivent que ces dernières se féminisent, ont des prothèses mammaires et elles veulent la même chose. Dans la majorité des cas les *raerae* qui sont venues en France avaient un objectif : celui de devenir plus femme. Ce qui paraît être l'objectif commun du voyage en France est la féminisation « accomplie », qui passe comme on le verra par des opérations chirurgicales. Mais la féminisation est lente et les démarches coûteuses, aussi le séjour en France est-il relativement long. La France permet aussi de découvrir d'autres choses, d'autres personnes, de s'informer et de se « noyer » dans la foule. Car même si les *raerae* sont relativement acceptées dans leur pays, Tahiti est une petite île où les informations concernant une personne circulent vites. Les *raerae* ressentent une certaine pression de la part de leur famille et de la société et les possibilités d'anonymat offertes par la France leur permettent de se sentir libre de leurs faits et gestes dans leur vie quotidienne : en arrivant à Paris personne ne connaît leur histoire.

Diana a 34 ans et vit en France depuis 1992.

« Ça fait longtemps que je voulais venir en France. Déjà toute petite quand je voyais les avions partir, je me disais que plus tard j'irai en France. Mon rêve c'était d'avoir des seins, de me faire opérer et d'ouvrir une petite affaire à moi et de me marier aussi. Si je suis venue c'est aussi parce qu'il fallait que je parte de Tahiti à cause de mon ancien copain. Ma copine me l'avait volé, j'ai été trahie et j'en avais marre de les voir. J'avais un autre copain, un militaire et

quand il est reparti en France je l'ai rejoint, c'est aussi pour ça que je suis partie, j'avais 24 ans. Avant à Tahiti je travaillais dans le monde du spectacle, je faisais les cabarets, les boites de nuit et en France je voulais trouver du travail dans ce domaine ».

Diana n'est pas restée longtemps avec son ami et n'a pas trouvé de travail dans le spectacle. Elle a ensuite contacté des *raerae* qui vivaient en France et qu'elle connaissait de Tahiti.

« J'ai commencé à sortir dans les boites, j'ai contacté une amie qui était arrivée un mois avant et qui devait partir dans le nord, à Charleville. J'ai pris une petite valise et je suis partie avec elle. Ça doit être vers cette époque que j'ai commencé à me prostituer, en 1995. Mais pas souvent, un mois à Paris et après je rentrai à Charleville. Et puis en faisant des aller-retour j'ai revu des amies qui venaient d'arriver et finalement je me suis installée à Paris et c'est en 1997 que je me suis vraiment prostituée. Mais je n'ai jamais été toute seule, j'ai toujours eu un homme dans ma vie, toujours. En France on a beaucoup de chance quand même, à Tahiti tu ne peux pas faire de démarches. Ici tu as des aides, tu peux voir un psychiatre par exemple ».

Diana a arrêté la prostitution depuis qu'elle travaille au PASTT. Elle est revenue à Tahiti en 1999 pendant trois mois.

« Je me suis ennuyée là-bas. En France, depuis 9 ans, j'ai vu plein d'autres choses. Les anciennes raerae je les ai presque pas vues et la nouvelle génération...je les connais pas. Je voulais rentrer. Tahiti a beaucoup changé, il y a beaucoup de raerae, il y en a trop. Elles veulent toutes venir en France, elles croient que c'est facile, que la vie est belle mais c'est dur. Déjà de travailler dans la prostitution, c'est dur ».

La France permet donc aux *raerae* d'obtenir des informations sur les différentes opérations chirurgicales, de s'informer sur les traitements à prendre pour se féminiser, comme la prise d'hormones. Mais la vie en France permet aussi de s'épanouir en tant que transsexuelles, ce qui signifie que la situation des *raerae* à Tahiti n'est pas aussi facile que certaines le laissent penser. Partir de Tahiti leur permet ainsi d'avancer dans leur vie, d'évoluer vers un corps toujours plus féminin, de se considérer définitivement comme des femmes. Mais le parcours vers la féminité est laborieux, c'est une nouvelle identité que ces individus se construisent chaque jour depuis leur enfance, la France n'en est qu'un passage que certains d'entre eux considèrent néanmoins comme obligé. Ce voyage en pourrait être comparé à un parcours initiatique dans la mesure où, bien qu'aucun des événements qui le ponctuent soit ritualisé, il est inscrit dans une

logique où chaque étape à franchir a son importance et où le terme en est marqué par un véritable changement d'état.

2- UNE IDENTITE A CONSTRUIRE

A- Naître homme, devenir femme

Comme on vient de le voir, la majorité des *raerae* viennent en France pour se féminiser. Mais les démarches sont longues et le processus qui amène à devenir femme est complexe. On est face à des individus qui sont des hommes biologiques et qui n'acceptent ni cet état - imposé par la nature - ni l'identité qui lui est rattachée.

Ainsi pour Loina, le but du voyage en France était bien défini :

« Quand je suis partie de Tahiti, je n'avais même pas encore 18 ans. Si je suis venue en France c'est dans l'idée de changer de sexe car je ne supportais pas l'idée d'être un garçon et d'avoir un sexe masculin entre les jambes. A 8 ans j'étais déjà efféminée mais je me suis dit que c'était passager. Mais je jouais à la poupée, je faisais des trucs de fille. Quand ma mère partait travailler, je mettais ses vêtements, je me maquillais et puis quand elle rentrait, il fallait que j'enlève tout avant qu'elle le voit. A l'école je détestais jouer au foot, je trouvais que les garçons étaient des brutes et je restais quasiment qu'avec les filles. Après vers 10/12 ans je savais que j'étais attirée par les garçons. Mais je savais aussi qu'un garçon qui aime un garçon c'est un homosexuel et je trouvais ça horrible et je savais pas ce que c'était qu'un raerae. Et j'ai remarqué qu'il y avait d'autres personnes comme moi au lycée ».

« J'ai commencé à fréquenter des raerae plus âgées qui savaient qu'elles voulaient être femme et c'est vers 12 ans que je me suis dit que moi aussi je voulais être comme ça. Je me sentais pas bien dans ma peau mais je ne voulais pas être homosexuelle. Mais quand j'étais au collège j'étais pas très féminine et on voyait que j'étais un garçon. C'est à partir de 12 ans que ça a été difficile. Tu sais à 12 ans quand tu commences à peine, tu ressembles à une fofolle, j'avais beaucoup de manières ridicules comme dans le film « La cage aux folles ». A 12 ans tu cries « je suis une femme, je suis une femme » alors que c'est pas du tout ça car une femme ne se

comporte pas comme ça. Après au fur et à mesure que tu rencontres des raerae tu fais des efforts et en grandissant tu ne ressembles plus à un mahu et c'est bien plus tard que tu te comportes comme une femme ».

Les *raerae* ont une idée de la féminité bien précise : la féminité c'est la beauté, la douceur, ce sont des attitudes, des manières d'être mais c'est avant tout être femme dans sa tête. En général, pour se féminiser, les *raerae* commencent très tôt à emprunter les vêtements de leur mère ou de leurs sœurs. Plus tard elles prennent modèle sur les femmes des magazines, de la télévision et sur les autres *raerae*.

Ainsi Mareva confirme :

« Moi je me suis référée à la télévision. Mes points de repères étaient les médias. Je m'habillais différemment de mes sœurs. Elles portaient le paréo, le truc standard et moi je détestais ça. Enfin, je trouve que c'est une forme de féminité mais pour elles, pas pour moi. C'est pas pour me mettre à part mais je préférais porter des jeans moulants que des paréos ! »

La remarque de Mareva rejoint ce que l'on a pu observer pour le *fakaleiti* à Tonga : il s'agit d'imiter une forme particulière de féminité, celle de la femme occidentale. Les *raerae* sont donc eux aussi inscrits dans l'interaction culturelle, entre une société – la tahitienne – qui accepte plus ou moins la transgression sexuelle et une autre – occidentale – à laquelle elles se réfèrent pour être des femmes.

Nathalie, une des *raerae* qui vit dans le même appartement que Erika et Tania, me confiait que la majorité des *raerae* sont circoncis quand ils sont jeunes, c'est-à-dire environ entre 12 et 15 ans. Elle même l'est et elle ne voulait surtout pas déroger à la règle : *« pour faire comme les autres, pour pas se faire remarquer »*. Ainsi on prépare quand même ces individus à être des hommes malgré leur apparence féminine. Et cette opération est effectuée au moment où les « futurs » *raerae* sont encore considérées comme des garçons et que leur désir de devenir femme n'est pas encore bien affirmé. C'est comme si la société niait la transgression qui se prépare chez ces individus. Pourtant les *raerae* rencontrés ressemblent physiquement à des femmes et pour certaines on se prend même à douter de leur transsexualité. Lors de mes entretiens j'ai remarqué que les *raerae* faisaient attention à leur voix, pour que celle-ci soit douce et posée, à leurs gestes : par exemple elles croisent les jambes à la manière des femmes. Leur tenue vestimentaire est simple, sans trop d'artifices mais réellement féminine. Par exemple Erika me reçut un matin avec un simple paréo noué à la manière des femmes tahitienne c'est-à-dire au-dessus de la

poitrine. De même j'ai remarqué que les *raerae* utilisent le pronom « elle » ou « elles » pour se définir ainsi que des expressions comme la *raerae*, ma copine.

Quand on naît homme, devenir femme est un long et parfois douloureux apprentissage. Mareva explique qu'il n'y a pas de moment précis où elle a changé, elle a toujours été comme ça, elle avait déjà ça dans la tête : être femme.

« Quand j'ai vraiment compris que j'étais différente des garçons biologiques j'avais 8 ans. Je faisais le travail des filles c'est-à-dire que j'étais toujours derrière ma maman pour apprendre comment faire la cuisine, le ménage, c'est comme ça que j'ai su que j'étais différente ».

« Je ne suis pas restée longtemps à l'école, jusqu'en classe de troisième. C'est pas que je n'aimais pas mais...ça se passait mal avec les élèves, ils m'insultaient. Y'avait des mähū dans mon école mais eux ils étaient habillés en garçon et moi petit à petit je mettais de longs tee-shirts et puis j'attachais une ceinture pour que ça fasse une robe. Ça me posais des problèmes car le directeur voulait que je me coupe les cheveux...et mes parents ils ne savaient pas comment faire. Tu sais, à 14 ans j'avais déjà une apparence de femme »

Diana exprime un avis similaire quant à son sentiment d'être une femme :

« Je me suis toujours sentie femme, quand j'étais dans ma famille j'ai toujours fais le ménage, la cuisine, je me suis occupée de mes frères et sœurs. J'adore faire ça. A l'école je n'aimais pas jouer au ballon, je voulais jouer à des jeux de filles. Dans la famille quand tu deviens raerae, ils n'acceptent pas. Moi ils me donnaient des habits de garçons et je pleurais, c'était dur, très dur. Vers 7/8 ans je m'habillais en femme en cachette, j'ai fait ça jusqu'à 12 ans environ. Mais à 14 ans je me suis vraiment habillée en femme pour que tout le monde le voit. Mais ma famille ne voulait pas, ils me coupaient tout le temps les cheveux. Je suis partie à 16 ans, je ne pouvais plus rester, j'avais envie d'être comme je voulais »

Ces témoignages montrent qu'au plan de la psyché individuelle, les *raerae* se sentent « filles » relativement tôt. Le problème est alors de convaincre les autres : il faut prouver aux autres que le sexe qu'on se sent être n'est pas celui qu'on a. La prise de conscience que l'on ne veut pas être homme se fait vers l'âge de 7 ans : ils/elles commencent à changer, à s'habiller autrement, souvent contre l'avis familial. Le début du parcours des *raerae* est dur et souvent synonyme de frustrations. Le premier symbole de féminité chez les *raerae* est le changement du prénom masculin vers un plus féminin dès la période de l'adolescence. Mais le processus de féminisation qu'entreprennent les *raerae* ne s'arrête pas à des tenues vestimentaires ou des

attitudes. Les opérations chirurgicales sont un autre cap à passer. L'implant de prothèses mammaires est le passage le plus courant que les *raerae* effectuent avant le changement de sexe.

De l'avis général des *raerae* interrogées, les prothèses mammaires leur permettent de se sentir plus féminine, c'est quelque chose qui change leur vie : « *Sans les seins tu te sens gênée, il manque toujours quelque chose, sans ça tu ne te sens pas vraiment femme* » explique Diana. Pour Erika se fut un soulagement, un pas en avant. De même, Loaina me confiait que « *c'est pour avancer dans la féminité, car on a toujours peur de faire masculin* ». Cette dernière phrase soulève un point essentiel : en effet, non seulement les *raerae* se construisent une identité en adéquation avec le genre féminin mais surtout elles le font contre ce qu'elles ont en elles de masculin : il faut ressembler à une femme mais surtout il ne faut pas ressembler à un homme.

Le cap ultime vers le genre féminin est constitué par les deux étapes consécutives que sont le changement de sexe et celui d'état civil qui s'en suit. L'opération nécessite de longues démarches et chaque *raerae* l'envisage à sa manière. Plusieurs réponses m'ont été données quant à la motivation pour une telle opération.

Ainsi pour Loaina : « *Si je fais l'opération c'est pour être plus à l'aise quand je rencontre un partenaire car je suis d'apparence féminine mais j'ai un sexe masculin. Certaines disent qu'il faut le faire pour soi-même mais ça c'est pas vrai. Moi c'est pour être plus à l'aise dans ma sexualité. Ça va m'aider à être femme mais je ne serai quand même pas une femme* » La dernière remarque de Loaina est très intéressante et nous en reparlerons lors des questions posées aux *raerae* sur leur identité féminine.

Selon Erika : « *Pour le moment j'ai pas vraiment de sexualité en étant non opérée. Avec l'opération je me sentirai mieux intégrée, j'aurai une autre vie. L'opération c'est l'aboutissement physique. Je veux pouvoir m'épanouir devant un homme, je ne veux pas cacher toujours mon sexe devant mon partenaire* »

Mareva envisage l'opération sous un autre jour. Pour elle l'opération ne servira pas à se sentir femme car elle se sent déjà comme ça. « *Moi si je fais l'opération c'est pour changer mes papiers, pour pouvoir me marier avec mon ami. Ça sera une nouvelle vie pour moi, une renaissance.* »

Le parcours des *raerae* pour devenir une femme s'inscrit dans une logique de transformation qui passe par les étapes suivantes : changement de vêtements, changement de prénom, prise d'hormones, implants mammaires, changement de sexe et changement d'état civil. Mais cette logique n'est pas celle des médecins et encore moins celle de la loi française. Plusieurs *raerae* m'ont ainsi affirmé que pour les médecins qui s'occupent d'elles, les implants

mammaires devraient normalement être effectués après l'opération du sexe. En effet, pour les médecins comme pour la loi, le processus de féminisation doit – ou peut – s'effectuer *après* avoir changé de sexe, une fois que l'individu est officiellement devenu femme. Or pour les *raerae* la logique est inverse : le processus de féminisation s'effectue au travers d'un certain nombre d'étapes et le changement de sexe en est l'aboutissement psychologique et moral. Mais c'est un aboutissement physiologique, le point final d'un combat mené pour être reconnu comme femme. Cette opération se conclut par le changement d'état civil qui confirme la nouvelle identité de genre des individus : non plus masculine mais féminine. Cependant, ce n'est pas l'opération qui fait qu'on se sente femme, puisque ce sentiment apparaît très tôt chez les *raerae*, comme on l'a vu précédemment. Elles se définissent en tant que femme, agissent comme des femmes, toute leur vie est un apprentissage de la féminité et un oubli de tout ce qui touche au masculin : leur prénom, leur voix, leurs attitudes. C'est même parfois une féminité extrême qu'elles arborent.

Il s'agit en effet non seulement d'oublier tout ce qui rappelle en soi le masculin mais d'entrer en résistance contre la virilité à l'intérieur de son corps. Les *raerae* ont des projets, des ambitions, des rêves comme celui de rencontrer un homme, de se marier. Et il y a là une formidable ambivalence dans laquelle se trouve le *raerae*, car l'état de fille qu'il/elle désire tant paraît impliquer pour il/elle d'une part qu'il/elle renonce à toute forme de masculinité et d'autre part qu'il/elle se fasse désirer par les hommes afin d'être reconnue en qualité de femme. C'est comme si la masculinité n'était désirable que sous la forme de l'altérité.

B- Une troisième catégorie ?

Tout en se disant et se désirant « femme », les *raerae* se caractérisent aussi comme transsexuelles. Notons qu'aucune des *raerae* interrogées n'avaient subi l'opération de changement du sexe mais toutes se disaient transsexuelles.

Selon Mareva, « *la transsexualité c'est le mode de vie de la personne, ce n'est pas le passage à l'acte de l'opération. Un transsexuel n'est pas obligatoirement opéré, être transsexuel c'est à partir du moment où il y a une démarche de féminisation. L'opération ce n'est pas ce qui fait la transsexualité, l'opération c'est une question de choix* »

Tout en se sentant « femme », elles expriment des réserves sur le sentiment d'appartenance à la féminité. Ainsi une phrase, prononcée par une *raerae* rencontrée brièvement

au PASTT, m'a toujours paru paradoxale en regard de tous les efforts que les *raerae* font pour paraître femme, et en regard du fait qu'elles se sentent femme dans leur vie de tous les jours :

« Une transsexuelle restera toujours une transsexuelle. On naît femme et nous on restera toujours des transsexuelles, on ne sera jamais vraiment des femmes »

Cette remarque rejoint celle de Loaina : le sentiment d'être femme n'empêche pas de ne pas l'être complètement. Loaina envisage de se faire opérer dès qu'elle sera sûre que c'est le bon choix mais pour le moment elle a des doutes :

« Je commence à assumer ce que je suis et puis je me dis que même opérée, je ne serai jamais une vraie femme. Une vraie femme elle peut avoir des enfants. Une femme est une femme, une femme biologique n'est pas une transsexuelle opérée, il y aura toujours les hommes, les femmes et les transsexuelles. Mais il n'y a pas la case « transsexuel » sur les papiers, c'est soit homme soit femme et moi je cocherai « femme ». Du point de vue physique et sexuel, une opérée ne sera jamais une femme mais dans sa tête, une transsexuelle, opérée ou non, sera une femme ».

Face à ces réponses je demande alors à Loaina dans quelle « catégorie » elle se classe aujourd'hui, homme, femme, homme-femme, femme à part, transsexuelle. La réponse est la suivante :

« Je ne sais même pas, je dirais femme à part, entre femme et transsexuelle. Ou sinon homme-femme je ne sais pas mais plutôt côté femme c'est sûr ». En riant elle ajoute une catégorie : « Je dirais même hermaphrodite ! ».

Loaina n'a aucun doute quand à son identité de sexe, elle se considère comme une femme mais elle reste néanmoins lucide : elle se sent femme mais au fond d'elle, même opérée, elle sait qu'elle n'est pas née femme. En somme, du point de vue du *raerae*, c'est la bipartition sexuelle « obligatoire » en homme « ou » femme qui pose problème On peut donc considérer que sa définition en tant que « femme à part » et celle qui correspond le mieux. Ceci montre bien qu'on ne peut « enfermer » des individus dans des catégories pré-établies et définitives même y compris si ces catégories paraissent inscrits dans le corps par la nature. Mais Loaina n'est pas la seule à avoir ces sentiments.

Ainsi Mareva : *« Je suis consciente que je suis née avec un chromosome XX et ça restera toujours comme ça. Au départ on a un sexe psychique aussi et il ne correspond pas à ce que j'ai entre les jambes. Le fait de faire l'opération ça apportera l'équilibre mais biologiquement je ne serai jamais femme, j'en suis consciente. Je pense que je suis une femme de l'an 2000 ! Mais quand j'aurais fait l'opération et changé l'état civil je ne dirai pas que je suis transsexuelle mais*

tout au fond de moi je saurai que je ne suis pas une femme biologique. Mais les autres ne le sauront pas ».

« Les autres ne le sauront pas », cette remarque fait intervenir le regard d'autrui. Dans un article intitulé Ethnicité, Nationalités, Nation, J-F Gossiaux emploie le terme « d'ascription » : l'ethnicité est « ascription ». Selon l'auteur l'identité ethnique est avant tout une attribution par les autres d'une qualité ethnique, de traits culturels plus qu'un libre choix (Gossiaux, 1997 : 31)¹. On peut transposer ce terme « d'ascription » à notre recherche sur l'identité sexuelle des *raerae* : l'identité est inséparable d'un rapport à l'autre, de son regard et surtout de l'identité qu'il nous assigne. La manière dont les autres définissent notre identité est fondamentale dans la construction de l'identité de sexe. Les *raerae* se construisent aussi en fonction de ce regard, en fonction de ce que les autres leur renvoient comme image.

J'ai aussi demandé à Mareva comment elle se considère aujourd'hui avant l'opération : *« Une transsexuelle, ni homme ni femme. Après l'opération si on me pose la question je dirai « femme » même si je sais que je suis transsexuelle. Avec le temps, après peut être que j'oublierai que je suis transsexuelle. Si je travaille toujours dans ce milieu je saurai faire la part des choses mais si je fais un autre métier je pense que j'oublierai ».*

Dans l'expression de Mareva, « *femme de l'an 2000* » on retrouve la « catégorie » « *femme à part* » de Loaina. Il y aurait donc un « avant » et un « après » l'opération. Dans leur tête les *raerae* se sentent « femme » mais elles ont conscience qu'elles ne le seront jamais totalement. Mais l'aptitude à affirmer une identité de genre varie aussi selon le milieu, le contexte dans lequel elle s'exprime. Par rapport au milieu des transsexuelles, les *raerae* se définiront toujours en tant que *raerae* ; hors de ce milieu, l'opération leur permettra sans doute de dire « je suis une femme, regardez mes papiers ». L'importance du facteur « milieu » pour les transsexuels s'est retrouvée dans d'autres entretiens, les *raerae* en passe d'être opérées manifestent nettement le souhait de s'écarter de leur milieu après l'opération.

C'est par exemple le cas de Diana :

« Moi je me sens femme. Quand je serai opérée, je ne dirai pas que je suis transsexuelle, c'est seulement les autres raerae qui le sauront. Quand je serai opérée, je serai femme à 100%, maintenant je ne peux pas encore dire ça. Mais dans la vie de tous les jours je me sens femme, sauf dans le milieu où je serai toujours transsexuelle. Mais je partirai de ce milieu, je veux faire ma vie, aller plus loin encore. Le jour où je serai opérée, je ferai ma vie comme une femme

¹ Jean-François Gossiaux. 1997. « Ethnicité, Nationalités, Nation », in Agelès Marc et Jedy Henri-Pierre (eds), *Anthropologie du politique*. Paris : Armand Colin.

normale ». Autrement dit pour le moment elle ne se considère pas comme une femme « normale ».

J'ai eu l'occasion de rencontrer brièvement une *raerae* opérée, lors d'un bal tahitien à Toulon. Celle-ci ne fréquentait pas les autres *raerae* non opérées. Elle même me confiait que ça faisait longtemps qu'elle avait été opérée et qu'elle « ne fréquentait que des gens normaux maintenant » autrement dit des hommes et des femmes biologiques. Cette personne, opérée et en France depuis 25 ans, qualifie les *raerae* de « *parodie de la femme du troisième millénaire* ».

La recherche de terrain anthropologique que j'ai effectué auprès des *raerae* tahitiens vivant en France a permis de montrer que ces personnes se sentent « femme » à un âge précoce et font tout ce qui est possible pour ressembler aux femmes. En effet, les *raerae* ne se définissent ni en tant qu'homme, ni en tant qu'homme-femme ; au contraire, ils/elles construisent leur identité en opposition à l'identité masculine. Cependant, l'identité de ces personnes varie en fonction du contexte social dans lesquelles elles évoluent : dans le milieu transsexuel, elles risquent d'être considérées encore et toujours comme des transsexuelles, mais dans leur vie de tous les jours elles seront des femmes, surtout après l'opération chirurgicale. Cette identité féminine tant désirée, elle se construit lentement et parfois douloureusement au fil d'un long parcours semé d'embûches comme le passage quasi obligé par la prostitution et les risques qu'elle représente (notamment le Sida). Parcours qui prend aussi des allures de rite initiatique avec ses étapes - changement du prénom, adoption de vêtements féminin, prise d'hormones, implants mammaires - et son terme marqué par le passage légal, donc jugé définitif, de l'état de sujet homme – (désirant devenir) femme à celui de sujet femme (pouvant désirer un homme).

CONCLUSION

L'objet de cette recherche était d'étudier la construction de l'identité de genre au travers de la figure du « troisième sexe », en prenant pour exemple un cas particulier : le *raerae* tahitien vivant en France.

La catégorie problématique de « troisième sexe » a été envisagée à partir de la question plus générale de la dichotomie des sexes mais aussi en rapport avec l'histoire de la sexualité et de la notion d'identité comme catégories « bonnes à penser ». En Occident, dès le 19^{ème} siècle, la compréhension de l'identité sexuelle évolue d'un modèle à un seul sexe vers un modèle à deux sexes : on se trouvait désormais face à deux natures, l'une masculine, l'autre féminine, et face à un modèle bipolaire de classification des genres. On construit alors des catégories pour penser la sexualité : hétérosexualité, homosexualité et bisexualité.

Dès le début du 20^{ème} siècle, un grand nombre de recherches anthropologiques firent part de systèmes classificatoires de genre différents de celui de l'Occident. Toutes les sociétés n'envisagent pas la dichotomie des sexes de la même manière que l'Occident, c'est-à-dire sous la forme d'un dualisme strict, et certaines permettent des transgressions du sexe biologique : le système de genre de l'Occident n'est, finalement, qu'un système culturel parmi d'autres. Vers les années 1960, l'essor des *women studies* puis des *gender studies*, participèrent aussi à la remise en question du système dissymétrique à deux sexes de l'Occident. Il s'agissait de comprendre la question des sexes en débordant la sexualité et en prenant en compte la place et le rôle assignés à chaque sexe dans la société. Toutes ces études ont permis la naissance de la catégorie de « troisième sexe », permettant ainsi de qualifier les personnes ne pouvant être classées ni parmi les hommes, ni parmi les femmes.

Cependant, l'examen de ce que recouvre cette catégorie montre qu'elle englobe aujourd'hui des individus aux rôles et aux statuts divers comme les hermaphrodites, les travestis ou les transsexuels. Ainsi, l'étude de « l'hermaphrodite » nous apprend que la bisexualité est simultanément fondée sur la différence des sexes et posée comme symbole de réunification des sexes. Les exemples les plus connus de transgression du sexe biologique sont les berdaches d'Amérique du Nord, certains individus chez les Inuits, les *Hijras* de l'Inde ou encore les *Xanith* d'Oman. La compréhension de chacun de ces individus qui ne vivent pas leur identité de sexe selon les normes admises par notre société, ne peut que contribuer à une meilleure appréhension de la problématique des rapports sociaux de sexe. L'étude, même rapide, qui en a été faite dans ce mémoire montre que certaines de ces transgressions du sexe biologique – c'est le cas des berdaches et des Inuits – font des personnes qui en sont l'objet des êtres « polyvalents », plus complets et supérieurs aux hommes et aux femmes « ordinaires ». Elle fait ressortir aussi la grande variabilité de l'identité sexuelle. Non seulement l'identité de genre n'est pas étroitement

déterminée par l'assignation d'un sexe à la naissance mais elle n'est pas non plus liée de façon unilatérale au groupe social et elle peut même subir des changements chez un même individu. Il s'agit donc bien d'une construction sociale mais à facettes multiples. Ces exemples ont aussi permis de déconstruire progressivement la catégorie de « troisième sexe » : la variabilité de l'identité de genre s'exerce toujours entre les pôles masculin et féminin, il n'est pas ici question d'un nouveau sexe qui ne serait ni masculin ni féminin.

En Polynésie, l'existence de personnes transgressant la frontière biologique des sexes est attestée historiquement avec les *māhū* à Tahiti et les *fakafefine* à Tonga. Tahiti restant la société de référence, l'étude du cas tongien a apporté un contrepoint fructueux dans la mesure où deux versions de « l'efféminé » coexistent : le *fakafefine* et le *fakaleiti*. L'exploration, certes rapide, de l'organisation sociale de ces sociétés et de leur manière d'envisager la dichotomie sexuelle, a montré que nous sommes face à des sociétés hiérarchisées où la « note idéologique dominante » n'est pas la dichotomie des sexes mais la question des statuts. La question principale est celle du rang, donné (en grande partie) à la naissance. Or la hiérarchie des rangs recoupe et transcende la dualité des sexes : les hommes qui sont chefs sont censés être plus « hommes » que les hommes ordinaires. De plus, les femmes de haut rang étaient censées être plus belles, plus habiles et leurs produits plus accomplis que les femmes du peuple. Ainsi, à Tahiti et à Tonga, l'identité sexuelle est modulée selon l'échelle socio-politique, les personnes de haut rang étant censées être des hommes et des femmes plus accomplis. La dichotomie entre hommes et femmes, dans ces deux sociétés de référence, n'était donc pas conçue sous la forme d'une opposition irréductible entre deux états de « nature » fondés sur le sexe biologique. On peut penser en effet que dans la mesure où la société construit elle-même des hommes plus ou moins « homme » et des femmes plus ou moins « femme », elle peut plus facilement permettre qu'il y ait transgression de la frontière du sexe entre homme et femme.

En tout état de cause, l'existence de l'homme-femme fut attestée par les premiers voyageurs qui découvrirent les sociétés tahitiennes et tongiennes. On parlait du *fakafefine* à Tonga et du *māhū* à Tahiti. Les récits historiques concernant ces personnages donnent peu d'informations quant à sa place et son statut au sein des sociétés. Néanmoins, l'étude de ces écrits a permis de poser quelques hypothèses à propos du *māhū* : il pouvait remplir la fonction de serviteur et de confident des femmes nobles ; il pouvait aussi être le fournisseur de services sexuels des chefs mâles. Des zones d'ombre demeurent autour des rapports que le *māhū* pouvait entretenir avec les hommes, la question de son homosexualité reste en suspens. On peut penser cependant que le *fakafefine* et le *māhū* étaient acceptés comme entrant, malgré leur sexe biologique, dans la catégorie des femmes : leur identité reposait sur le fait qu'ils effectuaient le

travail des femmes, les éventuels rapports sexuels n'étant pas pris en compte. Néanmoins, le *fakafefine* et le *māhū* pouvaient, au cours de leur vie, accéder au domaine masculin. Ainsi, le *fakafefine* à Tonga, pouvait prendre part aux combats à côté des hommes, redevenant « femme » par la suite ; le *māhū* pouvait, s'il le désirait, ne plus être *mahu* et devenir socialement un homme, en prouvant ses capacités à reproduire la société, par le mariage et les enfants. Ainsi l'identité de sexe de ces personnes varie au cours de leur vie et selon les besoins de la société. L'homme-femme pouvait passer d'un sexe à l'autre mais aucun récit historique étudié ne montre que les sociétés tahitiennes et tongiennes considéraient ces individus comme relevant d'un « troisième sexe ».

Depuis quelques années, à Tonga et à Tahiti, une nouvelle figure de « l'efféminé » est apparue : le *fakaleiti* et le *raerae*. En ce qui concerne Tonga, alors que « l'efféminé » traditionnel était défini d'abord et avant tout par ses activités féminines, le *fakaleiti* quant à lui exerce un travail qui varie d'un individu à l'autre et qui ne le lie pas spécifiquement au monde féminin ; surtout, il expose au grand jour ses activités sexuelles, souvent rattachées à la prostitution. Le *fakaleiti* crée un type exagéré de féminité, n'imitant plus la femme tongienne mais la femme occidentale : pour forger son identité, le nouvel efféminé » se tourne vers le monde occidental. Pour expliquer la présence croissante des *fakaleiti*, Kerry James pose l'hypothèse que cette nouvelle image de « l'efféminé » fournirait une alternative à l'identité masculine : ni homme, ni femme mais homme imitant la femme (1994 : 64).

A Tahiti, le *raerae* est souvent qualifié « d'efféminé » et l'image qu'il véhicule contraste aussi avec celle du *māhū* « l'efféminé » traditionnel. En effet, selon les propos des Tahitiens vivant en France, la figure du *raerae*, tout comme celle du *fakaleiti*, est associée à une sexualité visible, liée au commerce sexuel. Cependant, les *raerae* rencontrés au cours de ma recherche de terrain ne se reconnaissent pas comme « efféminés », ils se définissent d'avantage comme transsexuels. Les *raerae* se disent différents des *māhū*, lesquels sont les « vrais » efféminés : d'une part ils ne s'habillent que ponctuellement en femme et d'autre part, ils ne contestent pas leur identité masculine. Le *raerae*, lui se sent femme, se définit comme une femme.

A Tahiti, les *raerae* ont une place ambivalente dans la société, car ils sont à la fois rejetés (en raison de leurs activités dans la prostitution) et acceptés, par la famille et la société. La société tahitienne a largement adopté la conception, occidentale, de la division des sexes : on est un homme ou une femme. Cependant, il apparaît que la référence à la figure de l'efféminé, ancrée dans son histoire et sa culture au travers du *māhū*, permet dans une certaine mesure de tolérer des transgressions et d'échapper à ce système dualiste des sexes. Le *raerae* est ainsi doublement pris dans l'interaction entre la culture tahitienne et la culture occidentale, puisqu'on

a vu qu'il essaie d'imiter non pas la femme tahitienne mais la femme occidentale. Par ailleurs, il ressort des récits des *raerae* vivant en France, que ceux faisant partie de la catégorie des « demis », seraient mieux acceptés par leur groupe social. Il paraît bien évidemment nécessaire d'approfondir ce point, par exemple au travers d'une recherche sur les *raerae* à Tahiti même. Mais on peut d'ores et déjà penser à ne pas négliger les enjeux strictement sociologiques dans la construction identitaire du *raerae*.

La place incertaine des *raerae* dans leur société, les amène à quitter Tahiti pour venir vivre en France. L'association de Prévention Action Santé et Travail pour les Transgenres (PASTT) à Paris, peut leur permettre, dès leur arrivée, de rencontrer d'autres *raerae*, d'obtenir des informations diverses et même d'arrêter la prostitution. Le but du voyage en France est pour beaucoup de *raerae*, le moyen de se féminiser d'avantage, « complètement ». Au vu des histoires personnelles de chacun des *raerae* interrogés, il apparaît que ces personnes découvrent dès leur plus jeune âge que leur identité sexuelle ne correspond pas à leur sexe biologique : physiologiquement, ils sont des hommes mais leur psyché les renvoie du côté des femmes. A la naissance, on leur assigne un sexe et l'identité qui va avec mais ces personnes vont devoir se forger une nouvelle identité, plus en rapport avec le genre auquel elles pensent appartenir.

Selon les anthropologues travaillant sur la construction identitaire, (Camilleri : 1990, Memmi : 1997, Saez : 1995), l'identité est avant tout un construit qui s'élabore dans un processus dynamique : l'identité n'est jamais un état stable ni définitif, c'est un processus toujours en devenir¹. L'identité des *raerae* se construit d'une part en se différenciant de ce qu'ils ne pensent pas être : des hommes, et d'autre part en imitant ce qu'ils veulent être : des femmes. L'accès à la féminité se conçoit ici comme un long apprentissage qui se fait au fil d'une sorte de parcours « initiatique » comportant différentes étapes : le changement du prénom masculin en prénom féminin, le port de vêtement féminin, l'imitation des attitudes féminines, la prise d'hormones et les implants mammaires pour féminiser le corps. Le terme du parcours est atteint quand on a recours à l'opération chirurgicale qui permet le changement d'état civil, sésame tant convoité de l'accès au statut officiel, légal, de femme.

Comme le précise A. Memmi, qui envisage l'identité sous son aspect dynamique, l'affirmation de l'identité a le sens d'une quête de reconnaissance auprès d'autrui. L'identité se définit par rapport aux autres membres du groupe et aux non-membres : toute identité est inséparable d'un rapport à l'altérité (1997 : 95). Pour se sentir femme, les *raerae* ont aussi besoin

¹ Camilleri, C. 1990. Stratégies identitaires. Paris, Presses Universitaires de France.

Memmi, A. 1997. « les fluctuations de l'identité culturelle ». Esprit, janvier, n°228 : 94-106.

Saez, J-P. 1995. « Identités, cultures et territoire ». Paris, Desclée de Brouwer.

de se voir femme dans le regard des autres : l'autre est un miroir et la construction de l'identité est inséparable de son regard, de l'image qu'il nous renvoie de nous-même, de l'identité qu'il nous assigne. Il s'agit d'un processus d'interaction entre les acteurs sociaux qui réorganisent sans cesse leurs identités en fonction du contexte dans lequel ils se trouvent. Dans le milieu transsexuel, les *raerae* se considèrent et sont considérées d'avantage comme transsexuelles que comme femme à part entière. Les *raerae* ont un fort sentiment d'appartenance au genre féminin mais certaines sont conscientes qu'elles ne sont pas nées femmes et qu'elles ne pourront jamais l'être complètement, sans pour autant que ceci remette en question ce profond sentiment, cette adhésion à la catégorie des femmes. Pour certaines *raerae*, l'aboutissement du processus de féminisation passe alors par l'abandon du milieu transsexuel. D'abord les *raerae* vont combattre tout ce qui est masculin dans leur corps, pour finir pas se différencier des transsexuelles, afin d'être des femmes « complètes ».

La recherche effectuée sur les *raerae* tahitiens vivant en France a permis de mettre en évidence non seulement que le genre n'est pas forcément calqué sur le sexe biologique, c'est-à-dire fondé en nature, mais encore que l'identité de sexe/genre d'un individu est d'une grande variabilité. Elle fluctue au gré de plusieurs interactions multiples : histoires individuelles et collectives, milieux sociaux, contextes culturels.

La question de la pertinence de la catégorie du « troisième sexe » se révèle complexe. Au terme de cette de cette étude, il apparaît que la catégorie *raerae* ne représente pas un « troisième sexe ». Car le but recherché par ces personnes est de devenir femme et elles ne se considèrent pas comme ambivalentes, ne se veulent pas intermédiaires, ne veulent pas d'une place à part : les *raerae* cherchent à entrer dans une catégorie pré-établie, celle de femme. On est donc, avec le « troisième sexe », devant une catégorie « fourre-tout » qui comprend des individus que leurs transgressions de sexe/genre ne permettent pas de classer dans les deux « ordres » pré-établis de notre conception de la dichotomie des sexes : homme ou femme. On est donc tenté de dire que la catégorie « troisième sexe » a , d'une certaine manière, le mérite d'exister car elle permet de se libérer de la norme créée par l'existence des natures masculines et féminines. Pourtant, il n'y a pas de « troisième sexe » mais des identités de sexe qui varient et se modifient selon chaque individu.

Dans la mesure où la catégorie dite du « troisième sexe » est concernée principalement par des transgressions (sociales) du sexe biologique, son étude constitue une approche particulière, une entrée spécifique qui peut permettre d'éclairer de manière originale la problématique des rapports sociaux de sexe. Pour les anthropologues féministes, les sexes sont pensés dans un

système d'opposition, de contraste, de différences et de hiérarchie. Or pour Irène Théry, la part féminine chez l'homme - elle parle ici de l'homme grec - « révèle aussi qu'il y a autre chose qu'opposition et altérité entre le masculin et le féminin: des échanges, une ambivalence » (2001: 20). Mon étude s'inscrit dans la lignée des anthropologues qui s'attachent à montrer que le rapport entre les sexes ne doit pas forcément être envisagé sous la forme d'un dualisme, d'une opposition irréductible. L'étude des *raerae*, ces hommes qui choisissent de devenir femme, peut, on l'espère, apporter une contribution à la compréhension des « échanges » multiples entre le pôle masculin et le pôle féminin ainsi qu'à celle de l'ambivalence profonde de la sexualité humaine.