

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE

École Doctorale 622 Sciences du langage

UMR 7107 LACITO - Langues et Civilisations à Tradition Orale

(CNRS – Sorbonne Nouvelle – INALCO)

Thèse de Doctorat en Anthropologie

Philippe GLÂTRE

**HYBRIDATIONS
ENTRE LE *FONNKÈR* ET LE SLAM**

*Une négociation de savoirs
dans la poésie orale réunionnaise*

Résumé

Volume 1 : 392 p. / Volume 2 : 272 p.

Thèse dirigée par
Cécile LEGUY

Soutenue le 5 décembre 2022

Composition du jury :

M. Driss ALAOUI	Professeur en Sciences de l'éducation, Université de La Réunion
Mme Sophie CHAVE-DARTOEN	Maîtresse de Conférence - HDR en anthropologie, Université de Bordeaux
M. Gaetano CIARCIA	Directeur de recherche en anthropologie, IMAF (CNRS - IRD - EHESS)
Mme Cécile LEGUY	Professeure en Anthropologie, Université Sorbonne Nouvelle
Mme Muriel MOLINIÉ	Professeure en Didactique Des Langues et Cultures, Université Sorbonne Nouvelle
Mme Martine MORISSE	Maîtresse de Conférence - HDR en Sciences de l'éducation, Université Paris 8

Les premiers jalons de cette étude remontent à 2014 quand, après dix années passées à La Réunion, j'ai décidé de m'inscrire en Master 2 de Sciences de l'Éducation à l'Institut d'Enseignement à Distance de l'Université Paris 8. Se posa alors la question de mon sujet de recherche. Cette formation étant fortement orientée vers l'éducation tout au long de la vie et les apprentissages informels (Schugurensky, 2007 ; Brougère & Bézille, 2007 ; Brougère, 2016), il m'a semblé que le slam pourrait constituer un objet d'étude intéressant dans le champ éducatif, qui plus est à La Réunion, de par la complexité de sa situation socio-culturelle et linguistique. Au cours des années 2007 à 2010, j'avais participé à l'émergence du slam sur l'île, en m'impliquant dans les activités de l'association *Slamlakour*, qui organisait des ateliers de poésie orale, des scènes ouvertes et des spectacles basés sur ce genre. J'ai donc repris contact avec le milieu des slameurs réunionnais, pour effectuer un premier travail de terrain.

Cette recherche, effectuée sous la codirection de Nacira Guénif-Souilamas et Martine Morisse, a pu mettre en lumière différentes dimensions du slam réunionnais. Tout d'abord, si le slam y a pris à ses débuts, du fait de ses origines anglo-saxonnes, un aspect « sportiviste » visible dans la forme des tournois (Vorger, 2011), il s'est rapidement orienté, tout comme en France hexagonale, vers une volonté de démocratisation de l'expression. Les slameurs réunionnais adoptent en effet majoritairement une démarche militante qui vise à favoriser l'écriture et l'oralisation, dans un système socio-éducatif où domine la littératie. En proposant des situations d'apprentissages moins formalisées, les ateliers d'écriture vont dans le sens d'une pédagogie instituante (Schaepepelynck, 2013) qui favorise un dépassement de l'assujettissement du désir construit par le système scolaire (Stengers, 2005).

L'exploration des parcours de vie ainsi que des pratiques de l'écrit des slameurs locaux a également permis de mettre en évidence la diversité de leurs littératies vernaculaires (Barton & Hamilton, *op. cit.*), dans lesquelles émerge l'invention d'un moment de la poésie, qui s'apparente à ce que Michel de Certeau appelle « braconnage » (1990 [1980]). Pour ce dernier, la place qu'a pris l'écrit dans la société occidentale répond à une logique stratégique, qui permet aux dominants de s'accaparer des espaces rendus inconfortables aux subalternes. Lesquels, pour réussir malgré tout à se faire une place, ont recours à la tactique, qui se retrouve chez les slameurs lorsqu'ils se créent des situations d'auto et d'hétéro-apprentissages (Brougère & Bézille, *op. cit.*) aptes à développer des savoirs cloisonnés par le discours moderne. En inventant le slam comme un « art de faire » et un « art de dire », ils participent ainsi d'une ruse de l'oralité à l'œuvre dans des « occasions » faites pour être saisies par les subalternes (De Certeau, *op. cit.*).

Un événement décisif dans mon travail ethnographique m'a donné envie de poursuivre cette recherche, dans le cadre d'un doctorat en anthropologie à la Sorbonne Nouvelle, sous la direction de Cécile Leguy. Il eut lieu lors d'une des dernières scènes auxquelles j'ai participé à Saint-Leu, dans l'ouest de l'île, une zone qui s'est fortement gentrifiée ces dernières décennies. Organisée à *La Case bleue*, elle réunissait une bonne part des slameurs les plus en vue à l'époque. À la fin de cette scène ouverte, une performance, la seule en créole, fit l'effet d'une déflagration. Elle fut le fait de Gaël Veleyen, un *fonnkézèr*¹ reconnu, qui commença par s'excuser de « *plomber l'ambiance* », fit référence à Aimé Césaire, parla de « *génocide culturel* », puis finit sa déclamation, comme pour prévenir le public présent, par « *lé ga, na loraz, lé ga na la raz* »². Cet événement de parole renvoie à l'irruption dans l'espace public de ce que l'anthropologue politique James Scott nomme « texte caché » :

« La première déclaration ouverte d'un texte caché, rompant l'étiquette des relations de pouvoir et la surface apparemment calme du consentement et du silence, revêt ainsi la force d'une déclaration de guerre symbolique. » (2019 : 41)

Je réalisai alors l'existence d'un discours peu audible dans le slam, qui prenait forme dans d'autres « arts de résistance » (*Ibid.*). Produit par ce qu'Homi Bhabha, figure majeure des travaux postcoloniaux, appelle un « agent rebelle » (2007 : 313), il m'obligea à pointer un paradoxe dans l'institution du slam réunionnais, en considérant qu'il promouvait la parole subalterne, mais qu'il se concevait aussi comme un lieu de culture occidentale (*Ibid.*), dans lequel la créolité était conçue comme une sorte de point aveugle, reléguée à une « altérité de l'intérieur » (Guénif-Souilamas, 2007). À l'issue de cette recherche, alors que j'amorçais l'élaboration de cette thèse en anthropologie, il semblait donc nécessaire de réfléchir au-delà du slam et d'élargir mon étude à la poésie orale réunionnaise contemporaine, dans une démarche comparative qui pouvait s'avérer féconde.

Quand apparaît le slam sur l'île, cette poésie orale réunionnaise existe donc, dans sa forme contemporaine, depuis une trentaine d'années. À la fin des années 2000, ces deux pratiques partageant une même volonté de démocratisation de la parole, s'est produite une conjonction entre ces deux poésies orales, qui vécurent une sorte de lune de miel, les *fonnkézèr* profitant de la scène slam émergente pour donner plus de visibilité à leur énonciation. Toutefois, ce rapprochement a rapidement mis en lumière le chevauchement des espaces-temps dans lesquels évolue la société réunionnaise contemporaine, le slam s'inscrivant dans une logique de globalisation qui tend l'île

1 Praticant le *fonnkèr*.

2 Qui peut se traduire en français par : « *Les gars, y a de l'orage, les gars ont la rage* ».

vers l'Occident, quand le *fonnkèr* manifeste un « fort désir d'ancrage » (Magdelaine-Andrianjafitrimo, *op. cit.* : 195). Plutôt qu'une convergence des luttes, la décennie 2010 verra donc ces deux mouvements opérer parallèlement, chacun s'instituant comme en miroir par rapport à l'autre.

À la manière dont Fernando Ortiz, anthropologue précurseur des études postcoloniales, a analysé dans sa magnifique *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre* (2011 [1940]) les mécanismes de transculturation de ces deux productions, la première dans une perspective ancrée et l'autre visant l'élargissement planétaire du modèle occidental, l'objet de mon étude est d'éclairer la « négociation » (Bhabha, *op. cit.* : 64-65) qui se joue entre le *fonnkèr* et le slam à l'Île de La Réunion. Pour Homi Bhabha, la relation entre des forces antagonistes est le principal indicateur de la manière dont se produit la différence culturelle, quand des « cultures de la contre-modernité » l'utilisent pour faire émerger d'autres discours (*Ibid.* : 38). Cette négociation se fait souvent au moyen du « mimétisme » qui consiste autant pour le discours colonial que pour le discours subalterne, à s'appropriier l'autre pour déconstruire son pouvoir (*Ibid.* : 148-154). Les processus d'hybridation dans le slam et le *fonnkèr* réunionnais témoignent en ce sens d'agencements de l'un et de l'autre, et de l'un envers l'autre, dès qu'il s'agit de se positionner sur des logiques de domination que la Modernité occidentale cherche à imposer.

Avec la Renaissance européenne en effet, ont été promus des dualismes entre monolinguisme et plurilinguisme, écriture et oralité, humain et non-humain, corps et esprit, savant et populaire, face auxquels le slam et le *fonnkèr* effectuent chacun des branchements culturels (Amselle, 2001) témoignant de choix épistémologiques. Pour comprendre leur transculturation, il est donc nécessaire de s'interroger sur les émergences et les absences (Sousa Santos, 2011) qu'ils produisent, celles qu'ils partagent et celles qui les différencient, à chaque fois qu'ils se situent dans un entre-deux, un « espace de liminalité » du discours colonial (Bhabha, *op. cit.* : 238). Au-delà de la tentative de définition des canons (Bornand & Derive, 2018) de ces deux genres, que je tente de préciser de manière transversale tout au long de ce travail de recherche, il s'agit d'étudier comment le slam et le *fonnkèr*, de par les hybridations linguistiques, langagières et artistiques qu'ils opèrent, sont le lieu d'appropriation de savoirs et de pouvoirs, individuels et collectifs, dans la situation postcoloniale qui est celle de La Réunion contemporaine.

Dans le cadre de mes fonctions à l'ÉMAP, un centre de formation en travail social à Saint-Pierre, j'avais la possibilité de mettre en place des ateliers de poésie orale. D'octobre 2016 à octobre 2019, j'en ai animé une dizaine, à raison de une à deux sessions de deux heures, avec différents groupes

d'étudiants en formations pré-qualifiantes et qualifiantes. Durant ces trois années, j'ai mené des projets plus conséquents avec des étudiants se préparant au diplôme d'État de Moniteur-Éducateur. Dans les premiers temps de leur formation, ceux-ci devaient effectuer un séjour d'une semaine dit « hors-murs », à savoir en dehors du centre, pour s'approprier une technique de médiation socio-éducative. Dans cette optique, j'ai pu former trois groupes de huit étudiants à des médiations appelées « Atelier de slam : techniques d'expression écrite et d'oralisation », dans une démarche socio-biographique telle que proposée par la didacticienne des langues Muriel Molinié, à la Sorbonne Nouvelle (2015).

J'ai également réalisé des observations de performances de slam et de *fonnkèr*, que j'ai pu croiser avec un corpus de documents audio et vidéo. J'ai également effectué des entretiens formels, orientés sur la socialisation langagière et les arts verbaux. J'ai enfin collecté des affiches, des photos et quelques articles de la presse locale. Cette réflexion court donc sur deux périodes d'analyse et de recueil de données, allant de 2014 à 2016, puis de 2017 à 2022, qui permettent de s'appuyer à la fois sur une synchronie et une diachronie, qui sont toutes deux utiles à l'analyse d'un objet (Derive & Traoré, 2018). Ce temps relativement long a permis une réflexivité nécessaire à la compréhension de l'articulation entre le *fonnkèr* et le slam. Pour analyser ce corpus au regard de mon optique épistémologique, il m'a semblé pertinent d'appliquer le modèle proposé par la *Grounded Theory*, que j'avais déjà expérimentée durant ma recherche de master et qui est de plus en plus mentionnée dans les travaux anthropologiques (Olivier de Sardan, 1995 ; 2004 : 43 ; Franchina, 2018 : 53-54).

À l'issue de cette enquête, mon corpus se décompose principalement comme suit :

- Observations participantes³ :
 - 37 scènes, spectacles et événements liés à mon objet de recherche
 - 26 ateliers de poésie orale
- Entretiens : 17 réalisés, transcrits et analysés⁴
- Documents audio et vidéo⁵ :
 - performances (scènes, spectacles) : environ 130
 - documentaires : 8 analysés
- Affiches : environ 800 collectées et analysées
- Articles de presse : 13 analysés
- Photographies : environ 300 analysées
- Divers écrits de projets socio-culturels, de bilans et de demandes de subventions produits par l'association *Slamlakour*

3 Cf. Le récapitulatif des observations participantes en annexes du volume 1 de la thèse.

4 Cf. Le verbatim des entretiens dans le volume 2 de la thèse.

5 Cf. Le récapitulatif des documents audio et vidéo en annexes du volume 1 de la thèse.

La première partie de cette thèse est conçue comme un prélude à l'étude ethnographique. Il m'a en effet semblé nécessaire de commencer par une historicisation de l'île, en essayant de faire ressortir le fait colonial, depuis le peuplement jusqu'à l'époque contemporaine. Il s'agit de déconstruire la façon dont la société de plantation, s'appuyant sur la traite négrière et l'esclavage, a stratifié la population réunionnaise. Aussi suis-je revenu, dans la première partie, sur le peuplement de l'île, au XVII^{ème} siècle, pour préciser en quoi la société réunionnaise est une invention à la fois récente, singulière et fortement marquée par la colonialité. S'éloignant des représentations orientalistes, visibles dans la femme réunionnaise baudelairienne et encore véhiculées aujourd'hui dans les discours sur un métissage pacifique, les recherches historiques de ces dernières décennies ont fait ressortir la violence qui s'est instituée dès les débuts de la colonisation de La Réunion. Pour mettre en lumière ces processus, une analyse de la situation sociolinguistique et économique vise à analyser en quoi cette racialisation perdure après l'abolition et la départementalisation.

La seconde partie se concentre sur les rapports entre le créole et le français, en partant du monolinguisme qui irrigue la société réunionnaise. Sur le plan linguistique, quand démarre la colonisation de peuplement de La Réunion, deux processus se percutent. En France hexagonale, depuis plus d'un siècle, se met en place une « langue-nation » (Canut, 2021 : 13), qui tente de s'imposer face aux nombreuses variétés de français et de langues régionales. Parallèlement, sur l'île, émerge une créolisation linguistique, imprégnée d'anciens français et des langues d'origine des esclaves. Cette négociation entre homogénéisation et diversification, qui a toujours été en faveur de la langue nationale, est un premier segment entre ces faux jumeaux que sont le slam et le *fonnkèr*. Le premier, montrant d'abord une intention plurilingue, s'est peu à peu orienté, autant dans les ateliers que sur scène, vers un usage majoritaire de la langue dominante. De ce point de vue, les slameurs sont fidèles à l'idéologie monolingue, qui leur octroie un certain confort capitaliste attaché à la langue standard (Bourdieu, 2001). Cela permet de bénéficier du soutien des institutions nationales et locales, tout en développant des capacités langagières profitables dans les parcours individuels. Les *fonnkézèr* par contre, dans leur choix du créole, indiquent une volonté de résistance face à l'hégémonie du français. Bien qu'ils soient bilingues, car très majoritairement Réunionnais, ils participent donc de l'institution d'un double monolinguisme (Jaffe, 2008 : 252).

Pour des raisons différentes, les deux genres restent donc pris dans des idéologies qui amoindrissent les capacités linguistiques de leurs pratiquants. Ce dont témoigne leur faible niveau dans l'usage des langues étrangères, alors que les rares à être originaires d'autres territoires, et à ce titre préservés de la passion monolingue, démontrent une plus grande facilité à s'ouvrir à d'autres idiomes. Pour la plupart, la socialisation langagière a donné lieu à ce qu'Annick De Houwer appelle « bilinguisme

non-harmonieux » (2006), qui freine les pratiques pluralistes. Il ressort enfin que les plus démunis sont ceux qui ont été éduqués au plus proche du centre légitime, Paris, qui façonne la langue standard. Car si les élites qui y résident trouvent les moyens de développer des capacités plurilingues, les autres, devenus *zorey* à leur arrivée sur l'île, se restreignent souvent à un monolinguisme qui sonne comme un aveu de faiblesse. De ce point de vue, les politiques linguistiques tant internationales, à travers la Francophonie, que nationales et locales, véhiculées par l'école, s'apparentent à un dispositif racialisant, visant à maintenir un certain pouvoir aux détenteurs de savoirs certes standards, mais pauvres.

Une étude des choix langagiers permet toutefois d'entrevoir des possibilités de dépassement de ces contraintes. Car la poésie orale favorise, depuis l'écriture jusqu'à l'oralisation, une réflexivité sur la socialisation langagière. Cette déconstruction des idéologies, via une « biographisation » (Molinié, 2015), oriente souvent les Réunionnais vers le créole, redevenue ainsi « langue propre » (Derrida, 1996 : 47). Par cette « reliance » (Molinié, *op. cit.* : 135), ils posent les bases d'un « bilinguisme épanoui » (Lauret, cité par Benito, 2020), tremplin vers un élargissement de leurs savoirs langagiers. Quant aux *zorey*, lorsqu'ils s'ouvrent au plurilinguisme et s'engagent dans un effort de traduction, ils prennent conscience de la contrainte qu'exerce sur eux le monolinguisme, mais s'autorisent aussi une réflexion métalinguistique qui permet de s'en émanciper. Ces perspectives semblent d'autant plus fructueuses au regard des travaux sur l'intercompréhension entre individus de mêmes familles de langues, qui démontrent l'intérêt d'apprendre les idiomes apparentés, pour une entrée dans le plurilinguisme (Castagne, 2002). Dès lors, étant donné la proximité historique et lexicologique entre le français et le créole, une relation pacifiée entre ces deux codes laisse augurer un développement de savoirs profitables à tous.

Dans la troisième partie, je m'intéresse plus particulièrement aux rapports de domination qui se jouent dans les usages de l'écriture et de la parole, qui sont un autre point de liminalité entre *fonnkèr* et slam. Avec la généralisation progressive de la littératie, la Modernité occidentale a déployé une stratégie qui se voulait un catalyseur de l'accès du plus grand nombre à la raison (De Certeau, 1990 [1980]). Mais la capacité à lire et écrire ne garantit en rien une reconnaissance au sein de la « République des Lettres », dont Renée Balibar montre qu'elle est réservée, particulièrement en France, à une minorité distincte des simples lettrés (1985). Chez les poètes francophones, donc surtout dans le slam, l'invention de moments de littératie s'inscrit alors dans un « braconnage » (De Certeau, *op. cit.*) qui répond à une volonté de démocratisation de la littérarité, qu'ils essaient de diffuser « par le bas ». Dans le cas du *fonnkèr*, la démarche est différente. S'exprimant en créole, ils se confrontent à une double minorisation. Jusqu'aux années 1970, il

existait très peu de textes en créole reconnus dans le champ littéraire, ce à quoi s'ajoute l'absence de standardisation de leur langue d'usage. L'enjeu pour eux est donc de s'équiper graphiquement, ce qu'ils font majoritairement en choisissant l'alphabet *KWZ*, le plus éloigné de la langue nationale. Il est aussi question de donner au créole ses lettres de noblesse, acquises de longue date par le français. Cela passe par l'édition et une écriture qui peut prendre une tournure élitiste, faisant le pari de propager une littérature créole « par le haut ».

La littérature dominante (Barton & Hamilton, 2010), en désorientant la société occidentale, a eu pour corollaire la perte des savoirs transmis par la tradition orale. De ce fait, quand il s'agit de déclamer, ceux qui sont le plus marqués par l'écriture sont les moins bien armés. Là encore, ce sont les *zorey*, et dans une moindre mesure les *fonnkèzèr* les plus âgés, qui sont le moins à même de s'appuyer sur des savoirs déjà-là. Ils s'inventent donc des apprentissages pour avoir d'autres cordes à leur arc. Pour les autres, dont la parole a souvent été bridée par l'école, la performance est l'occasion de démontrer des compétences langagières, fruit de leur socialisation. Le moment de la publication, au sens propre du terme, est donc souvent propice à une inversion du pouvoir, qui revient finalement à ceux qui ont su garder des savoirs oraux qu'une élite tente de monopoliser, en France, depuis le XIX^{ème} siècle, notamment *via* la rhétorique ou le travail d'éloquence.

La déclamation a aussi pour fonction de faire entendre des discours minorisés, en particulier celui des femmes, que le slam comme le *fonnkèr* rendent possible aujourd'hui, alors qu'elles étaient difficilement audibles dans l'espace public réunionnais. Dans une intention partagée par les deux genres de permettre une expression publique aux subalternes, ces propos contestataires s'accompagnent souvent d'énonciations à la première personne, qui font fonction de récits de vie (Miller & al., 2012 [2005]). Ce choix va lui aussi dans le sens d'une autorisation, depuis l'écriture jusqu'à la publication, visant à perturber l'« architectonique » des canons littéraires (Bakhtine, 1984 [1979] : 128). Ce « je » devient alors le principe d'une « auteurisation » (Leroy, 2014), assomption d'autant plus importante pour les Réunionnais, qui pour beaucoup sont des descendants d'esclaves, auxquels la société coloniale refusait qu'ils puissent se faire un nom.

Plus que le *fonnkèr*, le slam semble toutefois plutôt enclin à parler des autres que de soi. Pour se faire reconnaître, il a en effet tendance à s'inscrire dans les orientations des politiques sociales locales et nationales. Ces « écritures sur commande » peuvent alors donner à ses énonciations un caractère de « farce » (Bhabha, 2007 [1994] : 148), quand elles semblent trop éloignées des problématiques que traverse La Réunion. Ce qui dévoile le mimétisme (*Ibid.*) mis en œuvre, et fait perdre son authenticité au discours (Hammou, 2005). Ce positionnement est particulièrement visible

dans la critique de la situation postcoloniale locale, qui est le cœur du discours du *fonnkèr*, mais semble forclore dans le slam. Celui-ci démontre alors ses limites, en s'inscrivant dans une démarche inclusive mais qui peine à prendre à son compte la violence symbolique disséminée dans la société réunionnaise.

La quatrième et dernière partie se décompose en deux axes. Dans un premier temps, il est question d'analyser les branchements culturels et territoriaux sur lesquels le *fonnkèr* et le slam fondent leur généalogie respective. Pour se faire une place au soleil, le slam essaie de se mouvoir dans la catégorie hétéroclite des arts urbains. Ce faisant, il se pare des attributs de la modernité, tout en se rendant aimable par les institutions, qui préfèrent s'appuyer sur lui plutôt que sur le rap pour toucher les populations des quartiers périphériques. Là encore, c'est un mimétisme qui se manifeste, au regard des spécificités géographiques de l'île, qui s'articulent difficilement autour de la dichotomie rural/urbain. Le *fonnkèr* au contraire, prend ses distances avec la ville, en dénonçant une globalisation perçue comme néfaste. Il s'oriente alors plus vers une écopoétique de résistance (Lorin, 2018), dans le sillon des esclaves marrons, qui fuyaient le système colonial en se réfugiant dans les écarts de l'île. Cette démarche indique un besoin d'historicisation de la culture créole, point de départ d'une reterritorialisation fondée sur des branchements pancréoles. Cette diasporisation (Hall, 2019 [2017]) vers des minorités s'oppose à celle construite par le slam, qui se revendique d'une généalogie populaire, mais aussi états-unienne et blanche, reproduisant une expansion qui se veut universelle, mais laisse peu de place à la créolité.

L'exploitation du territoire est riche d'enseignement si l'on réfléchit en termes de « lieux de la culture », que théorise Homi Bhabha comme des espaces créés par les dominants pour s'assurer la propriété du « forum culturel » (*Op. cit.*). À cet égard, il transparaît dans le slam un décalage entre sa volonté d'offrir une possibilité de parole aux subalternes, *via* des scènes ouvertes conçues comme des espaces démocratiques, mais organisées dans des établissements institués historiquement par la culture occidentale, empêchant une réelle apparition des « discours cachés » (Scott, *op. cit.*) des Réunionnais. De ce point de vue, ces performances répondent à un besoin de confort, en particulier pour les *zorey*, qui s'assurent ainsi un entre-soi pour se prémunir d'un rapport à l'altérité. Le *fonnkèr*, pour sa part, s'est longtemps restreint aux espaces périphériques, en se faisant dans des *ron*, dans les champs de canne ou chez l'habitant. Mais ces dernières années, du fait d'une plus grande acceptation de la culture créole dans la société, il se rend visible dans l'espace médiatique et artistique. Alors que le slam semble perdre son premier souffle, la négociation à l'œuvre entre les deux genres semble actuellement plus favorable au *fonnkèr*, qui s'autorise donc à

passer d'une posture protectionniste à une logique plus ouverte, maintenant qu'il est en position de force (Polanyi, 1983 [1944]).

Une réflexion sur les canons (Bornand & Derive, 2018) poétiques, enfin, indique les contraintes qui pèsent sur les deux genres, tant la poésie est imprégnée par la littératie, ainsi que par la métrique, fondamentale dans la pensée occidentale, et qui irradie la poésie (Meschonnic, 2009 [1982]). Pour donner du relief à leur performance, les slameurs comme les *fonnkézèr* usent, au-delà de la rime, de la paronomase, ce qui donne une efficacité à leur déclamation (Carinos & Hammou, 2017). Le néologisme par contre, repéré par Camille Vorger dans le slam français (2011) comme un ressort performatif, est un outil peu entendu chez ses pratiquants à La Réunion, alors qu'il est présent dans le *fonnkèr*, pour souligner les logiques postcoloniales locales. Tout comme dans l'ironie visible dans l'indexicalisation de la langue française et de ses canons poétiques, il est question chez les *fonnkézèr* de jouer avec le rythme pour s'émanciper de la mesure.

Cette lutte contre la régularité a également lieu dans l'usage de la langue. Structuré par une prosodie peu rythmique, le français offre une faible marge pour faire ressortir une musicalité, que le créole autorise plus facilement. L'expérience de la poésie orale est alors le moment d'une mise à l'épreuve d'un rythme propre, qui peut prendre la forme d'un travail sur l'impertinence permise par l'improvisation (Duranti, 2009), ou d'une articulation entre performance et genres musicaux, qui s'inventent dans un apprentissage de la polyrythmie (Patric, 2013 ; Vettorato, 2013). Ces processus réflexifs sont aussi le fait de la surprise qui émerge quand se manifeste le corps, négligé dans la pensée occidentale (Andrieu, 2010 ; Le Breton, 2013 [1990]), mais dont il est pourtant impossible de faire l'impasse. Construire une parole poétique, c'est alors s'appuyer sur des genres et des rythmes incorporés, mais aussi les faire évoluer depuis l'écriture, jusqu'à la mise en mouvement (Sauvanet, 1997). Cette quête d'expressivité rassemble alors des savoirs qui s'agencent dans un style propre.

À travers cette étude, j'ai essayé de faire ressortir les éléments les plus saillants qui ont émergé dans ma théorisation progressive, mais de nombreux points restent en suspens. La première partie, qui vise à articuler historicisation et colonialité, s'appuie sur des travaux qui ne dressent qu'une vision parcellaire de La Réunion, tant ces recherches sont encore récentes. Mes résultats sur les pratiques linguistiques, littératiées et poétiques ne peuvent être généralisés qu'avec précaution, étant donné qu'ils sont fondés sur un échantillon somme toute réduit. Ceux sur la musicalité, pour heuristiques qu'ils me semblent être - c'est d'ailleurs, peut-être, le principal apport de cette étude -, sont le fruit d'une analyse principalement anthropologique. Pour être consolidés, il serait nécessaire

d'approfondir ce travail, avec un regard musicologique et linguistique, qui apporterait une expertise supplémentaire. Mon travail de terrain aurait lui aussi pu être plus étoffé. Dans des conditions idéales, à savoir sans fonctions professionnelles parallèles, sans crise sanitaire, sans déménagement vers la Méditerranée, j'aurais sûrement pu le mener plus en profondeur, notamment avec un meilleur accès à la pratique du *fonnkèr*, ou un élargissement à Maurice et Madagascar, territoires indépendants, dont la comparaison avec La Réunion aurait été fructueuse. La présence sur place jusqu'au bout de mon doctorat m'aurait qui plus est permis de mieux déjouer les risques de l'enclavage et du contre-don, qui ont été des freins à cette recherche. Par ailleurs, cet étude ne dit rien sur les *zarab* et les *sinwa*, alors que ces communautés sont au cœur de la société réunionnaise. Comme dans la grande majorité des sciences sociales portant sur l'île, elles restent un angle mort de la recherche.

Malgré ces limites, j'ai réussi à concevoir un corpus conséquent - qui pourrait partiellement être exploitable en archives ouvertes -, en gardant à l'esprit l'intention d'une « rigueur du qualitatif » (Olivier de Sardan, 2004), autant dans la recherche documentaire que dans le recueil et l'analyse de mes données. Ce travail, à la fois diachronique et synchronique, m'a fait passer de « sensible » à « sensibilisé » (Guillemette, 2006 : 43) et m'autorise aujourd'hui, me semble-t-il, à « répondre » de ma recherche (Paillé, 1994 : 167). Son principal intérêt, je l'espère, est de montrer en quoi la monoculture irrigue les sociétés modernes, mais aussi comment, *via* des pédagogies alternatives, des apprentissages autodidactiques ou hétérodidactiques, il est possible d'instaurer une logique du « ET », fondée sur « la conjonction et ... et ... et... », pour reprendre les mots de Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980 : 36-37). Par-delà les dichotomies artificielles, il est dès lors concevable de se penser à la fois Réunionnais et Français, de parler français et créole, de savoir écrire et prendre la parole, d'utiliser son corps et son esprit, d'être ancré, diasporique et universel. Se dessine alors une démocratisation des savoirs et du pouvoir, autorisant une transculturalité épanouie. En ce sens, La Réunion, ce confetti, a beaucoup à dire sur la globalisation contemporaine. Elle peut aider la France à regarder son passé et son présent colonial, sans quoi il lui est difficile d'imaginer un futur en dehors de la monoculture. Plus largement, si l'on considère que presque toutes les sociétés actuelles sont postcoloniales, qu'elles aient été ou soient en position centrale ou périphérique, cette étude de la situation réunionnaise peut être profitable pour mieux comprendre des enjeux similaires sur d'autres territoires.