



HAL
open science

“ Kwir nou exist ” : le mot Kwir et les arguments linguistiques, culturels et sociohistoriques dans les discours des jeunes Réunionnais×es de la minorité sexuelle et de genre

Nathalie Carpentier, Audrey Noël

► **To cite this version:**

Nathalie Carpentier, Audrey Noël. “ Kwir nou exist ” : le mot Kwir et les arguments linguistiques, culturels et sociohistoriques dans les discours des jeunes Réunionnais×es de la minorité sexuelle et de genre. *GLAD! Revue sur le langage, le genre, les sexualités*, 2023, *Linguistique féministe : perspectives internationales*, 15, 10.4000/glad.7371 . hal-04487391

HAL Id: hal-04487391

<https://hal.science/hal-04487391>

Submitted on 3 Mar 2024

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.



GLAD!

Revue sur le langage, le genre, les sexualités

15 | 2023

Linguistique féministe: Perspectives internationales

« Kwir nou exist » : le mot *Kwir* et les arguments linguistiques, culturels et sociohistoriques dans les discours des jeunes Réunionnais·es de la minorité sexuelle et de genre

« *Kwir nou exist* »: the word *kwir* and linguistic, cultural and sociohistorical arguments in discourses of young reunion islanders from the sexual and gender minority

Nathalie Carpentier et Audrey Noël



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/glad/7371>

DOI : 10.4000/glad.7371

ISSN : 2551-0819

Éditeur

Association GSL

Référence électronique

Nathalie Carpentier et Audrey Noël, « « Kwir nou exist » : le mot *Kwir* et les arguments linguistiques, culturels et sociohistoriques dans les discours des jeunes Réunionnais·es de la minorité sexuelle et de genre », *GLAD!* [En ligne], 15 | 2023, mis en ligne le 01 décembre 2023, consulté le 29 février 2024. URL : <http://journals.openedition.org/glad/7371> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/glad.7371>

Ce document a été généré automatiquement le 29 février 2024.



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

« Kwir nou exist » : le mot *Kwir* et les arguments linguistiques, culturels et sociohistoriques dans les discours des jeunes Réunionnais·es de la minorité sexuelle et de genre

« Kwir nou exist »: the word kwir and linguistic, cultural and sociohistorical arguments in discourses of young reunion islanders from the sexual and gender minority

Nathalie Carpentier et Audrey Noël

NOTE DE L'AUTEUR

Lartik-la i propoz port atansyon desi bann zéléman i romark lo plis dan le kozé militan i vyinn ansèrvir par la zènès rényonèz anparmi le minorité sèksyèl èk lo zanr. Pou sa nou sa tas manir fé in lanaliz-kozé dési bonpé kalité doné néna si térin (kozé militan bann dé promyé défilé bann vizibilité LGBTKIA+, kozé domoun zot tousèl, lo tèks-manifès, lo bann slogan). Nou domann anou kosa i lé lo mo kwir épisa koman domoun i ansèrv ali èk le lang kréol pou fé in rézistans. Nou vèy osi si bana i may ansanm lo pasé kolonyal, listwar èk lèsklavaz dan zot diskour. Nou analiz kèl manyèr bann zéléman si la lang, si listwar la sosyété, si la kiltir lé kapab fé in lyanaz la kréolité èk lo kwir, konm in mouvman politik épisa kritik transnasyonal, é koman sa lé kapab tras in somin pou bann konba LGBTKIA+ i bouz par li-minm san kol ansanm bann mouvman néna an Frans é si lo kontinan éropéin.

Mo klé : Kwir, La Rényon, kozé militan, poskolonyal, lèsklavaz

Introduction

- 1 L'année 2021 a été une année résolument charnière dans la visibilité des personnes lesbiennes, gays, bisexuelles et trans (LGBT+) à La Réunion. Au sortir d'un confinement ayant exacerbé les isolements, et à l'appel de l'association Requeer, ce sont plus de mille personnes qui se sont mobilisées le 21 mai 2021 pour descendre la Rue de Paris de la ville de Saint-Denis derrière la banderole « Kwir nou exist¹ » (Queer, nous existons). S'il y a eu une marche pour l'égalité, très peu fréquentée, pendant les débats pour le mariage pour tous en 2012 et une « gay pride » peu suivie et peu médiatisée en 2002, la manifestation publique de mai 2021 est historique par son ampleur et par la couverture médiatique qu'elle suscita. En effet, une photo du cortège apparaîtra le lendemain en première page du Quotidien régional ; le mot *respect* en lettres rouges venant partiellement cacher le mot *kwir* que beaucoup de Réunionnais et Réunionnaises découvrent. Il s'agit d'une transcription dans l'une des graphies du créole réunionnais de *queer*, que l'on retrouve comme un fil rouge dans les slogans et pancartes de cette marche et des suivantes : « Kwir fyèr é solidèr » (Queer, fières et solidaires) en mai 2022, « Pou kwir, iyèr, zordi, domin » (pour les Queer d'hier, d'aujourd'hui et de demain) en mai 2023. L'association Requeer, née en 2019 et s'exprimant dans le paysage associatif réunionnais par ses propositions artistiques et culturelles autour des luttes LGBTQIA+ fait lever en quelques jours la première marche des visibilité via les réseaux sociaux comme un appel à réagir aux attaques lesbophobes, homophobes et transphobes subies par deux personnalités militantes : Mathilde Lebon et Brandon Gercara. En effet, Mathilde Lebon, jeune femme politique féministe reçut un flot de commentaires insultants et polémiques après sa participation à une marche organisée par le collectif *Collages lesbiens* le 25 avril 2021 à Paris où elle défilait avec la pancarte « Lesbiennes Réunionnaises, nou exist » dans un cortège aux slogans pro-PMA pour toutes. Dans le même temps, Brandon Gercara, président·e de Requeer, était aussi l'objet de déferlements haineux suite à un lipsync (pratique de synchronisation labiale issue de la culture drag) sur une chanson de New Génération, un groupe de dancehall réunionnais, posté sur les réseaux. Dans cette vidéo l'artiste introduit sa performance dans un projet plus vaste nommé « Kwirizé », dans lequel il se propose de *kwirizé* les sons réunionnais (« Bann son ousa mi yèm byin dans dési mé ki poz problèm » ; *Des sons sur lesquels j'aime bien danser mais qui posent problème*) en se les réappropriant via des pratiques situées (le lipsync) et des représentations du corps qui déjouent les clichés genrés et sexistes du dancehall. La vidéo postée sur YouTube est introduite ainsi par l'artiste :

Dann lo kontèks réyoné, oussa néna inn èn kont lo komunoté kwir (LGBTQQIP2SAA+), i paré a mwin inportan de fabrik bann nouvo modèl reprézantasyon. Ek lapropriasyon bann klip La Rényon, lé kestyon de fé ekzisté lo pliralité bann kor terla minm minm.

Traduction : Dans le contexte réunionnais où il y a une haine contre la communauté queer, il me paraît important de fabriquer de nouveaux modèles de représentations. En s'appropriant des clips de La Réunion, il est question de faire exister la pluralité des corps à cet endroit-même.²

- 2 Si le créole réunionnais s'atteste depuis longtemps dans l'espace public (Idelson 2004 ; Lebon-Eyquem 2017), le choix de la langue créole dans les slogans et les discours lors des marches des visibilité a pu questionner compte tenu du relatif vide lexical du

créole pour parler des minorités sexuelles et de genre. En 2022, Hannes Löttsch réalise une première analyse des liens entre la communauté *kwir* et la langue créole à La Réunion, en proposant une analyse intersectionnelle (Crenshaw 1989), notamment des usages dans les cortèges militants. Il montre comment « le créole est fonctionnalisé au long de deux catégories : la fonction d’ancrage dans l’identité créole et la fonction de mise en parallèle des luttes postcoloniales et queer » (Löttsch 2022 : 1). Il explique comment l’ancrage dans la créolité peut répondre au « reproche de l’extériorité » (Löttsch 2022 : 7) c’est-à-dire à la représentation de l’homosexualité comme un mal occidental. Marie-Emilie Lorenzi (2017) a par ailleurs développé une analyse des dynamiques de traduction culturelle et politique du mot *queer* dans les milieux féministes français (notamment « transpédégouine » et « torduEs ») en partant des créations langagières autodéfinitionnelles des milieux militants. Selon elle, « si les transferts culturels dépassent les simples questions de traductions linguistiques, il est néanmoins indispensable de s’intéresser à ces créations langagières tant elles sont éclairantes des enjeux de définition identitaire et collective du mouvement *queer* » (Lorenzi 2017 : 6). En effet, ces créations permettent d’« agir sur le terrain de la dénomination, être actrice ou acteur de sa propre énonciation » et ainsi de « contrer le phénomène d’interpellation » (*ibid.* : 9). Pour compléter l’analyse du récent mouvement collectif réunionnais mené par Löttsch et notamment son appropriation du *queer*, nous souhaitons poursuivre les analyses autour de la place du mot *kwir* et de la langue créole en général en tant qu’outil de résistance. Nous accorderons une attention particulière à la mobilisation du passé colonial et esclavagiste de l’île dans les discours et chercherons à analyser de quelle manière ces éléments sociohistoriques et culturels s’hybrident au *queer*. Nous faisons l’hypothèse que ce sont ces éléments qui permettent de faire le pont entre la créolité et le *kwir* et d’ouvrir des voies de passage pour un mouvement militant *péi*³.

- 3 Le corpus étudié comprend la charte de l’association Requeer, les slogans faisant référence au *kwir*, deux discours publics prononcés respectivement à la première et deuxième marche des visibilitées par des militant·es réunionnais·es et deux entretiens semi-directifs choisis parmi six menés en 2022 dans le cadre d’une recherche de master sur les pratiques sociolangagières des jeunes Réunionnais·es de la minorité sexuelle et de genre. Les entretiens semi-directifs questionnaient les phénomènes d’interpellation, les autodénominations et leur rôle dans la construction identitaire. La mise en face à face des discours militants et individuels permet d’éclairer la source des analyses militantes et d’étayer le fondement des mises en parallèle du passé colonial de l’île et des dynamiques identitaires.
- 4 Le tableau ci-dessous détaille l’origine du corpus, les noms des auteures et quelques informations sur les enquêtées. Berry et Angel sont les pseudonymes de deux jeunes femmes qui ne sont pas militantes et n’ont pas assisté aux marches.

Tableau 1. Présentation du corpus étudié

Discours produits lors des marches des visibilitées	Discours de Brandon Gercara, artiste plasticienne, mai 2021	Texte « Playback de la pensée Kwir » Transcription et traduction fournies par l’auteur·e
---	---	---

	Discours d'Estelle Coppolani ⁴ , autrice, mai 2022	Texte « Nou lé né sur une ile la telman été méprizé » Discours public enregistré sur place, transcrit, titré et traduit pour la recherche
Entretiens semi-directifs	Berry (pseudonyme), 18 ans, étudiante en lycée horticole et agricole, femme cis, bisexuelle	
	Angel (pseudonyme), 18 ans, étudiante en terminale générale, femme trans, hétérosexuelle	
Autres matériaux	Charte manifeste de l'association Requeer Slogans Présentation du lipsync de Brandon Gercara sur YouTube	

5 Dans les transcriptions présentées, nous utiliserons les conventions graphiques suivantes :

- les verbatims en créole sont transcrits en graphie KWZ pour rester dans la continuité des choix de transcription graphique opérés par les militant·es sur le mot *kwir* ;
- les verbatims ou segments d'énoncés s'apparentant à du français ont été transcrits en graphie française ;
- dans le cas d'énoncés pouvant être à la fois attestables en français et en créole, ou à mi-chemin entre ces deux langues selon la dynamique interlectale (Prudent 1981), nous avons fait le choix d'une transcription en graphie de type phonologique et matérialiserons ces énoncés en gras ;
- les majuscules sont utilisées pour les termes volontairement accentués par les enquêt·es.

De zonmfanm à kwir

Outiller la langue

6 Une revue des dictionnaires créoles n'atteste qu'un seul vocable concernant les identités de genre et sexuelles minoritaires : *zonmfanm* ou *omfanm* (avec ou sans prosthèse du z) qui renvoie littéralement à l'association « homme-femme ». Chronologiquement, il apparaît d'abord en 1987 dans le *Dictionnaire Kréol réunion-français* d'Alain Armand sous la traduction « pédéraste », mot également utilisé au cours de la première partie du XIX^e siècle en France hexagonale pour stigmatiser l'homosexualité masculine et qui devient « une figure emblématique de la transgression d'un ordre sexuel » (Pastorello 2011). Le mot *pédéraste* persiste comme terme stigmatisant sous la forme de l'insulte *PD* ou *pédé* (apocope de *pédéraste*), qui favorise un amalgame entre homosexualité et pédophilie. *Zonmfanm* est également attesté dans le *Dictionnaire des expressions créoles Se-mi-lo-mo* où Daniel Honoré (2002 : 100) le répertorie ainsi : « In lòm fãm [zòm fãm] : homme efféminé ou femme travestie en homme – un travesti – un transsexuel ». Cette entrée déploie plusieurs traductions qui dénotent une difficulté à dresser des catégories et s'actualise par une superposition des référents entre le travestissement, la présentation de genre non traditionnelle et le

transsexualisme. La référence à la sexualité est de ce fait éludée et ne réapparaît que dans le *Lexikréol* de Céline Huet (2016 : 189) comme traduction en créole du mot *homosexuel*. On peut faire l'hypothèse qu'il y a eu des resignifications successives du mot entre 1987 et 2016, le passage de la pédérastie à l'homosexualité se faisant par différentes déclinaisons du genre et du transsexualisme, non sans rappeler la collusion entre l'homosexualité et l'inversion du genre qui semble contenue dans la traduction littérale du vocable.

- 7 *Zonmfanm* est aujourd'hui très peu usité dans le langage courant, le mot *PD* l'ayant supplanté. *PD* serait le seul mot en créole réunionnais pour *homosexuel*, et certaines locuteur-trices disent l'utiliser sans connotation négative. Il aurait alors le statut d'un emprunt lexical populaire dont la charge insultante pourrait être neutralisée. Cet usage du mot *PD* sans charge insultante par une personne non-homosexuelle n'existe pas en français. Sans écarter la possibilité que l'absence de termes en créole puisse créer cet usage de valence neutre en créole, nous pouvons affirmer que sa connotation péjorative et insultante est néanmoins la plus courante.
- 8 Le mot *kwir* est attesté pour la première fois en 2019 lors de l'évènement « Manzé pou lo kwir », organisé par la compagnie de théâtre Aberash autour d'un pique-nique traditionnel. Le titre de l'évènement fait référence à la célèbre chanson « *Mangé pou lo cœur* » d'Alain Peters⁵ et à un recueil de *fonnkèr* (poésies) et chansons créoles sorti pour la *fèt kaf* en 1984. Les premiers usages du mot *kwir* ont été médiatisés par deux artistes réunionnais : Marcelino Méduse, auteur et metteur en scène de théâtre et de courts-métrages et Brandon Gercara, artiste plasticien.ne. La transcription en graphie KWZ n'est pas anodine puisqu'il s'agit de l'écriture la plus éloignée du français, qui introduit notamment le « w » parfois qualifié de graphème à « déviance maximale » (*oi* s'écrivant alors *wa* et *oui* étant transcrit *wi*). Cette graphie est issue du travail du Mouvman Bann Zil, qui a mené une réflexion, en concertation avec des artistes et des linguistes, sur une écriture commune aux mondes créoles. Elle est controversée, parfois taxée de « graphie idéologique » du fait de son éloignement affirmé par rapport au français et de choix graphiques jugés extrêmes (l'utilisation systématique des graphèmes « k » et « w » notamment) qui apparaissent tous deux dans le mot *kwir* (qui aurait pu, en Lékritir 77, être transcrit *kouir*). La graphisation de *queer* en *kwir* lui confère d'emblée une qualité « opérante » dans la démarche militante comme on peut le voir dans les nombreux usages faits dans les cortèges (*kwirvolution*, *liberté égalité kwirizé*, *Kwir la kour*, *kwir en or...*) et semble répondre à une nécessité pragmatique dans l'appropriation du concept militant et culturel comme l'analyse Lorenzi dans son étude du phénomène en France hexagonale : « Malgré la polysémie du terme *queer*, sa traduction pouvait répondre à un impératif pragmatique, celui d'offrir à ce mouvement politique, culturel et théorique un caractère nettement plus opérant. » (Lorenzi 2017 : 2).

Mobiliser la charge idéologique de la langue

- 9 Comme le souligne Brandon Gercara, le créole porte une charge idéologique en tant que « langue de résistance face au colonialisme ». Le contexte historique de son émergence et la situation de diglossie associée tendent à renforcer cette idée du rapport de pouvoir. En effet, la diglossie selon Charles Ferguson (1959) qualifie le rapport stable entre deux variétés linguistiques génétiquement apparentées, l'une dite « haute », valorisée, normée (le français) et l'autre « basse » mais parlée par le plus grand nombre

(le créole réunionnais). Les variations de statut social et de prestige correspondent à des usages fonctionnels différenciés ; la langue de l'administration, de l'école, des discours s'opposant à la langue du quotidien utilisée dans le cadre familial et amical. « L'origine coloniale de telles situations fait que le créole apparaît dans bien des cas comme une sorte de langue vernaculaire opprimée et aliénée par la présence linguistique et culturelle française. » (Chaudenson 1979 : 111). Sans occulter les processus de déculturation et d'acculturation inhérents à la société de plantation et qui constituent l'approche sociohistorique des créoles, Robert Chaudenson pointe la nécessité d'une analyse linguistique, démolinguistique et sociolinguistique rigoureuse pour éviter que les théories de la créolisation soient en prise avec les idéologies en circulation. Par exemple, Philip Baker (1995) soutenait que les esclaves, une fois numériquement plus nombreux que les colons, « ne [cherchèrent] plus à s'approprier la langue dominante, mais à créer un médium de communication interethnique » (Véronique 1997 : 193). Or les recherches conduites sur l'appropriation des langues étrangères (Valdman 1994 ; Manessy 1994) confirment la thèse selon laquelle c'est « l'appropriation de la langue dominante, variétés populaires de parlars d'oïl employées par les colons dans les établissements français du XVII^e et du XVIII^e siècle des Antilles et de l'Océan Indien » (Véronique 1997 : 194) qui constitue le principal élément de l'émergence de langues distinctes que sont les créoles français, qui ne sont donc pas la résultante d'un métissage linguistique interethnique. Enfin, si « les créoles apparaissent toujours dans des situations dites de diglossie qui constituent un élément essentiel de leur spécificité » (Chaudenson 1979 : 109), les modélisations du système langagier réunionnais sont en faveur d'un interlecte (Prudent 1981 ; Lebon-Eyquem 2010 ; Georger 2011) et non d'un fonctionnement de deux langues hermétiques qui s'opposent. Pour autant, on ne peut nier la persistance d'un système de valeurs linguistiques et extralinguistiques complexe « engendrant des attitudes presque schizophréniques ; les mêmes énoncés peuvent selon la formalité de la situation de communication, être fortement valorisés et constituer les points d'appui de revendication identitaires ou être totalement rejetés et stigmatisés de façon extrêmement violente » (Lebon-Eyquem 2013 : 36).

- 10 Ainsi, les discours collectifs dans leurs choix codiques constituent un acte glottopolitique. Le discours d'Estelle Coppolani donne un bon exemple d'hybridation des énoncés interlectaux avec les attentes de la communauté en termes de langue inclusive. Iel associe des formes interlectales caractéristiques de la parole réunionnaise à une langue orale inclusive présentée sous forme de doublets complets. Ces derniers se présentent à partir de leur forme féminine (« nos mortes et nos morts ») et s'étendent aux adjectifs (« précieuse et précieux »). Sa production montre comment la dichotomie puriste des langues étanches est dépassée et comment la langue orale inclusive prend sa place.

Nou la été tèlman amaré a nout vilnérabilité, sé sa mèm la form anou, la rann anou présyèz, présyé. Zordi **la fason don nou pri no mort é no mor** i apartyin anou, **la fason don nou sèlèb** nout tristès é nout zwa i apartyin anou, **la fason don nou désid** réinvant nout léritaz kréol i apartyin anou, **la fason don nou koz**, nou viv i apartyin anou. Lapa pèrson i sa tir sa. **Sé sa ke nou dwa rèspekté, not intégrité** é nou lé la zordi **pou afirm sa**.

Traduction : Nous sommes tellement liées à notre vulnérabilité qui nous a constituées, qui nous a rendues précieuses et précieux ; et aujourd'hui, la façon dont nous prions nos mortes et nos morts nous appartient, la façon dont nous célébrons notre tristesse et notre joie nous appartient, la façon dont nous décidons

de réinventer notre héritage créole nous appartient, la façon dont nous parlons, dont nous vivons nous appartient et cela personne ne peut nous l'enlever. C'est cela que l'on doit respecter : notre intégrité et nous sommes là aujourd'hui pour affirmer ça.

- 11 En ce qui concerne la débinarisation de la langue, la langue créole offre des perspectives facilitantes, notamment en ce qui concerne les pronoms non marqués par le genre réclamés par la communauté. Elle dispose du pronom personnel singulier neutre *li* - ou sa variante *lu* - qui contient *il* et *elle* et le pronom personnel pluriel *zot* qui inclut les formes françaises atones de la 2^e et 3^e personne du pluriel (*vous, ils, elles*). Ces formes du pluriel [renforcée par « - autres (*zot*) »], sont très courantes en moyen français et dans les dialectes (Chaudenson 1979 : 90) et facilitent l'usage d'une langue inclusive à l'oral. Il existe également une neutralisation de l'opposition de genre dans le système du déterminant du nom (Chaudenson 1979 : 91, Mangeaud 1996) sous deux formes : le déterminant indéfini antéposé (de type *...-là*) et le déterminant non genré *lo*. *Lo*, selon Alain Armand (1987), est la forme de base de l'article défini, dont *le* n'est qu'une variante morphophonologique. Son usage correspond néanmoins le plus souvent à un déterminant thématique dont la référence est à chercher dans une situation connue ou supposée telle. Enfin il existe en créole un article zéro (par exemple « frère mon dalon » pour « (lo) frère mon dalon »⁶) qui tend à disparaître de la syntaxe créole (Honoré 2013 : 7). L'autre argument idéologique valorisant une vision queer de la langue créole, réside dans le fait qu'elle échappe encore à la stabilisation des règles de transcription et apparaît ainsi comme une langue fluide avant d'être contrainte dans un système graphique, une langue orale qui résiste à l'établissement d'une transcription graphique uniformisée qui fasse *cadre*. Ainsi, plusieurs graphies circulent : une écriture étymologique ou écriture « francisée », des écritures de type phonologique (Lékritir 77, proposée en 1977 ; la graphie KWZ de 1983 et l'écriture du groupe Tangol de 2001), et plus récemment une graphie que l'on peut qualifier d'hybride (Lakor-grafi de Lofis la lang kréol, 2017). Malgré un appel aux « nécessaires compromis graphiques » (Gauvin 2004), dont Lakor-grafi est l'illustration directe, le créole échappe toujours aux entreprises d'homogénéisation ou d'uniformité des pratiques. Ainsi, pour reprendre la formule de Coppolani, « la façon don nou koz, nou viv (é nou ékri) » (la façon dont nous parlons, écrivons, dont nous vivons) réclame une liberté d'expression et cette quête de liberté tient sa source dans une histoire propre à la langue et à l'île.

Du métissage à la diversité

- 12 La Réunion s'est formée dès la seconde moitié du XVII^e siècle dans un contexte d'esclavagisme puis d'engagisme (requalifié en 2002 par l'historien réunionnais Sudel Fuma de *servilisme*⁷). Sa population est principalement originaire d'Afrique de l'Est et de Madagascar (les *kaf* ou *cafres*), d'Inde (les *malbar* et les *zarab*), d'Asie (les *shinoi*) et d'Europe. Des esclaves ont également été amenés de Malaisie, de Polynésie et d'Australie (Fuma 1992). A partir de la départementalisation, l'immigration se transforme avec l'arrivée de Françaises de l'hexagone (les *zorèy*) mais aussi de familles venant d'anciens comptoirs ou colonies françaises d'Afrique du Nord comme des indomusulmans de Madagascar (les *karanes*), des Pondichériens et des populations des îles de l'archipel des Comores (Andoche & al. 2009 : 225). Ces « catégorisations vernaculaires [...] marquent des territoires sociaux et parfois économiques » (*ibid.* : 230). Elles sont

toujours utilisées pour caractériser certains groupes ou certains individus, mais le métissage ayant opéré sur l'île amène à considérer que la majorité des Réunionnais-es ont des origines plurielles, et la diversité culturelle, le *vivre-ensemble*, sont fortement valorisés.

- 13 Si l'expression « nou lé mélanzé » (nous sommes mélangés) est usuelle pour parler du métissage à La Réunion, l'expression « nou lé an diversité » apparaît comme une création originale de Berry pour faire le pont entre la diversité des cultures et la diversité du genre et de l'orientation sexuelle :

Après la diversité isi la **a La Rényon**, nou lé an diversité, not san i lé tèlman mélanzé que voilà, ou pe trouv in sinwa é in malbar maryé avèk, ou pe trouv in zorèy avèk in kréol, in kréol avèk in zarab, in zarab avèk in sinwa... enfin bref **na plin de diversité** é la nou komans à voir la diversité-zanr et de l'orientation sexuelle **é sé sa ke i fo ankourazé !** La diversité !

Traduction : Ici, à La Réunion, nous vivons dans la diversité, notre sang est tellement mélangé qu'on peut trouver un chinois marié avec un malbar, un zoreil avec un créole, un créole avec un zarab, un zarab avec un chinois... enfin bref il y a beaucoup de diversité et là nous commençons à voir la diversité de genre et d'orientation sexuelle et c'est cela qu'il faut encourager ! La diversité !

- 14 On voit que les faits de métissage, considérés comme conduisant à « la naissance, au sens sociologique du terme, du peuple créole réunionnais et de l'identité culturelle réunionnaise » (Médéa 2003 : 4) constitue un argument qui justifie et promeut la diversité. Il s'opère ainsi une analogie entre le métissage biologique et le métissage culturel comme dans le discours d'Angel où elle reprend l'idée d'une diversité « dans [l]es gènes ». Comme pour Berry, cette diversité doit s'étendre à la diversité sexuelle et de genre, comme si elle contenait une injonction à mieux réussir cette inclusion :

Mais je trouve en tout cas que si aujourd'hui tu te permets de dire que tu embrasses la culture réunionnaise, alors tu dois embrasser la différence de l'autre. [...] Non, quand je dis surtout à La Réunion, c'est que même si à La Réunion c'est pas vraiment la vraie vérité, y a toujours des petites failles, à La Réunion on est connus pour le vivre-ensemble [...]. Si on est là pour dire qu'on vit ensemble, moi j'ai grandi où j'avais une mosquée à côté de chez moi, une église, une chapelle, etc. ; si dans toute cette diversité-là ma différence à moi elle est pas acceptée, ça vaut rien. Tout ce que j'ai appris pendant mon enfance, tout ce qui me fait moi, tout ce qui crée mon identité. A La Réunion quand tu demandes à quelqu'un « Qui tu es ? Quelles sont tes racines ? ». Ça va être un peu compliqué parce qu'on vient d'un peu de partout. Donc si moi j'arrive à accepter cette différence-là, dans mes gènes là, pourquoi j'arriverais pas à accepter quelqu'un d'autre au niveau de la sexualité ou de ses pensées ? Ce serait dommage ! Vraiment dommage !

- 15 On retrouve dans le discours militant de Gercara un adressage à tous les enfants réunionnais qui reprend ces catégorisations, mais l'utilisation du terme « métissage » y est pour sa part associé à un contrôle normatif. La perspective politique critique se dégage d'une vision plus romantique du pluriculturalisme local présente dans les témoignages individuels.

Sak la rèt laminm, ousa zot i lé ?
 Zanfan la rényon, Zanfan malgas
 Zanfan komoryin, zanfan maoré
 Zanfan kaf, zanfan zarab
 Zanfan sinwa, zanfan malbar, zanfan yab,
 Zanfan métis, zanfan ma pa nommé, nou lé la.
 Anou minm kréol kwir.
 Nou lé in résistans anfas in monn i rod

kontrol tout, kontrol kisa nou lé é ki sa nou
yèm, kontrol nout métisaz.
Pourtan nout lidantité rizom i rofiz zot
larmonizasyon.

Traduction de l'auteure :

Celleux qui sont restées, où êtes-vous ?

Enfants de La Réunion : enfant malgache, enfant comorien, enfant mahorais, enfant kaf, enfant zarab, enfant chinois, enfant indien, enfant métis, enfant que je n'ai pas nommé, on est là.

Nous sommes les créoles queer.

Nous sommes une résistance face au monde qui cherche à tout contrôler, contrôler qui nous sommes et ceux qu'on aime, contrôler notre métissage

Pourtant nos identités rhizome refusent leur harmonisation.

- 16 Ainsi, le discours resitue le métissage dans des rapports historiques de domination impérialiste qui ont été producteurs d'identités raciales. En effet, « la notion de métissage présuppose une représentation de l'identité raciale, donc un discours classificateur des différences permettant la discrimination de l'Autre et du semblable » (Alber & al. 1992 : 5).

Nout kwirité kom nout kréolité i port léritaz la
kolonyalite. Nou port èk nou lo tromatism
lo monn :

Anou marmay la ras nout libèrté.

Anou marmay i désann bann vyol nout momon.

Anou Marmay na pwin ryink in sèl rasinn.

Anou marmay i ranz pa dan in sèl lidantité.

Traduction de l'auteure :

Notre queerité comme notre créolité portent l'héritage de la colonialité.

On porte en nous les traumatismes du monde :

Nous sommes des enfants dont on a arraché la liberté.

Nous sommes des enfants qui descendent des viols de nos mères

Nous sommes des enfants qui n'ont pas qu'une seule racine.

Nous sommes des enfants qu'on ne range pas dans une seule identité.

- 17 Comme on peut le lire en avant-propos de l'ouvrage « Métissages » :

Entaché de son histoire coloniale, le mélange des corps est encore souvent perçu comme un rapport de domination, une possession de l'esclave par le maître, inscrite à tout jamais dans la vie du sujet, qui conduit à considérer avec suspicion celui qui en est issu. (Alber & al. 1992 : 5).

- 18 Le métissage est aussi l'histoire de la déportation de populations, du contrôle sur les corps colonisés et des violences notamment sexuelles. Ainsi, le concept conserve « la trace euphémisée de sa référence au domaine sexuel » (Bonniol 1997 : 15). Il y a volonté d'inclure le métissage dans sa réalité historique et cela passe par la réappropriation de l'histoire de l'île et de son peuplement.

Le traumatisme historique de l'esclavage

- 19 On perçoit dans les discours, tant individuels que collectifs, une empreinte du « vécu historique », c'est-à-dire « la conscience [individuelle] d'une histoire collective vécue pendant la période coloniale » (Fuma 1996 : 283). Deux périodes de l'histoire sont mobilisées : celle de l'esclavage et celle de l'émancipation après l'abolition du système servile en 1848, fêtée tous les ans lors de la *fèt kaf* en mémoire de la déclaration du 20 décembre 1848. Si l'arrivée d'esclaves malgaches, africains et indiens est attestée dès

1680, c'est à partir de 1725 que Bourbon se dote de vaisseaux de côte spécialisés pour la traite régionale (Madagascar, Mozambique), deux ans après les lettres patentes de Louis XV qui introduisent le Code noir de 1685 aux Mascareignes (Benoiton 2010 : 112). Entre 1720 et 1840, 130 000 à 150 000 esclaves sont déportés vers l'île Bourbon. Le 20 décembre 1848, 67 000 esclaves sont libérés. Angel se saisit de la *fêt kaf* et de la fierté de ses ancêtres tués des effets de la traite et de l'esclavage, et de ceux qui ont survécu :

Quand je dis « SURTOUT à La Réunion », je veux dire « on n'est pas sur une histoire où le 20 décembre on fête l'esclavage en fait ? » Y a des gens qui ont vécu, qui ont SURVÉCU et qui sont morts en fait parce qu'ils étaient différents des colons et je trouve que sur une terre où on se permet d'avoir un jour férié le 20 décembre pour justement fêter et être dans la fierté de nos ancêtres qui ont souffert de l'esclavage, je trouve que ce serait totalement hypocrite de dire aujourd'hui « ah mais on est dans l'acceptation de tout le monde » alors que y a toujours ce problème-là.

Déshumanisation

- 20 Angel met aussi en parallèle l'oppression raciste et esclavagiste et l'oppression transphobe. Discriminer les personnes transgenres et bloquer leur accès aux droits revient à nier l'expérience de ses ancêtres, à se couper d'eux (« tes ancêtres ils te renieraient »).

Les ancêtres ils ont pas été acceptés parce qu'ils étaient noirs, parce qu'ils étaient différents des autres. Et pourquoi moi si je suis différente aujourd'hui, tu vas pas vouloir m'accepter ? Y a des gens comme moi qui meurent dans d'autres pays parce qu'ils sont comme ça. C'est une vérité. Ils se font emprisonner, c'est illégal d'être comme ça dans leur pays. Alors ça devrait faire « tilt » en fait. Nous aujourd'hui beaucoup partagent cette histoire-là où nos ancêtres ont été esclaves, ont été mis dans des conditions incroyables, juste parce qu'ils étaient différents ; au contraire là où on a connu tout ça, AU CONTRAIRE ça devrait être un moteur à accepter la différence de l'autre [...] Le respect c'est quand même l'intégrité parce qu'on est avant tout des êtres humains, pas des chiens. Parce que vos ancêtres ils se sont battus pour que leurs différences soient reconnues en tant qu'ÊTRE HUMAIN, en tant que tel ; si vous aujourd'hui vous voyez des gens qui sont en train de se battre pour être reconnus en tant que TEL, en tant qu'êtres humains qui ont le droit de vivre une vie DÉCENTE et que vous êtes là à l'encontre de ces personnes-là, c'est que t'as rien compris. T'as rien compris. Et aujourd'hui je pense que tes ancêtres ils te renieraient. Et j'irai jusque-là parce que c'est complètement dégueulasse. Aujourd'hui les conditions de vie [...] certains sont exclus de leur maison, certains sont exclus de leur habitat, certains sont exclus de leur foyer, leur famille ne leur parle plus. Ils ont vraiment une coupure sociale [...] Il y a vraiment cette envie, cette impulsion-là en fait d'enlever ce qui leur est propre en tant qu'être humain.

- 21 Angel identifie l'exclusion comme la forme commune d'expression des discriminations. « De quoi exclut-on l'esclave ? Du genre humain sans aucun doute. Selon la loi des colonialistes (le Code noir) l'esclave est celui qui ne fait pas partie de la communauté des humains (citoyens, maîtres) » (Hoareau 2011 : 24). Angel mentionne par ailleurs dans l'entretien les atteintes physiques vécues au collège et utilise le néologisme de *déshumanisation*, fusion de déshumanisation et annihilation :

C'étaient des harcèlements à ce point-là, où j'ai même eu des attouchements sexuels, parce que bah les gens ils te prennent pour euh... je sais pas une espèce d'attraction de foire, on va dire : « Bah celle-là on va aller la toucher, etc. » et c'est tous ces trucs-là vraiment dangereux, et c'est des trucs où... en fait... quelque part c'est une déshuma... nilation ? Je sais pas si on peut dire ça en français ? Mais on enlève tout ce côté humain-là de toi, où on te fait sentir comme si que tu n'étais

rien, que tu n'avais pas le droit d'exister, que en fait ce que tu es, tu es une anomalie, donc on peut faire ce qu'on veut avec toi en fait, on va te traiter comme on veut, comme nous on le souhaite en fait.

- 22 Ainsi, le corps objectivé, sexualisé, déshumanisé de la personne trans rappelle ou se cumule avec l'expérience des ancêtres esclavisés :

Dans le circuit de la traite, puis lors de sa vente à un maître après son arrivée dans la colonie, le captif a déjà subi plusieurs traumatismes, car il a été désocialisé (par l'éloignement de sa famille, de son clan, de son village, de son pays), déshumanisé (par sa réduction à l'état d'objet par le droit, par son assimilation à un meuble), dépersonnalisé (par la perte de son identité de son pays de provenance). (Fuma 2020 : 11).

Silenciation et Marronnage(s)

- 23 Selon Elisabeth Ponama (2020 : 90), l'histoire de l'esclavage et des marronnages (au sens des multiples formes de résistances et de contestations serviles) est d'abord l'histoire d'un silence qui traverse les siècles. Ce sont les travaux d'historiens comme Hubert Gerbeau avec *Les esclaves noirs, pour une histoire du silence* (1970) et Prosper Eve avec *Le bruit du silence, parole des esclaves de Bourbon de la fin du XVII^e siècle au 20 décembre 1848* (2010) qui détricotent cette silenciation. Gercara exhume la figure de résistance des maronèr qui fuyaient dans les Hauts de l'île les plus inaccessibles, constituant des petites communautés (des royaumes). Jusque dans les années 1960, « le marronnage en terre bourbonnaise était déconsidéré [...] la réalité des royaumes était niée » (Eve 2020 : 13). Dans son discours, Gercara réinscrit les personnes queer réunionnaises dans une filiation et réactive les figures de résistance historiques. Les résistances et contestations passent par l'autodénomination qui participe d'une restructuration identitaire : « Anou maronèr osi » (nous aussi, nous sommes des marrons) « Zèsklav nout zansèt bana minm la viv la » (Les esclaves, nos ancêtres ont aussi vécu ici).

Nou lé la é nou rèt la minm.

Anou, maronèr osi.

Zèsklav, nout zansèt bana minm la viv la :

Dann plantasyon kafé, kann. Bana té la, nou lé la.

Koman nou grandi kan nout bann i pèrd firmézir,

Kan nout bann lé pa la, kan nout bann i sava.

Koman nom anou, kan néna ryink lo mo « PD »

pou apèl anou ?

Traduction de l'auteure :

On est là et on reste ici.

Nous, nous sommes des marrons aussi.

Les esclaves, nos ancêtres ont aussi vécu ici.

Dans les plantations de café, canne... Ils étaient là, nous sommes là.

Comment grandit-on quand notre communauté se perd ?

Quand notre communauté n'est pas là ? Quand notre communauté s'en va.

Comment se nommer lorsqu'il y a que le mot « pédé » pour nous appeler ?

- 24 Coppolani évoque dans son discours « le silence, l'obscurité et la perte » de l'expérience *kwir*, par ailleurs inhérente au traumatisme historique de l'esclavage, comme des lois du silence cumulatives chez la personne créole queer. Il est question d'« héritage créole » comme d'un héritage à se réapproprier.

Le traumatisme historique li fé parti intimeman de nout listwar. E kan an plis de sa, nou lé kwir, nou espérimant très tôt parfois : le silence, le fénwar, la perte, parfwa pir ankor.

Traduction : Le traumatisme historique de l'esclavage fait intimement partie de notre histoire. Quand en plus de cela, on est queer, nous expérimentons très tôt parfois : le silence, l'obscurité, la perte, parfois pire encore.

- 25 Ainsi, l'invisibilisation des personnes queer et l'inaudibilité des paroles LGBTQIA+ à La Réunion semblent porter le sceau d'une loi du silence qui dépasse les questions de diversité sexuelle et de genre. Myriam Paris met à jour une matière foisonnante pour penser les résistances féministes à la domination coloniale à La Réunion grâce à un travail minutieux d'archives. Elle analyse « le processus d'exception, de déshumanisation, [qui] opère à même la constitution de l'archive » (Paris 2008 : 108). Il s'agit notamment de la destruction d'archives coloniales judiciaires comme mémoires de luttes émancipatrices, luttes qui sont comme des preuves gênantes de l'humanité qui leur est contestée. Paris exhume « une narration coloniale qui exhibe avec arrogance “pieds sectionnés”, “mains coupées”, “langues arrachées” et “sexes brûlés” » ; « La racialisation fait du sexe et de la langue des esclaves des cibles privilégiés » (*Ibid.*). Elle offre une base d'analyse de la rhétorique coloniale en lien avec les stéréotypes à l'intersection de la race et du genre : « La fabrication des stéréotypes racistes met constamment en œuvre la dévirilisation des hommes et la masculinisation des femmes esclaves. Elle donne à voir des sexes transgressant les normes de genre, au principe d'une sexualité défaillante, sauvage, bestiale et dangereuse. » (*Ibid.*).
- 26 Ces éléments viennent étayer la possibilité d'une construction coloniale du queer (au sens d'une identité sexuée et sexuelle « tordue ») consubstantielle de la racialisation. En effet, questionner les normes et rôles de genre en contexte créole, la virilité, la sexualité non-hétéronormative fait collusion avec les stéréotypes racistes, les représentations et l'encadrement des corps colonisés. On voit là que le système colonial « donne à voir » : l'exhibition des corps, les mutilations constituent un des langages de l'oppression. En retour, les marches en tant que « rassemblement de corps » (Butler 2016) peuvent offrir une forme incarnée de contestation. « Il y a une force déictique du corps qui arrive avec d'autres corps dans une zone ayant une visibilité médiatique. » (Butler 2016 : 17). Les corps racisés queer réunis, produisant des discours dans l'espace collectif, constituent un contre-discours collectif à la rhétorique coloniale, d'autant plus que cet espace public porte encore des traces de son histoire (statues, noms de rues) comme le pointe Coppolani :

Nou lé né si une ile **ke la été tèlman méprizé, kapré tou se ke la ariv isi** sur les fronts de mer, dans les plantations, dans les forêts, dans les Hauts, **malgré tou se ke nou resan ankor si lé lyé-la**, malgré le nom des rues, malgré lé gèl krazé **ke la été érijé an bist ou an stati** dans nos rues, **na pokor u** de thérapie de société officielle. A lékol **i fé komsi de ryin nété**. Dans la vie en général **i fé komsi tou été normal alor ke** nou lé né sur une colonie **ke la zamé gingn son lindépandans é ke nou dwa** lutter pour savoir ousa nou sort, kisa nou lé.

Traduction : Nous sommes nées sur une île qui a été tellement méprisée, qu'après tout ce qui est arrivé ici, sur les fronts de mer, dans les plantations, dans les forêts, dans les hauts, malgré tout ce que nous ressentons encore sur ces lieux-là, malgré le nom des rues, malgré les figures écrasées [indécents] érigées en bustes, en statues, dans nos rues, il n'y a pas encore eu de thérapie de société officielle. L'école fait comme si de rien n'était, dans la vie en général on fait comme si c'était normal alors que nous sommes nées dans une colonie qui n'a jamais gagné son indépendance et que nous devons lutter pour savoir d'où nous venons et qui nous sommes.

- 27 Le déboulonnage de certaines statues est une revendication portée par les militant·es décoloniaux et antiracistes. Parmi elles, la statue de Mahé de La Bourdonnais (gouverneur général des Mascareignes entre 1733 et 1746) fait partie des statues faisant

polémique et se situait à quelques mètres de l'endroit où a été prononcé le discours. « La thérapie de société » qu'il appelle passe par une reconnaissance de ces stigmates de la colonisation et une décolonisation des rues mais aussi des imaginaires, ce qui constitue un projet queer et de manière plus spécifique un projet queer décolonial. Dans une même perspective politique critique, Gercara amène la notion de « queerphobie » comme concept colonial. Cette hypothèse se fait l'écho de travaux universitaires comme ceux de Nadia Chonville (2018) qui détaille les principales origines historiques des discours et dialectiques hostiles à l'homosexualité en Martinique, et décrit l'homophobie aux Antilles comme « un obscur héritage colonial », pointant « l'appropriation de normes sexuelles d'origine coloniale par les sociétés antillaises contemporaines » (Chonville 2018 : 2). Elle y décrit des systèmes de stigmatisation qui participent à « la construction et à l'encadrement de la masculinité » (*Ibid* : 3), en prenant en compte à la fois les éléments historiques, politiques et religieux. On retrouve dans le discours de Gercara l'historicisation des LGBTphobies comme concept colonial :

Oh kréol kan sa ou rouv out zyé,
 Kwirofobi konsèp kolonyal i fo lès sa alé
 Oooooh kréol kan sa ou rouv out zyé
 Kwir kréol nou èkzist la bezwin dnou pou avansé »
 Traduction de l'auteur·e :
 Oh créole quand est-ce que nous allons ouvrir nos yeux ?
 Queerphobie concept colonial il faut qu'il s'en aille.
 Oh créole quand est-ce que nous allons ouvrir nos yeux ?
 Queer créole on existe, on a besoin de nous pour avancer

- 28 L'acculturation des insulaires au modèle culturel français prit plusieurs formes. Parmi les plus importantes, Christian Ghasarian cite la religion catholique et notamment une « catéchisation qui se fait avec l'hypercorrection propre aux phénomènes d'assimilation [...] pour éviter l'opprobre » associée au qualificatif « païens » (Ghasarian 2002 : 665). Le témoignage d'Angel confirme la présence d'un discours d'autorité à contenu religieux mais aussi d'une possibilité d'apparaître en tant que femme (trans) à l'église même si cela reste une « épreuve ».

La première chose qu'on veut enlever aux gens de la communauté c'est leur spiritualité. On veut leur dire que : « Oui, soit t'es pas un enfant de Dieu, soit tu vas brûler en enfer, etc. ».

Peu importe les versets qu'on va te jeter à la gueule ! [Rire] parce que c'est très clairement ça ! Qu'on va te jeter à la gueule pour te faire sentir comme si tu étais nul, zéro, que dalle. Peu importe ce qu'on va te jeter à la gueule pour te dire que tu n'as pas le droit d'exister, regarde là y a un exemple où on te dit [ndlr dans la Bible]... NON toi tu sais en quoi tu crois, et garde ça parce que ça va être ton cadeau ça va être quelque chose de précieux.

Le fait de sortir en robe et de venir à l'église de [nom de ville], c'est pas grand [nom de ville], c'est tout petit donc tout le monde va savoir. Tu peux pas te cacher éternellement. Le fait d'aller en robe à l'église, le fait de vraiment vivre en tant que femme à l'église, ça aussi ça a été une épreuve.

Conclusion

- 29 L'association Requeer lève la première marche des visibilités LGBTQIA+ de La Réunion en quelques semaines en réaction à des agressions verbales de personnalités militantes. Le mot *kwir* fait alors ses premières apparitions dans l'espace public. Nous avons vu que

son émergence est marquée par la réappropriation du vécu historique de l'esclavage comme autre expérience de coercition qui vient entrer en analogie avec l'expérience queer. Les discours des deux premières marches, emblématiques du ton donné au mouvement collectif, soulèvent de multiples résurgences de l'esclavagisme : du récit des violences et des résistances aux marques de colonialité dans l'espace urbain et dans les imaginaires réunionnais. Par ailleurs, malgré une valorisation du métissage et du *vivre-ensemble*, la catégorisation vernaculaire des groupes ethniques porte encore la marque d'un pouvoir de catégorisation qui implique une « manière particulière de négocier avec les contraintes » et « une connaissance intime et profonde des modalités d'exercer le pouvoir sur l'autre » (Chivallon 2013 : 38). C'est cet héritage créole qui est mobilisé dans le *kwir* et qui peut être en mesure de s'hybrider pour inspirer des dynamiques de résistance qui s'autonomisent des dynamiques de France hexagonale. On peut parler d'une créolisation du mouvement militant *péi*, dans le sens dégagé par Christine Chivallon dans sa synthèse théorique :

Il est question de camper la créolisation comme un « mode d'être » dépendant d'une expérience historique, elle-même assujettie à un pouvoir de catégorisation extrêmement prégnant et coercitif, propre aux systèmes racialisés des sociétés à fondement esclavagiste. Ce « mode d'être » n'est pas simple disposition au changement comme la créolisation est habituellement comprise, mais invention de manières de composer avec le pouvoir. (Chivallon 2013 : 38).

- 30 Si les références à l'esclavage et aux dynamiques de résistance multiples (marronnages) apparaissent comme une réappropriation des « ferments de la créolisation » (Ponama 2020), le *kwir* en tant que phénomène s'apparente plutôt à une « création ostentatoire » (Ghasarian 2002 : 672) en réponse à des rapports d'inégalité sociale et culturelle. C'est un outil choisi, nourri par les marges de manière transnationale et capable de s'hybrider à la créolisation, elle-même processus propre aux peuples minorisés. Son appropriation passe par une traduction culturelle du queer au sens d'une « mise en dialogue entre plusieurs types de traditions, discours et pratiques [qui] génère un espace à la réflexion inédit et inattendu et reconfigure nos cadres de perception habituels » (Greco 2017 : 301). Les ressources militantes (vécus expérimentiels, recherches artistiques et contenus universitaires) mettent en exergue les processus de silenciation (par les violences systémiques et la destruction de l'archive) et d'assimilation à des normes coloniales (par la racialisation et la catéchisation notamment). Ils montrent comment « ces processus toujours actuels [d'assimilation, de métissage, de reformulations culturelles], mettent en jeu la question du pouvoir, de ses modes d'expression, de ses contestations et de ses manipulations » (Ghasarian 2002 : 663). Des figures de résistance émergent comme des ressources et le souhait de se réapproprier un héritage passe également par la langue. Le créole prend une place importante dans les cortèges comme langue de résistance aux discours dominants. Louée pour sa structure grammaticale peu genrée, sa fluidité et ses origines multiples, la langue créole apparaît comme un outil de résistance *kwir*. En outillant la langue d'un nouveau mot en créole pour parler des minorités sexuelles et de genre, les activistes répondent aussi à un vide lexical et offrent une autre manière de devenir sujet de leur énonciation. D'un point de vue collectif, la réappropriation du vécu historique permet de mobiliser l'identité créole pour l'assembler à l'appartenance queer. Le phénomène se rapproche ainsi d'une dynamique *queer of colors* qui a « un statut particulier, puisque bien qu'il dérive du mot queer, il s'en distingue sensiblement par la mise en évidence de la dimension intersectionnelle de l'identité » (Lorenzi 2017 : 7). La charte manifeste de

l'association Requeer, en tant que genre de discours qui régit au monde et entend agir sur ce monde, selon la formule d'Alice Krieg-Planque (2012 : 52), montre comment la traduction de *queer* en *kwir* est aussi une traduction politique, qui vise à résister au contrôle normatif.

KWIR : traduction réunionnaise du mot anglais queer – (kwir) est la communauté LGBTQIA+ réunionnaise refusant toutes formes de discriminations.(...) Pensé comme une pratique politique, être queer, c'est mettre en crise toutes les normes excluantes, dont les absurdes dichotomies telles que féminin/masculin, hétérosexuel/homosexuel, cisgenre/transgenre. La récente traduction réunionnaise du terme queer fut nécessaire pour la fabrication d'un « nous ». Un « nous » pour conscientiser les oppressions vécues en commun. Un « nous » qui se construit contre un système de pensées dominantes et structurelles. Être kwir c'est se rendre compte que son existence est une résistance face à un monde qui veut tout contrôler : contrôler qui nous sommes, qui nous aimons et notre métissage. (Charte Manifeste Requeer 2023)

- 31 Ainsi, la traduction culturelle du queer mobilise la créolisation tandis que sa traduction politique l'associe au mouvement décolonial. La synthèse pourrait se déplier dans un *kwir kréol dékolonyal*. Néanmoins, sans confondre les propositions intellectuelles militantes artistiques avec les pratiques politiques et sociolangagières du plus grand nombre, il reste à voir comment le « kwir la kour » (personne kwir dans le quartier, la famille) va se saisir de ces propositions dans des espaces plus restreints, privés, familiaux ; dans « la kour » donc, en tant qu'« espace domestique élémentaire » qui implique « la sociabilité, la représentation de soi ou encore l'organisation familiale » (Watin 1992 : 139). Un autre aspect à documenter tient à la place des artistes réunionnaises dans la création et la circulation des idées à travers des dispositifs artistiques qui ne sauraient être réduits à l'artivisme. Iels construisent des ressources théoriques et produisent des performances qui « permettent de réactiver la mémoire collective, rétablir l'ordre social précédemment rompu, d'établir des relations et de configurer les places symboliques au sein d'une communauté » (Greco 2021 : 260). Cela passe par une présence dans l'espace public qui rend accessible et valorise des ressources linguistiques, des pratiques et des personnes souvent marginalisées. L'expansion de la pratique du voguing (danse urbaine créée par les communautés LGBTQIA+ afro et latino-américaines dans les années 1970) et la flamboyance de la jeune scène ballroom⁸ réunionnaise semblent confirmer la place centrale des artistes dans la capacité d'agir de la communauté kwir réunionnaise.

BIBLIOGRAPHIE

ALBER Jean-Luc, BAVOUX Claudine & WATIN Michel (éds). 1992. *Métissages, linguistique et anthropologie : vol. Tome II*. Université de La Réunion URA1041 du CNRS. L'Harmattan.

ANDOCHE Jacqueline, HOARAU Laurent, REBEYROTTE Jean-François & SOUFFRIN Emmanuel. 2009. « La Réunion : le traitement de l'étranger en situation pluriculturelle : la catégorisation statistique à l'épreuve des classifications populaires » *Hommes & migrations* 1278 : <https://>

journals.openedition.org/hommesmigrations/261 (<https://doi.org/10.4000/hommesmigrations.261>)

ARMAND Alain. 1987. *Dictionnaire créol réunioné/ français*. Océan Editions.

BAKER Philip. 1995. « Motivation in Creole Genesis » in *From contact to Creole and beyond*, BAKER Philip (éd.). Westminster Creolistics Series-1. University of Westminster Press : 3-15.

BENOITON Laurent. 2010. « Le droit de l'esclavage à l'île Bourbon : un exemple d'« antidroit » » *Revue juridique de l'Océan Indien* : 111-122.

BONNIOL Jean-Luc. 1997. « Genèses créoles : de l'usage de la notion d'homologie » in *Contacts de langues, contacts de cultures, créolisation*, HAZAËL-MASSIEUX Marie-Christine & DE ROBILLARD Didier (éds.). L'Harmattan : 15-27.

BUTLER Judith. 2016. *Rassemblement : Pluralité, performativité et politique*. (JACQUET Christophe, Trad.). Fayard.

CHAUDENSON Robert. 1979. *Les créoles français*. F. Nathan.

CHAUDENSON Robert. 1995. *Les créoles*. Presses universitaires de France.

CHIVALLON Christine. 2013. « Créolisation universelle ou singulière ? Perspectives depuis le Nouveau Monde » *L'Homme* 207-208 : <https://journals.openedition.org/lhomme/24686> (<https://doi.org/10.4000/lhomme.24686>)

CHONVILLE Nadia. 2018. « L'homophobie aux Antilles : réappropriation d'un obscur héritage colonial » *Archipélies, Discriminations multiples et croisées*, 6.

CRENSHAW Kimberley. 2017. *On Intersectionality Essential Writings*. New Press.

EVE Prosper. 2010. *Le bruit du silence : Parole des esclaves de Bourbon de la fin du XVII^e siècle au 20 décembre 1848*. Océan Editions.

EVE Prosper. 2020. « Le marronnage en question » in *Esclavage et marronnages : Refuser la condition servile à Bourbon (île de La Réunion) au XVIII^e siècle*. Riveneuve : 3-13.

FERGUSON Charles A. 1959. Diglossia. *Word* vol. 15 : 325-401.

FUMA Sudel. 1996. « Colonialisme et aliénation culturelle. L'exemple de l'île de La Réunion » in *De la tradition à la post-modernité : Hommage à Jean Poirier*, POIRIER Jean, CARENINI André & JARDEL Jean-Pierre (éds.). Presses universitaires de France : 283-288.

FUMA Sudel. 2002. « Les relations entre l'ancienne société créole et l'église catholique de l'abolition de l'esclavage à la départementalisation de l'île de La Réunion » *Revue historique des Mascareignes, Chrétientés australes du 18^e siècle à nos jours* : 117-24.

GAUVIN Axel. 2004. *L'écriture du créole réunionnais : Les indispensables compromis*. Editions Udir.

GERCARA Brandon. 2021. *Playback de la pensée Kwir*.

GRECO Luca. 2017. « La performance au carrefour des arts et des sciences sociales : quelles questions pour la sociolinguistique ? » *Langage et société* 160-161(2) : <https://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2017-2-page-301.htm> (<https://doi.org/10.3917/ls.160.0301>)

GRECO Luca. 2021. « Performance » *Langage et société* Hors-série (HS1) : <https://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2021-HS1-page-259.htm> (<https://doi.org/10.3917/ls.hs01.0260>)

GEORGER Fabrice. 2011. *Créole et français à La Réunion : Une cohabitation complexe*. Thèse de doctorat en sciences du langage. Université de La Réunion.

GERBEAU Hubert. 1970. *Les esclaves noirs, pour une histoire du silence*. André Balland.

- GHASARIAN Christian. 2002. « La Réunion : acculturation, créolisation et réinventions culturelles » *Ethnologie française* vol. 32(4) : 663-676.
- HOAREAU Aude-Emmanuelle. 2011. *Manifeste pour une pensée créole réunionnaise : Nou lé kapab majine, kalkil, viv an Rényoné*. Cercle philosophique réunionnais.
- HONORÉ Daniel. 2002. *Dictionnaire d'expressions créoles : Semi-lo-mo*. Editions Udir.
- HONORÉ Daniel. 2013. *Diksoner moféknèt : dictionnaire de propositions de néologismes créoles*. Surya Editions.
- HUET Céline. 2016. *Lexikréol : Français créol*. Orphie.
- IDELSON Bernard. 2004. « Le créole dans les médias réunionnais » *Hermès* 3(40) : <https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2004-3-page-128.htm> (<https://doi.org/10.4267/2042/9520>)
- KRIEG-PLANQUE Alice. 2012. *Analyser les discours institutionnels*. A. Colin.
- LEBON-EYQUEM Mylène. 2010. « Productions interlectales réunionnaises dans la dynamique créole-français » in *Pratiques innovantes du plurilinguisme : émergence et prise en compte en situations francophones*, BLANCHET Philippe & MARTINEZ Pierre (éds.). Editions des archives contemporaines : 83-96.
- LEBON-EYQUEM Mylène. 2013. « Débordements et reterritorialisation sociolinguistiques en milieu créole réunionnais » *Glottopol, Lieux de ségrégation sociale et urbaine : tensions linguistiques et didactiques ?* 21 : 22-42.
- LEBON-EYQUEM Mylène. 2017. « Publicités créoles à La Réunion : pragmatique et aménagements linguistiques » in *Les langues créoles : éclairages pluridisciplinaires*, LEDEGEN Gudrun (éd.). L'Harmattan : 105-122.
- LORENZI Marie-Émilie. 2017. « “Queer”, “transpédégouine”, “torduEs”, entre adaptation et réappropriation, les dynamiques de traduction au cœur des créations langagières de l’activisme féministe queer » *GLAD ! 02* : <https://journals.openedition.org/glad/462> (<https://doi.org/10.4000/glad.462>)
- LÖTZSCH Hannes. 2022. « “Ça y sorte pas chez nous ça !” - Communauté kwir et langue créole à La Réunion » *Études créoles* 39 : <https://journals.openedition.org/etudescreoles/819> (<https://doi.org/10.4000/etudescreoles.819>)
- MANESSY Gabriel. 1994. « Modalités d’appropriation d’une langue seconde (français d’Afrique et créoles français) » in *Créolisation et acquisition des langues*, VERONIQUE Daniel (éd.). Publication Université de Provence : 211-224.
- MANGÉARD Pierre-Louis. 1996. *La détermination nominale en créole réunionnais. Essai de grammaire syntagmatique*. Université de Rouen.
- MEDEA Laurent. 2003. « La construction identitaire dans la société réunionnaise » *Journal des anthropologues* 92-93 : <https://journals.openedition.org/jda/2013> (<https://doi.org/10.4000/jda.2013>)
- PARIS Myriam. 2008. « La terreur des femmes. Esclavage et loi du silence à La Réunion » *Rue Descartes* 62(4) : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2008-4-page-107.htm> ?ref=doi ; (<https://doi.org/10.3917/rdes.062.0107>)
- PARIS Myriam. 2017. « Un féminisme anticolonial : L’Union des femmes de La Réunion (1946-1981) » *Mouvements* 91(3) : <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2017-3-page-141.htm> (<https://doi.org/10.3917/mouv.091.0141>)

- PASTORELLO Thierry. 2011. « Stigmatisation et identification des pratiques homosexuelles masculines à travers des membres des classes populaires parisiennes au cours de la première partie du XIX^e siècle » *L'Atelier du CRH* 08 : <https://journals.openedition.org/acrh/3808> (<https://doi.org/10.4000/acrh.3808>)
- PONAMA Elisabeth. 2020. « Trace des marrons dans l'écriture réunionnaise » in *Esclavage et marronnages : Refuser la condition servile à Bourbon (île de La Réunion) au XVIII^e siècle*. Riveneuve : 89-99.
- PRUDENT Lambert-Félix. 1981. « Diglossie et interlecte » *Langages* 61(15) : 13-38.
- VALDMAN Albert. 1994. « Décréolisation Repidiginisation et étiolement linguistique dans le développement des créoles » in *Créolisation et acquisition des langues*, VERONIQUE Daniel (éd.). Publication Université de Provence : 191-210.
- VERONIQUE Daniel. 1997. « Genèse des créoles français et appropriation : à propos des thèses de Robert Chaudenson » in *Contacts de langues, contacts de culture, créolisation*, HAZAËL-MASSIEUX Marie-Christine & DE ROBILLARD Didier (éds.). L'Harmattan : 191-208.
- WATIN Michel. 1992. « La kour à La Réunion : Un espace métis ? » in *Métissages : Linguistique et anthropologie : vol. Tome II*. Université de la Réunion & C.E.R.F.O.I. (éds.). L'Harmattan : 139-147.

NOTES

1. Nous reproduisons la graphie de cette banderole.
2. <https://www.youtube.com/watch?v=q7ykdDwrrWk>; il s'agit d'une partie du texte d'introduction de la vidéo par l'artiste. Traduit par nos soins.
3. *péi* : pays, au sens de local (qui vient de La Réunion).
4. <https://estellecoppolani.com/>
5. Poète et mélodiste réunionnais qui a influencé toute une génération actuelle de musiciennes de l'île.
6. Le frère de mon ami.
7. Le contrat régissant le travail des immigrants dans les colonies françaises ou britanniques n'était pas respecté et était juridiquement un dol. Le système asservissait en réalité les immigrants, d'où la proposition de requalification par ce néologisme de *servilisme* (Fuma 2002 : 119).
8. Les balls sont des évènements au cours desquels des personnes regroupées en maisons (houses) performant sur des catégories (voguing, runaway, face, body...). Ces pratiques se sont développées en réaction aux lois racistes, transphobes et homophobes des années 1970 à New-York. Le mouvement est impulsé à La Réunion par l'artiste Johan Piémont (Luna Ninja).

RÉSUMÉS

Cet article propose une analyse exploratoire des éléments saillants du discours militant récemment mobilisé par les jeunes Réunionnaises de la minorité sexuelle et de genre, à travers une analyse de discours portée sur des données empiriques hétérogènes (discours militants des

deux premières marches des visibilitées LGBTQIA+, discours individuels, charte-manifeste, slogans). Nous nous interrogeons sur la place du mot *kwir* et de la langue créole en tant qu'outil de résistance et accordons une attention particulière à la mobilisation du passé colonial et esclavagiste de l'île. Nous analysons de quelle manière ces éléments linguistiques, sociohistoriques et culturels permettent de faire le pont entre la créolité et le queer comme mouvement politique et critique transnational et d'ouvrir des voies de passage pour des luttes LGBTQIA+ qui s'autonomisent des mouvements de France continentale européenne.

This article proposes an exploratory analysis of prominent elements in the recent activist discourse mobilized by young Reunionese of the sexual and gender minority. It involves a discourse analysis based on heterogeneous empirical data, including activist speeches from the first two LGBTQIA+ visibility marches, individual discourses, manifestos, and slogans. The focus is on examining the role of the word "kwir" and the Creole language as tools of resistance, with special attention to the mobilization of the island's colonial and slave past. The analysis explores how these linguistic, sociohistorical, and cultural elements bridge creoleness and queer as a transnational political and critical movement, creating pathways for LGBTQIA+ struggles that break away from mainland European France movements.

INDEX

Thèmes : Recherches

Keywords : queer, Réunion Island, activism, discourse analysis, postcolonial, slavery

Mots-clés : queer, La Réunion, discours, militantisme, postcolonial, esclavage

AUTEURS

NATHALIE CARPENTIER

Nathalie Carpentier est doctorante en Sciences du Langage à l'université de La Réunion au sein du laboratoire LCF (Laboratoire de recherche sur les espaces Créoles et Francophones). Ses travaux de thèse portent sur la circulation des discours sur les minorités sexuelles et de genre à La Réunion. Elle est militante féministe et pour les droits des personnes LGBTQIA+.

AUDREY NOËL

Audrey Noël est maître de conférences en Sciences du Langage à l'université de La Réunion et membre du laboratoire LCF. Ses recherches portent sur le plurilinguisme vu sous l'angle sociolinguistique en contexte créole (représentations et pratiques linguistiques) et sur les discours concernant les trajectoires vécues et/ou désignées comme atypiques.