

Françoise Vergès

## Mémoires visuelles et virtuelles à l'île de la Réunion\*

En septembre 2003, le musée d'Art moderne de la ville de Paris organisait une table ronde sur la créolisation et recevait, à cette occasion, des chercheurs de l'île de la Réunion. J'étais parmi les invités et je me souviens d'avoir éprouvé des sentiments ambivalents. D'une part, je me disais : « Enfin ! On va comprendre en France que la Réunion n'est pas située dans les Caraïbes, que les pratiques et processus de créolisation dans l'océan Indien y sont différents, que l'océan Indien est un espace culturel riche de diversité où les expressions artistiques révèlent un univers de créolisation intense. » D'autre part, je craignais les conséquences équivoques de la « découverte » par des Européens à la recherche de « nouveauté » : nous allions être mis à demeure de nous expliquer, de nous soumettre à l'examen ethnographique, et nous allions « être expliqués ». Cette dernière expression exprime clairement ce sentiment qui nous saisit à la Réunion quand un *zorey*<sup>1</sup> ou un Européen nous explique qui nous sommes dans un propos qui reprend les présupposés du discours de la modernisation et du développement. D'un côté, le métissage est célébré, de l'autre, on nous dit combien nous sommes « trop » insulaires, combien nous avons besoin d'eux, les Européens. Cette « découverte »<sup>2</sup> entraîne une demande de représentation de la part des Européens pour qui la logique de la reconnaissance se fonde sur la représentation. Il y a injonction à se montrer, à s'identifier, à se représenter. Il faut pour « exister », pour avoir droit à la parole, pour être entendu, entrer dans la problématique de la représentation, notamment visuelle, de son passé et de son présent. Je ne reviendrai pas ici sur la violence que peut exercer la représentation quand elle reconduit un ordre

---

\* Merci à Vinesh Hookoomsing et à Bogumil Jewsiewicki pour leur invitation au colloque *Mémoires historiques d'ici et d'ailleurs*, Université de Maurice, 19-20 février 2004.

1. Nom donné aux Français venus de France continentale, occupant le plus souvent des postes de fonctionnaires où ils bénéficient comme tout fonctionnaire des départements français d'un salaire surélevé et d'une baisse d'impôts.
2. Il y a eu plusieurs « découvertes » mais ce n'est pas le lieu ici de les analyser.

social, politique ou culturel, quand elle impose une signification. La différence disparaît dans la violence de la représentation (Armstrong & Tennenhouse 1989). L'appel à la représentation des sans voix, des damnés de la terre cherche à renverser cette logique d'une représentation qui efface la différence, la contient, la contrôle.

Ainsi, la mémoire des sociétés colonisées de l'Outre-mer français est entrée localement dans une phase de représentation. Cependant, l'Histoire qui s'écrit Outre-mer<sup>3</sup> se soumet encore trop à la logique de l'histoire exemplaire, celle qui tend à construire un récit édifiant. Elle reste par ailleurs toujours ignorée par l'historiographie française. Il est courant de lire des études sur la nation, la citoyenneté, la république, les luttes politiques, les mouvements intellectuels et littéraires sans qu'une seule ligne soit consacrée à l'Outre-mer, à son histoire passée et présente. Ces espaces existent comme en deçà des frontières du territoire français tel qu'il est imaginé, conçu, pensé ; ils appartiennent au colonial, donc existant toujours dans une pré-modernité, et n'apparaissent que comme espaces exotiques, îles à rêver.

Le colonial est refoulé de la réflexion sur la culture, le politique, le social. Pour autant, l'historiographie de l'Outre-mer n'a toujours pas réussi à jouer le rôle théorique d'un renversement du regard, d'une déconstruction des catégories (de la métropole à l'Outre-mer, le premier guidant le second, le second suivant ou se rebellant mais sans jamais tout à fait s'autonomiser). Certes, elle donne à voir l'autre (esclave, engagé, colonisé) mais un autre toujours pris dans le discours de l'un, en miroir. Pour opérer un déplacement de sens et de regard, l'écriture de l'Histoire dans l'Outre-mer français doit se confronter à l'hétérogénéité temporelle, aux temporalités multiples du lieu même, et ne pas seulement se positionner dans une relation binaire — ce qui se passe dans la métropole et son écho dans la colonie —, mais opérer une lecture transversale — ce qui se passe dans la région, dans le monde esclavagiste, dans le monde décolonisé... Il en suivra une pratique de représentation qui tient compte des modes de signification locaux (performance, rituels), qui inclut les imaginaires, les modes de représentation figuratifs qui ne sont pas artistiques, et surtout qui accepte de se soumettre à la révision, à la réinterprétation. J'emploie re-présenter au sens littéral du mot, « mettre en présence quelque chose qui était précédemment absent », pas simplement l'incarnation mais la présentation de manière différente. Ces considérations peuvent paraître banales mais au regard de ce qui s'élabore dans nos pays comme politiques officielles de représentation (et là, il s'agit tout autant des pays du sud-ouest de l'océan Indien que des départements français d'Outre-mer), elles sont de mise.

C'est dans ce contexte — nécessité de la représentation et limites de la représentation, respecter sa logique européenne — que se pose la question de la réparation de l'esclavage. Plutôt que de revenir sur les politiques de

3. Outre-mer français : territoires dans les Caraïbes, le Pacifique et l'océan Indien qui sont rattachés à la République française.

réparation, je vais partir des prémisses suivantes : nous connaissons tous comment la problématique de la réparation a émergé et nous connaissons tous des exemples de son application — commissions Vérité et réconciliation en Amérique latine et en Afrique du Sud, restitution de terres, d'objets, d'œuvres d'art, compensation financière (Barkan 2000 ; Lefranc 2002 ; Garapon *et al.* 2001). Je vais parler de réparation en examinant une des propositions régulièrement invoquées lors de débats sur la mémoire et la réparation de l'esclavage : la construction d'un musée de l'esclavage. Cette question se pose non seulement dans l'océan Indien mais aussi aux États-Unis, en Afrique et en Europe. Le musée est parmi les politiques de réparations un terrain fertile pour une réflexion sur la mémoire et la représentation.

Je prends pour exemple l'île de la Réunion, ancienne colonie française esclavagiste, dont la modernité a été fortement marquée par la doctrine de l'abolitionnisme français qui se concevait comme une politique de la réparation (par le travail et la discipline) et le républicanisme colonial de la mission civilisatrice (Vergès 2001, Vergès *et al.* 2003). Rappelons que cette île est inhabitée quand les Français en prennent possession et qu'elle est rapidement peuplée d'esclaves capturés en Afrique ou à Madagascar et de colons amenés de France, venus en très grande majorité des provinces pauvres (l'existence d'une aristocratie coloniale est une fiction). Le café puis le sucre ordonnent son économie et l'esclavagisme structure sa société. Après l'abolition de l'esclavage en 1848, les colons exigent une réparation financière et l'accès organisé à une main-d'œuvre corvéable et servile. Ils les obtiennent. Des dizaines de milliers d'hommes sont engagés en Inde, en Afrique, en Chine, c'est-à-dire que des conventions sont signées entre les empires français et britannique pour que le premier puisse s'approvisionner en main-d'œuvre dans les colonies du dernier. La colonie française de l'océan Indien se veut fille fidèle de l'empire, meilleure fille que ses sœurs des Caraïbes. L'esclavage lui aurait été imposé, elle n'a donc rien à en dire ; elle souffre de l'éloignement et de l'isolement, la Mère-patrie lui doit donc soutien et protection. L'amnésie est organisée, la mémoire populaire occultée. Paradoxalement, cette amnésie se renforce après la loi de 1946 qui transforme quatre colonies en départements (les trois autres étant la Guadeloupe, la Martinique et la Guyane). Alors que la loi proclame l'égalité sociale et politique, l'État, fortement relayé par ses institutions locales (préfet, école, justice, police) et appuyé par l'Église, maintient la fiction d'une île harmonieuse où il n'y a pas eu de violence et qui ne peut rien sans la France. Le contexte régional et mondial — guerre froide, décolonisation dont la guerre en Algérie, luttes anti-impérialistes — explique en partie cette propagande. La Réunion doit incarner le monde libre dans un environnement séduit par le socialisme et le nationalisme. Cette île, par sa fidélité à la France, donc à l'Europe chrétienne et blanche, doit servir de contre-exemple. La personnalité de Michel Debré, ancien Premier ministre de la France, qui vient se consoler à la Réunion de ses défaites électorales et de la « perte » annoncée de « l'Algérie française », est pour beaucoup dans

cette construction de cette région de l'océan Indien comme terrain de bataille entre deux idéologies. Il se fait élire député par la fraude et restera vingt-cinq ans.

La France de référence est une France éternelle, qui n'a connu ni luttes de classes, ni mouvements sociaux, ni mouvements intellectuels. Sur les plans social et économique, l'État entretient la dépendance : l'égalité doit être appliquée progressivement, très lentement car il ne faut pas bouleverser l'ordre social. L'égalité des lois sociales mettra ainsi plus de trente ans à se réaliser. Debré mène la campagne sur le thème « La Réunion, c'est la France ». Une affiche électorale des années 1960 montre Marianne ensemençant l'île. Puisque la Réunion, c'est la France, on ne saurait parler d'esclavage. La France, bonne et généreuse selon la propagande, ne peut être coupable d'un tel crime. Il n'y a donc pas eu d'esclavage, c'est aussi simple que cela. Ce qui compte pendant vingt ans — 1960-1980 — c'est la lutte contre les adversaires du monde libre, qui eux sont partisans d'un esclavage, l'esclavage communiste. Le « choix est simple », proclame une bannière le 1<sup>er</sup> mai 1963, « ou vous votez Debré ou demain vous êtes russes ! » L'esclavage c'est « l'autonomie » et la « liberté, l'assimilation totale à la France »<sup>4</sup>. Le récit de la propagande conservatrice reconstruit l'Histoire : l'esclavage est une menace dans l'avenir (esclavage sous le communisme si la France est rejetée) et non une réalité du passé. Les Réunionnais ont tout à perdre, car il existe un « plan secret pour construire avec Madagascar et Maurice le premier empire communiste de l'océan Indien »<sup>5</sup>. La campagne « La Réunion, c'est la France » a pour but de reconfigurer la mémoire locale, d'oublier les inégalités de l'esclavage et du colonialisme, les effets du racisme colonial, et de refouler toute référence à des rituels, des imaginaires, des pratiques qui révèlent les processus de créolisation, le métissage entre mondes africain, asiatique, insulaire, européen et musulman à l'œuvre sur l'île depuis des siècles. Ainsi, le *maloya*, musique inventée par les esclaves et les engagés, n'est jamais joué à la radio ; la langue créole est interdite à l'antenne et à l'école, elle n'est d'ailleurs pas considérée comme une langue mais comme un « patois » à la fois gentil et arriéré ; les temples hindous sont forcés d'abhorrer le drapeau français ; des récits fictifs sont transformés en vérités historiques ; des lieux sont dits « historiques » sans fournir aucune preuve. Ainsi, une grotte, plutôt une caverne près de l'océan, est dite « Grotte des Premiers Français », une plaque est posée et le lieu devient site historique. Rien ne permet de soutenir cette « découverte » et l'appellation « Premiers Français » dit bien combien il est important de faire oublier des origines métissées et un ordre colonial. L'image d'une île heureuse, sage et enfantine cherche à effacer l'histoire d'une île où violence, exil, isolement et brutalité ont construit une société conflictuelle et créole. Cette période est importante pour comprendre la problématique de la

4. *Hebdo-Bourbon*, 2 mars 1967.

5. Communiqué de l'association Réunion Département français, 2 mars 1963.

mémoire de l'esclavage telle qu'elle s'élabore ensuite. En effet, l'insistance sur l'île d'être terre française dont l'Histoire serait indissociable de sa dépendance à la France et la représentation de sa population comme étant encore dans l'enfance et ayant besoin du grand frère français pour la guider, l'instruire, la discipliner, mettent en place un récit où inévitablement il ne peut être question de mémoire populaire, de mémoire des luttes et de culture de la résistance. Des ouvrages prennent le contre-pied de ces affirmations et proposent une analyse radicalement différente de la société réunionnaise en s'appuyant sur sa spécificité culturelle et sociale (Cercle Eliar Laude 1969 ; Leloutre 1968). Dans les années 1970-1980, un mouvement culturel questionne ce récit de manière radicale. Il affirme l'existence d'une langue créole, de formes d'expression populaire originales et vernaculaires, il redonne à une mémoire méprisée sa dignité, il met en valeur le *maloya*, les contes créoles et la poésie. La date du 20 décembre, date de l'abolition de l'esclavage à la Réunion, est fêtée. En 1982, le gouvernement socialiste déclare ce jour, férié. La recherche universitaire s'empare de cette période et l'enseignement pionnier d'Hubert Gerbeau ouvre la voie. Les premiers livres sur l'esclavage paraissent dans ces années (Filliot 1974 ; Fuma 1982) suivis, dans les années 1990, par des études sur l'engagisme (Govindin 1994 ; Marimoutou 1989 ; Wong Hee Kamm 1996). En 1998, le 150<sup>e</sup> anniversaire de l'abolition de l'esclavage déclenche un fort activisme : des associations se créent qui se donnent pour but un « devoir de mémoire » ; de nombreuses municipalités commandent à des artistes locaux des monuments commémoratifs ; des colloques et des conférences sont organisés ; des « lieux de mémoire » sont répertoriés. Il s'agit d'imposer la mémoire de l'esclavage contre le déni des années de guerre froide. Les notions de « devoir de mémoire » et de « réparation » s'imposent mais sans qu'il y ait débat sur les discussions qui les accompagnent ailleurs. Aucune des associations ne met ces notions en débat, qui sont comme transparentes, comme légitimées d'avance. Ces demandes sont souvent soutenues par les institutions locales. Personne n'ose interroger ces notions car ce serait comme mettre en doute que l'esclavage est un crime. Or, le défaut de réflexion sur ce système entraîne une posture morale qui ne peut revenir sur des questions telles : comment définir le crime (traite des esclaves et esclavagisme), comment cerner la responsabilité des États et des groupes, comment peser le pouvoir des mots (tels ceux du racisme colonial), quel jugement porter sur le passé (à partir de quelle position et au nom de quelle loi condamner le crime de l'esclavage), comment éviter les écueils d'un révisionnisme de l'Histoire (pour ne pas prétendre juger en fonction de critères modernes des événements vieux de plusieurs siècles) ? Le débat, en s'énonçant comme débat purement moral, reste prisonnier d'un discours qui continue généralement à éviter tout ce qui contredit la rhétorique de la célébration : grandeur de la doctrine républicaine qui proclame l'abolition, grandeur de la résistance des esclaves. Ces deux versions d'une même rhétorique sont loin d'avoir le même impact, celle de la résistance des esclaves n'ayant pas été

acceptée par les gouvernements successifs de la République française et ses institutions. Mais chacune de ces versions, dans son désir d'imposer sa vérité, adopte trop vite le ton de l'indignation, de la dénonciation, de l'accusation, de la morale. La recherche ne doit-elle pas permettre de remettre en question les mythes, les traditions, les épopées, les monuments et les versions institutionnalisées ? De remettre en question les constructions idéologiques ? Au-delà de la bataille pour affirmer l'existence d'une mémoire de l'esclavage, de son importance dans la constitution de la société réunionnaise, il s'agit de contribuer au débat plus large sur les formes d'asservissement et sur le rôle de l'esclavage dans la philosophie occidentale (figure du non-libre pour penser celle du libre, de l'inégalité pour l'égalité...). Il faut redonner à l'esclavage sa place centrale dans la pensée du politique : de tout temps, l'esclave (comme corps humain transformé en pure matière) a existé comme soubassement de l'organisation sociale. L'année 1998 ne permettra pas cette réflexion car il s'agit avant tout pour le gouvernement socialiste de l'époque de célébrer la république. L'affiche « Tous nés en 1848 » qui s'étale alors sur les murs de Paris montrant des garçons et des filles de toutes les couleurs, « style Benetton », illustre cette démarche. Ce « Tous nés », donne de la commémoration l'image d'une nation réconciliée autour d'une même date de naissance, dans une parfaite entente. L'année 1848 aurait donné naissance aux « enfants de l'abolition qui, quelles que soient leur ascendance et leurs différences, se veulent les défenseurs vigilants de la liberté et de l'égalité »<sup>6</sup>. La naissance commune entraînerait une adhésion naturelle à une communauté de vues. Ces déclarations optimistes entendaient montrer, « grâce à une juxtaposition subtile entre l'image et l'écrit, le métissage assumé grâce au rétablissement en 1848 en France et dans les territoires d'Outre-mer de la liberté et de l'égalité »<sup>7</sup>. Elles se voulaient aussi pédagogiques, « l'intégration n'étant pas définitivement acquise et le combat pour la liberté jamais terminé ». La vision d'un accès commun à la démocratie de « tous » les enfants de la France occulte la lente histoire de cette accession, de la même façon qu'elle cherche à effacer le fait que 1848 ne mettra pas fin au statut colonial dans les sociétés esclavagistes. Le Parlement français vote cependant une loi, faisant de l'esclavage un « crime contre l'humanité », dans laquelle un des articles prévoit la création d'un Comité mémoire de l'esclavage dont le rôle serait de combler le manque dans l'enseignement et l'espace public (par le choix d'une date nationale pour célébrer l'abolition). La réparation se situe là, dans la tentative d'intéresser la nation française à une partie de son passé qu'elle préfère oublier.

Ces transformations — reconnaissance du rôle de l'esclavage dans l'Histoire par l'État, création d'associations, légitimation par la recherche universitaire, apport des artistes — contribuent à donner à l'esclavage et à sa

6. Explication de l'affiche par ses concepteurs de l'agence Publicis. Dossier d'information de la mission interministérielle, avril 1998.

7. Documents de Publicis Conseil, avril 1998.

réparation une place importante dans la société réunionnaise. Je voudrais cependant perturber un peu ce tableau en observant certains aspects qui me paraissent préoccupants : une « ethnicisation » des mémoires liées à l'esclavage et l'engagisme ; une « course » autour des lieux de mémoire — c'est à qui s'appropriera en premier d'un site, d'un lieu pour imposer une mémoire — ; une adoption sans discussion de notions telles que le « devoir de mémoire » et la réparation. Or, ces notions ont fait l'objet d'une réflexion à travers le monde, et le débat autour de la catastrophe — crimes de masse, génocides, esclavage, migrations forcées — a montré combien les réponses peuvent être diverses.

La demande de réparation entraîne inévitablement la question, « qui répare et comment ? » Sandrine Lefranc (2002 : 349) a montré que la violence d'État ne peut « être résolue au moyen des modalités traditionnelles, dans un cadre démocratique, de sortie du conflit : la justice est non seulement défaillante, mais indisponible ». Il faut, pour comprendre cette impossibilité, remonter à la « décision qui est au fondement de la souveraineté » et qui pose l'exclusion, et « l'illégitimité qui est à l'origine de toute légitimité ». Se pose alors la question d'une justice qui écoute la voix des victimes, qui reconnaisse la mémoire longue de la violence. On ne peut plus mettre entre parenthèses la responsabilité d'un État, les victimes réclament réparation. Cependant, il faut aussi considérer les phénomènes de « mémoire compensatoire », quand le rappel incessant du passé œuvre comme compensation du présent. L'esclavage peut alors agir comme « mémoire écran », en empêchant le travail de remémoration qui laisse de l'espace à l'altérité, au négatif, à l'absence. Le passé est alors plus important que le présent, il le colonise, l'ordonne et rend impossible toute invention de l'avenir. Certes, la première étape est de faire sauter le refoulement et de mettre à jour ce qui a conduit à une « mémoire empêchée », pour reprendre l'expression de Paul Ricœur. À la Réunion, deux phénomènes expliquent la lente émergence de l'esclavage et de l'engagisme comme matrices de la société. J'ai parlé de la « mémoire artificielle » construite par Michel Debré et les conservateurs, de la « mémoire manipulée », où la fiction d'une relation sans ombres, sans conflits entre la France et la Réunion cherche à imposer son récit. Cette résistance locale s'appuie sur la résistance nationale au travail sur la mémoire coloniale, sur le national-impérial qui contribue à la construction de l'identité française. Le refoulement est donc local et national. Le travail de remémoration qui s'opère dans les années 1980 se heurte cependant à des limites. Le besoin d'un récit unique où l'esclave perd toute singularité, où il n'existe qu'en tant que catégorie, figure entière de la souffrance et de la résistance oblitère la complexité des temporalités croisées. L'esclavage ce n'est pas seulement le maître et l'esclave, mais les esclaves entre eux, les maîtres entre eux, les mémoires conflictuelles des esclaves. Un autre phénomène est préoccupant, celui qui permet une confusion, un glissement entre l'espace individuel et l'espace collectif de la réparation. L'espace individuel est alors investi par la souffrance de l'ancêtre et je m'autorise dans

le présent de cette souffrance passée à réclamer vengeance. Mais si j'ai le devoir de faire inscrire l'histoire de cette souffrance, je n'ai aucun droit moral à profiter de cette souffrance pour demander compensation dans mon présent. L'espace collectif lui, construit un autre terrain : un groupe a été visé par l'esclavage ; il y a eu racialisation, africanisation de l'esclavage ; ce groupe, associé par sa couleur de peau à ce passé, est toujours victime de discriminations ; il réclame réparation car les discriminations sociales et économiques dont ses membres sont victimes se fondent sur les inégalités héritées du monde colonial et de son racisme. Le chemin est différent : on s'attache alors à analyser les discriminations, à chercher une solution collective qui redresse les inégalités, solution qui vise à élargir le champ de la démocratie « pour tous ». Demander réparation à la Réunion, c'est se demander quelles politiques conduiront à la réduction des inégalités : programmes de discrimination positive ? Création de départements d'études indio-océaniques à l'université ? Accès facilité à la propriété foncière, au capital ? Construction de monuments commémoratifs ? Musée de l'esclavage ?

\*

Quelle est la relation entre musée et vérité ? Musée et réconciliation ? Depuis plusieurs années, le monde postcolonial est pris dans l'accélération de la mémorisation et de la représentation de son histoire et la multiplication de projets de musée atteste du rôle d'un tel espace dans cette politique de représentation de la mémoire. Le musée est-il pour autant le meilleur espace pour le travail de mémoire sur l'esclavage ? Le modèle moderne post-Révolution française du musée, rappelons-le rapidement, est celui d'un lieu pour une lecture pédagogique, linéaire d'objets et d'œuvres où le « peuple » est invité à partager un récit de la grandeur des civilisations. Dans un musée de l'esclavage, on peut s'attendre, vu l'approche des travaux en France sur ce système, à une pédagogie d'instruction morale où les visiteurs sont invités à s'indigner devant l'horreur, puis à s'associer naturellement à la dénonciation pour sortir avec une posture morale renforcée, d'un « Plus jamais ça » qui ne dit rien du monde de l'esclavage. La lecture pédagogique a un rôle, mais il est légitime de s'interroger sur la conception d'une lecture qui impose indignation et dénonciation, et qui en fin de compte dit peu de choses sur l'esclavage. Un autre élément invite à se questionner sur le bien-fondé d'un musée : « Tout musée de l'esclavage est avant tout un musée de l'abolitionnisme. » En effet, ce sont les abolitionnistes qui créent toute l'iconographie anti-esclavagiste, depuis la cale du navire négrier *Brooks* à l'image dessinée par le céramiste anglais Josiah Wedgwood (c.1790) montrant un esclave enchaîné, à genoux, et implorant le ciel avec cette phrase qui deviendra le symbole des abolitionnistes : « Ne suis-je pas un homme et donc ton frère ? » Les abolitionnistes utilisent, de manière très intelligente, tous les moyens de propagande mis à leur disposition (tableaux, récits

d'esclaves, croquis) qui exposent la souffrance des esclaves et la cruauté des maîtres. Des récits représentent la vie des esclaves comme étant une vie familiale et harmonieuse quand le maître n'est pas là. Il s'agit, bien entendu, de faire mentir le récit des esclavagistes d'une population esclave incapable de construire une société, d'esclaves sans pensée, sans capacité. Mais cette pastorale, dont les récits les plus connus sont *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre et *La Case de l'Oncle Tom* d'Harriet Beecher Stowe (deux récits qui vont connaître un tel succès qu'ils seront maintes fois réédités. *Paul et Virginie* sera une des premières créations de produits dérivés, mouchoirs, vaisselle, tissus...), masque la pluralité des modes de vie des esclaves. La petite cabane, la femme avec l'enfant dans les bras sur le pas de la porte, le petit jardin, l'homme qui fume après une dure journée de labeur..., toutes ces images sont des mensonges. Les témoignages sur la Réunion esclavagiste parlent d'hommes à moitié nus travaillant dans les champs. Osera-t-on représenter les esclaves nus ? Les photos de Désiré Charnay, prises en 1863 à la Réunion, montrant des « types » raciaux témoignent que le corps dévêtu du travailleur, femme ou homme, est toujours présent vingt ans après l'abolition de l'esclavage pour marquer son statut. À la Réunion, le monde des esclaves, comme celui des engagés, est un « monde d'hommes » : tous les chiffres recueillis dans les archives le prouvent, il y a « toujours » eu moins d'un tiers de femmes dans la population esclave et engagée. Comment croire à une vie de famille lorsque dans une plantation comme celle des Kveguen, une des plus importantes de l'île du début du XIX<sup>e</sup> siècle, les femmes sont moins d'une centaine et les hommes plus d'un millier ? Ce déséquilibre, important entre les sexes jusque très tard dans l'histoire de la Réunion (fin du XIX<sup>e</sup>, début du XX<sup>e</sup> siècle) renvoie à une réflexion sur les sociétés d'hommes où règnent l'inégalité et la violence, où un petit groupe d'hommes victimisent des milliers d'autres. Comment rendra-t-on compte de ce monde masculin de la violence, de la cruauté et de la souffrance si ce sont les abolitionnistes qui nous fournissent l'essentiel des documents visuels et textuels de l'esclavage ? Au XIX<sup>e</sup> siècle, leurs documents s'inscrivent dans un contexte social et culturel précis. Les valeurs bourgeoises de civilité, de douceur s'opposent à la brutalité aristocratique. La littérature des sentiments donne à voir une famille réconciliée où la mère adoucit le monde du père obligé de se confronter au monde du travail où l'égoïsme et l'individualisme sont des valeurs. La cellule familiale protège la mère et les enfants du monde extérieur, et le père leur assure protection et légitimité. La littérature abolitionniste renouvelle le genre sentimental dans une direction peu explorée jusqu'alors : les bons sentiments politiques. Les supplices de l'esclave, la description du corps nu, féminin ou masculin, fouetté, couvert de plaies sanglantes sur lesquelles est appliqué piment, poivre ou sel afin de porter le supplice à son apogée, mettent en scène une souffrance insupportable. La littérature abolitionniste donne à voir au lecteur ce martyr. Il suscite pitié qui fait éprouver au lecteur une humanité partagée, mais à distance, avec le supplicié. Pastorale d'un côté, monde

du supplicé de l'autre, entre ces deux pôles, l'existence singulière de l'esclave est oubliée.

Que pourrait-on mettre dans cet espace qui rendent visibles « les mondes » de l'esclavage ? Essayons de repérer ces mondes : monde d'avant la capture ; monde de la capture ; monde de la vente et du départ (qui se passait souvent la nuit, yeux bandés) ; monde de la cale du bateau dont Hortense Spillers (1987) nous dit qu'il est le monde de la naissance en tant qu'Africains-Américains, le monde du *Middle Passage*, du *Black Atlantic* de Paul Gilroy (1993), et pour l'océan Indien, le monde entre le continent et les îles ; le monde du camp des esclaves ; celui des femmes, des enfants ; celui des esclaves de maison, des esclaves de pioche ; le monde de la nuit, monde des complots, des rituels ; le monde des marrons, des commandeurs, des Libres de couleur... L'espace du musée fige ces mondes et leurs temporalités ; il transforme l'hétérogène en un récit homogène, lisse et sans aspérités.

Que signifie devenir le spectateur de la souffrance de l'autre ? Comment penser cette dimension du voyeurisme, de la consommation de la souffrance dans un musée de l'esclavage ? La tendance à la spéculatisation, à transformer la souffrance en marchandise (on paye pour entrer, regarder, consommer) soulève des problèmes éthiques. Et, bien sûr, la mise en scène d'un temps arrêté, qui met en scène « ce qui est arrivé » et « ce qui ne devrait plus arriver » tend à occulter « ce qui est arrivé ». Or, qu'est ce qui est arrivé pendant deux siècles ? Il faut inventer un espace qui invite la controverse, qui permette la révision, la réinterprétation qui donnent à voir l'esclave dans sa vie quotidienne, ses lâchetés et ses luttes, sa solitude et ses réseaux. Les artistes contemporains ont à jouer un rôle important dans cette restitution des mondes de l'esclavage. En partant du manque de documents qui nous viendraient des esclaves mêmes — ceux, pour reprendre la réflexion de Primo Levi, qui sont les seuls à pouvoir témoigner de la catastrophe —, car ils n'ont pas laissé d'écrits, comment leur redonner vie ? Les esclaves ont légué un imaginaire, des noms, une musique, une langue, un savoir des plantes, de l'ethnomédecine, tout un patrimoine immatériel qui demande à être restitué. Par leur puissance évocatrice, des performances artistiques peuvent permettre de saisir de manière éphémère mais puissante les mondes des esclaves. Il peut aussi s'agir d'un objet banal, de tous les jours qui, détourné, renvoie à toute une histoire. Je pense ici au Musée de Soweto où des centaines de briques rouges sont disposées dans un jardin intérieur. Certaines portent des noms, ceux des enfants de Soweto assassinés par la police de l'apartheid. Certaines demeurent sans nom, car les corps n'ont jamais été identifiés. La petite brique rouge, celle qui servait à bâtir les maisons de Soweto, inscrit ici une présence, celle d'enfants qui voulaient être libres. Rien d'autre n'est dit, car rien d'autre n'est à dire. C'est peut-être là, dans de telles installations, de telles évocations qu'un espace muséal, espace du mémorial de l'esclavage dans une île comme la Réunion, peut

être pensé, sinon nous aurons un autre bâtiment vide de sens car il abritera une leçon d'Histoire et non un espace où penser le passé et inventer l'avenir<sup>8</sup>.

*Goldsmiths College, Université de Londres.*

## BIBLIOGRAPHIE

ARMSTRONG, N. & TENNENHOUSE, L. (eds)

1989 *The Violence of Representation. Literature and the History of Violence*, London, Routledge.

BARKAN, E.

2000 *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustices*, New York, Norton.

CERCLE ELIARD LAUDE

1969 *Réunion 1969. Une colonie française*, Paris, François Maspéro.

EVE, Ép.

1992 *Île à Peur. La peur redoutée ou récupérée à la Réunion des origines à nos jours*, Saint-Denis de la Réunion, Océan Éditions.

FILLIOT, J.-M.

1974 *La Traite des esclaves vers les Mascareignes au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Orstom.

FUMA, S.

1982 *Esclaves et citoyens, le destin de 62 000 Réunionnais. Histoire de l'insertion des affranchis de 1848 dans la société réunionnaise*, Saint-Denis de la Réunion, Fondation pour la recherche et le développement dans l'océan Indien.

1999 *De l'Inde du Sud à l'Île de la Réunion. Les Réunionnais d'origine indienne d'après le rapport Mackenzie*, Saint-Denis de la Réunion, Université de la Réunion-Grahter.

GARAPON, A., GROS, F. & PECH, T.

2001 *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, Paris, Odile Jacob.

GILROY, P.

1993 *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.

GOODY, J.

2003 *La peur des représentations*, Paris, La Découverte.

8. C'est la philosophie du projet Maison des civilisations et de l'unité réunionnaise, lancée par la Région Réunion.

GOVINDIN, S.-S.

1994 *Les engagés indiens. Île de La Réunion, XIX<sup>e</sup> siècle*, Saint-Denis de la Réunion, Azalée Éditions.

LEFRANC, S.

2002 *Politiques du pardon*, Paris, PUF.

LELOUTRE, J.-C.

1968 *La Réunion, département français*, Paris, François Maspéro.

MARIMOUTOU, M.

1989 *Les engagés du sucre*, Saint-Denis de la Réunion, Éditions du Tramail.

ROBERT, M.

1976 *Combats pour l'autonomie*, Paris, L'Harmattan.

ROBIN, R.

2003 *La Mémoire saturée*, Paris, Stock.

SPILLERS, H.

1987 « Mama's Baby, Papa's Maybe : An American Grammar Book », *Diacritics* : 65-81.

VERGÈS, F.

2001 *Abolir l'esclavage. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Paris, Albin Michel.

VERGÈS, F., BANCEL, N. & BLANCHARD, P.

2003 *La République coloniale. Essai sur une utopie*, Paris, Albin Michel.

WONG HEE KAMM, E. (dir.)

1996 *Diaspora chinoise aux Mascareignes : le cas de la Réunion*, Paris, L'Harmattan ; Saint-Denis, Université de la Réunion.

## RÉSUMÉ

Dans les sociétés issues de l'esclavage, le musée est envisagé comme une des formes de réparation où le « devoir de mémoire » serait mis en scène, le crime dénoncé et la résistance des esclaves commémorée. Dans cet essai, l'auteure revient sur la relation entre mémoire et représentation. Elle tente de répondre à la question : le musée est-il le meilleur espace de représentation de la mémoire de l'esclavage ? L'espace muséal lui-même, qu'il présente une lecture pédagogique ou une mémoire plus populaire, est-il l'espace de représentation le plus adéquat pour représenter « les mondes » de l'esclavage, les mémoires croisées et multiples et les processus de créolisation à l'œuvre ? Pour répondre à ces questions, l'auteure s'appuie sur l'exemple de l'île de la Réunion, ancienne colonie française esclavagiste sans population native et où les

processus de créolisation ont profondément modelé la société et la culture. Au-delà de cet exemple, l'essai pose la question de la représentation d'un système qui perdure où le corps humain est transformé en matière brute à exploiter, annihiler et trafiquer.

#### ABSTRACT

*Visual and Virtual Memories in Réunion.* — In the societies that have emerged out of slavery, museums are seen as a form of reparations, where the “duty to remember” is presented, crime denounced and the resistance of slaves commemorated. But is a museum the best place for presenting the memory of slavery, whether in an educational or more popular way? Is its space best suited for presenting the “worlds” of slavery, mixed and multiple memories, and the creolization processes under way? The example of Réunion is used to answer these questions. This former slaveholding French colony had no native population; and creolization has deeply modeled society and culture on the island. Beyond this example, the question is raised of the presentation of a system that still exists where the human body is changed into a raw material to be exploited, annihilated and traded.

Mots-clés/Keywords : Île de la Réunion, créolisation, esclavage, mémoire, musée, réparation/Réunion, *créolisation, slavery, reparations, memory, museum.*