

## **La construction de la mémoire coloniale en Érythrée: les Erythréens, les Métis, les Italiens**

***Gabriella D'Agostino***

Faculté des Sciences de la Formation, Université de Palerme  
viale delle Scienze, 90128 Palerme, Italy  
e-mail: antropos@unipa.it

**Abstract.** *The construction of memory in colonial Eritrea: Eritreans, Mestizos and Italians.* Focusing on some passages of life histories collected in Asmara and based on the ‘memory of Italy’, I study the representation of the past in order to reveal the shaping of the subjective experience by the colonial discourse in Eritrea. If the main aim of my essay is the understanding of the play of interactions between individuals and collectivity, one more important element I take into account is ‘memory’ seen as a “social selection of remembering” (Halbwachs). I try to connect the social position and narrative role of single members (of the Eritrean society) to the meaning it takes the ‘going back to the past’ for them as individuals belonging to a group (an Eritrean, a Mestizo, an Italian) in relation to the past and the present. The consequence is that the logic dominant/dominated is inadequate to explain the internal articulations of the colonial context and that the focus must be shifted on individual and collective systems of expectations and on the negotiations of meaning resulting from a “past always to be recovered” and a “present always to be rebuilt”.

A partir de fragments d’histoires de vie collectées sur le terrain à Asmara (en Érythrée) et centrées sur la ‘mémoire de l’Italie’, je vais m’interroger dans la présente contribution sur les modalités de représentation du passé afin d’essayer de comprendre de quelle manière l’expérience subjective se configure sur le fond de l’expérience coloniale. Si, donc, la finalité réside dans la saisie du jeu d’interactions qui se crée entre un sujet et la collectivité, un élément central est en outre constitué par le relais de la mémoire entendue en tant que

« sélection sociale du souvenir » (Halbwachs 2001). Celle-ci répond à des mécanismes liés à la position de l'interlocuteur dans la société érythréenne et à la signification que prend pour un individu (un érythréen, un métis, un italien) le « retour au passé » par rapport au contexte passé et présent. Dans cette perspective, la seule logique dominant/dominé n'est pas adéquate pour comprendre les articulations internes à la réalité coloniale, une réalité qu'il faut investiguer en se focalisant sur les systèmes d'attentes individuels et collectifs, sur les finalités subjectives et historiques, sur la base de négociations des sens stratifiés dans la sédimentation d'un « passé toujours à récupérer » et d'un « présent instable ».

La mémoire, donc, entendue comme mécanisme dynamique qui récupère le passé tout en l'actualisant, c'est-à-dire en le faisant revivre à partir du présent. Pour cette raison, il faut souligner que, si la remémoration contribue à récupérer la signification d'un événement spécifique et isolé, la mise en relation de ces mêmes événements sur des séquences linéaires, engendre plusieurs parcours de sens qui dépendent de la coïncidence de traits différents tels que l'appartenance d'un individu aux divers groupes sociaux, leur articulation interne et les systèmes d'attentes qui les soutiennent. La configuration spécifique de l'ensemble de ces éléments donne lieu à des représentations multiples et plurielles. Plus concrètement (bien que la question concerne de manière plus générale la connaissance anthropologique et la 'forme' que celle-ci prend conformément au paradigme théorique de référence<sup>1</sup>), choisir comme objet d'étude les histoires de vie — c'est-à-dire la mémoire qui, à travers ces histoires, se sédimente sous forme de texte — entraîne une réflexion sur le *processus* de la recherche, sur sa *construction* et sur l'*interaction* anthropologue/interlocuteur privilégié (le 'natif' ou l'informateur'). Dans la présente contribution, plutôt que d'aborder la question des histoires de vie dans toute son ampleur, je me limiterai à discuter certains points qui ouvrent des parcours de réflexion possibles.

En ce qui concerne les exemples choisis, je suis obligé de les présenter comme représentatifs du groupe de référence dans sa totalité (érythréens, métis, italiens) et donc de passer sous silence des

---

<sup>1</sup> L'espace réduit de cette contribution ne permet pas d'approfondir la question et d'explicitier les connexions. Pour un approfondissement, cf. D'Agostino; Montes 2002–2004 et D'Agostino 2008.

articulations internes à chaque groupe<sup>2</sup>. Il n'en est pas ainsi dans la réalité, mais j'espère parvenir à communiquer ici quand même la complexité du sujet étudié.

Tout d'abord je voudrais exprimer certaines considérations sur l'emploi du terme « métis ». Au début j'étais un peu réticente à l'employer mais l'expérience sur le terrain m'a fait comprendre que dans le contexte contemporain, il a « généralement » une acceptation neutre et dénotative. Au-delà de la connotation négative du terme dans le passé, dont les habitants d'Asmara sont bien conscients, le fait est que dans la société érythréenne contemporaine le terme « métis » est employé par les métis eux-mêmes couramment, sans aucune connotation. J'aurais pu employer le terme « italo-érythréen » mais celui-ci évoque une condition juridique et sa neutralité apparente aurait occulté le caractère situationnel et historiquement déterminé du statut des individus en question, ainsi que la complexité de leur condition. En outre, de nombreux métis n'ont pas encore résolu leur position juridique et cherchent aujourd'hui encore à obtenir du Gouvernement italien la reconnaissance de leur ascendance paternelle. Utiliser la dénomination « italo-érythréens » les aurait exclus.

Il semble que les quelques Italiens qui vivent encore en Érythrée et qui appartiennent aux classes moyennes, utilisent également le terme « métis » dans un sens exclusivement dénotatif. Par contre, pour les Érythréens non métis, le terme conserve nettement l'acceptation négative et méprisante de « bâtard ». L'ambiguïté inhérente au statut social des métis est assez bien exprimée par un dicton du Tigré que l'on peut encore entendre: « Attention aux Métis parce qu'ils ont deux cœurs ». Ce genre de représentation est rejetée par les Érythréens qui ont un certain niveau d'instruction et qui appartiennent aux milieux les plus favorisés. Toutefois elle continue à avoir cours, comme, par exemple, l'a exprimée un de mes interlocuteurs, représentant de l'élite d'Asmara. Le récit concerne une situation particulière du passé mais, comme nous le verrons, il y a une oscillation des temps des verbes (qui ne dépend pas d'une connaissance imparfaite de la langue italienne) et la narration finit par se référer au présent et se complique encore plus pour l'évocation de la composante « ethnique » éthiopienne:

---

<sup>2</sup> Relativement à cet aspect, dans les dernières pages de cette contribution, j'insère un exemple sans pour autant le commenter: il s'agit de deux témoignages d'Italiens dont les parcours de sens sont toutefois très différents.

Les Érythréens se comportaient comme un groupe fermé, et les Métis étaient considérés comme des gens à part. Naturellement, il n'y a pas de différences substantielles de personnalités, car les Métis sont eux aussi nés ici, de mères érythréennes, mais c'étaient des *dikala* (« bâtards »); il y avait, et il y a sans doute encore, un préjugé à l'égard de cette classe sociale dérivant du complexe de supériorité de l'Érythréen, qui se sentait toujours supérieur aux autres, y compris par rapport aux Italiens. Même s'ils savaient très bien que les Italiens possédaient une technologie plus avancée et connaissaient beaucoup de choses, les Érythréens se sentaient supérieurs. Ils avaient la même attitude vis-à-vis des Arabes, ils les évitaient; c'est en ce sens qu'il faut comprendre tout cela, à cette époque-là, *les Érythréens ne fréquentaient pas les gens des autres communautés*<sup>3</sup>.

Les femmes érythréennes qui ont eu des enfants avec des Italiens étaient en général des domestiques qui faisaient surtout le ménage, puis la cuisine, etc. Elles sont indiscutablement érythréennes, mais il reste le fait qu'aucun Érythréen ne se mariera jamais avec elles, car elles ont désormais perdu leur dignité, avec leur virginité. En effet, tous les Érythréens prétendent que leur femme soit vierge au mariage et ils n'accepteraient jamais d'épouser une femme qui ne le serait pas, ils la considèrent comme une paria; à plus forte raison si elle a eu des rapports avec un Italien. Vous avez sans doute eu l'occasion de remarquer que les Métis, et en particulier les femmes, nés de ces relations sont très beaux, de tous les points de vue, mais leur beauté physique laisse les Érythréens indifférents, aujourd'hui comme alors. Seuls les Ethiopiens avaient osé se marier massivement avec des métis. Les Érythréens continuaient à rester très conservateurs, à constituer un groupe à part... (Kidane Zereghi)

La manière dont ce même interlocuteur érythréen s'exprime à propos de la composition et de l'organisation de la société est significative. Il privilégie la dimension « ethnique » et insiste encore une fois sur la composante éthiopienne<sup>4</sup> qui, d'après lui, est responsable d'une déstabilisation supplémentaire:

---

<sup>3</sup> Il est intéressant de remarquer la contradiction: s'il existent des métis c'est parce que des Érythréens (ou, plus exactement, des Érythréennes) ont fréquenté « d'autres communautés ». Le point de vue exprimé est très clair, comme on peut l'observer aussi dans le passage qui suit tout de suite après: c'est un point de vue à la fois élitaire (être Érythréen coïncide avec l'élite Érythréenne) et androcentrique (être Érythréen correspond à être un mâle Érythréen).

<sup>4</sup> Nous savons que la guerre des Érythréens contre l'Ethiopie a été cruelle et qu'elle a duré plus de trente ans. L'Érythrée a obtenu l'indépendance en 1994, au moins du point de vue politique et formel.

Nous n'avions jamais de rapports avec les Italiens ni avec les Métis. Ce n'est pas que les Érythréens détestaient les Métis mais, pour une raison ou pour une autre, ils voulaient limiter leurs rapports aux autres Érythréens. Les mélanges entre les Métis et les autres n'ont eu lieu que plus tard, sous le régime de Haïlé Sélassié quand les Amhara ont commencé à se marier avec des Métis; aussi bien durant la période des Italiens qu'à l'époque anglaise, la société était comme divisée en classes: il y avait les Italiens, puis les Métis et enfin, les Érythréens... comme s'ils constituaient pour ainsi dire une caste à part, je ne me souviens pas qu'à cette époque un Érythréen se soit marié avec une métisse, les mélanges n'auront lieu qu'après l'avènement de l'occupation éthiopienne. (Kidane Zerezhgi)

### Un Italien, né dans la Colonie, a des souvenirs différents:

A l'école nous avions de bons rapports entre camarades, nous étions bien amalgamés, très bien même. Naturellement, plus la famille était riche, plus elle avait de possibilités d'être favorisée; [...] mais [...] la différence "ethnique" n'était même pas considérée, nous étions tous des êtres humains [...] nous avions beaucoup de choses en commun [...] Logiquement dans la vie sociale ceux qui avaient plus d'argent pouvaient avoir certaines relations. Par exemple, il y avait le club italien et il était très exclusif. Pour en faire partie, il fallait avoir la carte et payer les cotisations. Il y avait d'autres clubs, celui de l'université, le club sportif, que tout le monde pouvait fréquenter. La sélection se faisait donc sur la base du patrimoine. Le club italien était fréquenté par les riches, mais nous les jeunes, nous fréquentions les autres. Là il n'y avait pas de distinctions, les Érythréens et les Métis ne se sentaient pas rejetés. La différence se faisait en fonction de la situation économique, comme partout. (Vittorio Volpicella)

Durant les rencontres sur le terrain avec mes interlocuteurs, j'ai délibérément choisi de les laisser exposer librement leurs opinions et leurs arguments. Je leur demandais seulement de se présenter et de commencer leur récit, en partant de leur nom et leur état civil. Si, en général, dans un récit autobiographique il n'est pas difficile de comprendre la fonction du nom propre comme «marqueur d'identité» (Bourdieu 1995: 75), dans ce contexte, il prend une valeur symbolique particulièrement significative et déterminante. Voici l'*incipit* de trois "histoires" racontées à Asmara en septembre 2003:

Je m'appelle Giovanni Mazzola, je suis né à Asmara le 28 mai 1940. Je suis tailleur. Mon père s'appelait Salvatore. Je suis le troisième de six enfants: Alberto, Enzo, moi, Paolo, Sandro et Lidia. Mon père est arrivé à Asmara en 1935-36 et il y est resté jusqu'en 1949. Quand il en est parti, j'avais neuf ans.

Je m'appelle Maria Mazzola, mon nom de jeune fille est Maria Bertellini. Je suis née le 4 septembre 1949. Mon père s'appelait Salvatore Mauro mais je ne porte pas son nom parce qu'il n'a pas pu me reconnaître. Je crois que mon père est arrivé en Érythrée avec les soldats italiens durant la guerre de 35.

Je m'appelle Giacomo Tutone. Je suis né à Asmara le 9 avril 1935. J'ai vécu ici jusqu'en 1952. Mon père était italien, de Palerme, il a dû naître vers 1886. Il était venu comme militaire, avec les « chemises noires », entre 1926 et 1930, je pense. Ma mère s'appelait Zaitù Gheremarià. [...] Mon père est resté ici jusqu'en 1950.

En ce qui concerne les Métis dont nous venons de lire les témoignages, il est facile de comprendre combien la mémoire des pères constitue un dispositif fondamental pour mettre en forme la perception et la représentation d'eux-mêmes. Ce dispositif est étroitement lié à ce que j'ai appelé la « mémoire de l'Italie », thème plus général de ma recherche. La « mémoire de l'Italie » passe par la mémoire des pères. On retrouve une partie de l'histoire de l'Érythrée dans les récits de ces individus qui ont un père italien. Leur histoire se construit à partir d'une expérience douloureuse, d'un deuil qu'ils ne sont pas encore parvenus à élaborer. C'est cette expérience personnelle souvent inachevée, et douloureuse car inachevée, qui alimente les souvenirs et permet parfois de s'"inventer" un rapport. Le parent est une sorte d'ancêtre "mythique". Leur "identité" a du mal à trouver une collocation précise. Elle renvoie à une condition différente du sentiment d'être "italien" ou "érythréen". Il s'agit d'une identité métisse justement, au sens propre du terme. Cette stratégie de se donner un passé, à la fois individuel et social, même sans avoir eu une expérience durable pour l'y ancrer<sup>5</sup>, constitue l'expérience subjective d'une condition objective: la position ambiguë des soi-disant métis dans l'imaginaire social. D'une manière confuse, contradictoire par rapport au contexte — du discours, de la situation — ils se représentent comme un peu moins que des Italiens et un peu plus que des Érythréens. Cette rencontre de l'Histoire (avec un H majuscule)

---

<sup>5</sup> Il n'est pas rare que les gens aient peu de souvenirs de leur père, limités à une période brève et qu'avec le temps, ces souvenirs se soient exaltés. Dans le récit précédent, Giovanni Mazzola dit que son père est parti quand il avait neuf ans. Toutefois, sans s'apercevoir de la contradiction, il continue son récit de la manière suivante: «Je me rappelle beaucoup de choses de mon père, beaucoup de choses. C'était une personne très active, dynamique et inventive. Il faisait tout ce qu'il pouvait afin de nous inculquer l'intérêt pour l'école, pour les études ».

d'un territoire avec des histoires individuelles et familiales, le caractère indissociable d'événements historiques et personnels, constitue une des caractéristiques de la sémiosphère relative à la "réalité" d'Asmara.

Il peut être intéressant de confronter les textes précédents avec la manière de se présenter de l'interlocuteur cité au début:

Je m'appelle Kidane Zerezghi, je suis érythréen à 100%, né à Saganeiti, à 62 km au sud d'Asmara le 8 décembre 1931, durant la période coloniale italienne. Naturellement je ne me rappelle pas grand chose de mon enfance... mon père était un officier du gouvernement italien de l'époque, c'était un fonctionnaire des douanes, un haut fonctionnaire. A cette époque-là, Massaua dépendait de trois personnes et mon père était l'un des trois. C'étaient les fonctionnaires supérieurs de la douane érythréenne à Massaua. J'étais enfant à l'époque, mais peu à peu je me rendais compte que nous vivions sous la colonisation italienne.

Dans les récits des Métis, la question de la "reconnaissance" des enfants nés d'hommes italiens et de femmes érythréennes occupe une position centrale. J'ai abordé ce sujet dans un article écrit avec Stefano Montes et je ne m'attarderai pas sur ce point (D'Agostino, Montes 2002–2004). Toutefois j'évoque cet aspect, car il a une grande importance dans toutes les histoires que j'ai entendues: le rapport entre l'*individuel* et le *collectif*. Même si les histoires de vies appartiennent à la sphère individuelle, leur construction reflète des connexions avec le social particulièrement prégnantes pour la compréhension du flux des événements en question. Bien qu'il s'agisse d'événements vécus directement par les narrateurs, qui les concernent donc directement, on observe une projection du sujet de l'énonciation hors de soi (*débrayage*<sup>6</sup>) sous la forme d'un actant collectif: celui qui parle dit "nous", transférant à l'improviste le récit de la modalité d'énonciation à la première personne ("Je m'appelle", "je suis né", etc.) à l'énonciation collective. Ce glissement, ce *décalage de l'énonciation* comporte un ancrage à une condition dans laquelle ont lieu les vicissitudes personnelles. Même la naissance est considérée dans un

---

<sup>6</sup> Greimas et Courtés définissent le *débrayage* de la manière suivante: « L'opération par laquelle l'instance de l'énonciation disjoint et projette hors d'elle-même, lors de l'acte de langage et en vue de la manifestation, certains termes liés à sa structure de base pour constituer ainsi les éléments fondateurs de l'énoncé-discours. » (Greimas; Courtés 1993: 79).

cadre qui assume un caractère social, comme un phénomène collectif concernant un grand nombre de personnes. Puis, la responsabilité de la non-reconnaissance n'est jamais attribuée à la mauvaise volonté du père, mais à un ensemble de normes, de lois et d'obstacles impersonnels que, dans tous les cas, les pères ont affronté:

La loi ne reconnaissait pas ce fait. De nombreux Italiens étaient honnêtes et voulaient reconnaître leurs enfants, même provisoirement. [...] Notre père a été très correct parce qu'il est allé dans un tribunal et il nous a reconnus comme ses enfants légitimes avec le nom de Mazzola en présence de témoins. Puis il a déposé cet acte chez un notaire qui l'a ensuite transmis à la Cour et celle-ci l'a fait parvenir à la Mairie pour l'y enregistrer. Ainsi l'acte a été reconnu. (Giovanni Mazzola)

Mon père n'avait pas pu nous reconnaître, ni mon frère ni moi, car il avait une femme en Italie, Giuseppina Greco, qui s'y opposait. [...] Pour cette raison, je portais le nom de ma mère, mais cela ne lui plaisait pas, elle disait toujours: "pourquoi la fille d'un italien doit-elle porter mon nom ?". (Maria Mazzola)

Maria Mazzola explique pourquoi son père ne l'a pas reconnu et fait allusion à une norme, en vigueur alors, qui permettait à un Italien, avec l'autorisation de sa femme italienne légitime, de reconnaître des enfants nés dans les colonies de mères érythréennes. Elle continue son récit ainsi:

Mon père et ma mère s'entendaient bien, je m'en souviens. Mais il y avait des moments où ils se disputaient parce que ma mère lui reprochait toujours de ne pas nous donner son nom et elle voulait savoir pourquoi il ne le faisait pas. [...] Elle l'a découvert plus tard [...] Ainsi elle a connu ce Monsieur Bertellini qui nous a reconnus, mon frère et moi, comme ses propres fils. Mon père était au courant ...

Giacomo Tutone explique lui aussi le fait que son père ne l'a pas reconnu, bien qu'il en ait eu l'intention, par un probable refus de l'épouse italienne. Toutefois, son frère aîné a exaucé le désir du père:

Mon père tenait absolument à me reconnaître comme son fils, il y tenait beaucoup, j'étais son fils comme tous les autres. Mais à cette époque-là il y avait des lois très sévères ici. En outre, sa femme n'était probablement pas d'accord pour qu'il me reconnaisse et mon père a donc eu beaucoup de difficultés. Ce sont mes frères qui ont trouvé la solution pour le contenter et me faire reconnaître et c'est finalement mon frère, l'aîné, qui m'a reconnu. Il

était né en 1913, moi en 35, il y avait donc une belle différence d'âge entre nous.

Certes, cela peut sembler bizarre, parce que du point de vue légal, je suis le fils de mon frère mais je n'y ai jamais accordé beaucoup d'importance. Mon père m'a dit qu'il ne fallait pas y accorder d'importance: "l'important, c'est que tu sois mon fils et que tu t'appelles Tutone", c'est ça qui était important pour mon père. (Giacomo Tutone)

Un autre aspect intéressant qui émerge de ces histoires est le discours public du pouvoir. Foucault (1977, 1989) nous enseigne qu'une des images publiques du *discours* colonial concerne l'exercice du pouvoir sans l'utilisation directe de la force. L'imposition de l'ordre du dominateur (quel que soit le type de domination dont il s'agit) trouve un terrain d'application dans des domaines, seulement en apparence bien loin du pouvoir politique au sens strict du terme, comme l'hygiène, la sexualité ou la famille par exemple.

Dans un long passage du récit de Giovanni Mazzola, cette reconstruction du souvenir du père assume des caractéristiques intéressantes:

Mon père attribuait les terrains aux indigènes, certains acceptaient, d'autres étaient perplexes ou parfois se vexaient parce que souvent les terrains étaient loin de la ville. *Quand il rédigeait ces actes de construction, mon père spécifiait qu'ils devaient commencer par construire les services, la cuisine et les toilettes.* Il n'approuvait l'autorisation de construire le reste de l'habitation, le salon et les chambres, qu'après avoir vérifié personnellement la construction effective des services. Je suis allé plusieurs fois avec mon père sur les lieux où il travaillait. J'étais petit, j'avais six, sept ans et *je me rappelle qu'il tenait beaucoup à l'hygiène. Par exemple il désapprouvait les femmes qui lavaient leur linge devant la route et y jetaient ensuite l'eau sale.* Quelquefois, il renversait le récipient dans lequel elles lavaient leur linge, cela je le lui ai vu faire personnellement, de mes propres yeux.

Giovanni Mazzola, sans s'en rendre compte, reprend un *discours* colonial fondé sur cette logique du pouvoir déclinée en termes de domination moins comme exploitation que comme action civilisatrice finalisée à l'introduction du seul ordre possible. En effet il ajoute:

Je trouve qu'aujourd'hui la tâche est plus compliquée et la responsabilité plus importante par rapport à autrefois car la population a augmenté et les conditions d'hygiène se sont détériorées. La population devrait recevoir une éducation saine et civile dès la naissance et comprendre l'importance vitale de

l'hygiène, elle est nécessaire pour rester en bonne santé. Je le dis souvent aux gens dans la langue locale, *ziriet addé tehennah*, "l'hygiène est la mère de la santé", je le répète pour en convaincre les gens, je me rends dans les quartiers les plus sales, dans des endroits où beaucoup de gens refusent d'aller à cause de la saleté. [...] je le fais parce que je suis convaincu qu'il est juste de le faire [...]

La syntaxe privilégiée du *discours* du pouvoir colonial qui impose un ordre s'exerce en outre jusque dans l'articulation des espaces et des connexions entre eux; à ces espaces et à ces connexions on assigne (et on les laisse traverser par) les différentes composantes "raciales". Si l'*apartheid* est l'expression extrême du système de ségrégation (fondé sur une institution légale des "races"), des formes d'*apartheid*, plus ou moins rigides, ont été mises en place dans toutes les expériences de domination coloniale. Le cas italien, bien entendu, ne fait pas exception. Au contraire, de ce point de vue la fondation de la ville d'Asmara est exemplaire (comme à Massawa, l'autre réalité urbaine significative d'Érythrée). Dans l'attribution des espaces et la séparation, plus ou moins rigide mais évidente, des différentes composantes sociales "racialisées", se dessine une trame précise des *lieux*, comme on l'observe dans les récits des gens concernés. Ainsi s'exprime "l'Érythréen à 100%" de tout à l'heure:

[...] en ce temps-là nous ne comprenions pas ce qui se passait, tout ce que nous savions c'était qu'on nous avait évacués de notre maison à Massawa. Nous étions allés à Saganeiti où nous n'aurions dû rester que cinq mois, d'après ce qu'on nous avait dit. J'avais huit ans, je ne me souviens plus très bien de ce qui s'est passé ensuite, mais je me rappelle que ma mère disait que nous avions eu une maison près du phare dans le port de Massawa, puis que les Italiens avaient décidé que ce quartier leur appartenait et ils nous ont relogés près de l'église orthodoxe... et de là ils nous ont à nouveau expulsés. (Kidane Zereghni)

Giovanni Mazzola se souvient:

Le racisme se manifestait dans le fait que nous les jeunes métis, nous ne pouvions pas faire d'études supérieures, même si certains d'entre nous étaient intelligents. [...]. Je m'en souviens très bien, comme si c'était hier [...]: j'allais à la messe de huit heures à la Cathédrale parce que j'aimais me lever de bonne heure et chanter en chœur avec les autres fidèles. A un moment donné, une bonne sœur venait et me faisait changer de place pour me mettre derrière les autres. Je ne comprenais pas, puis je regardais autour de moi et je

voyais qu'ils étaient tous italiens, tous blancs. J'avais 11 ou 12 ans, mon père était déjà reparti et ce problème existait, aussi bien à l'école que dans la Cathédrale. (Giovanni Mazzola)

Voici ce que dit Giacomo Tutone

[...] je me souviens que les métis, sincèrement, vivaient dans des conditions difficiles parce qu'ils n'étaient pas acceptés, ni par les uns ni par les autres. En fait, ils constituaient un groupe à part, ils étaient exclus, pas tous naturellement, mais la plupart [...] Moi, personnellement, je dois dire la vérité, je n'ai rien subi de tout cela, à part une fois, un triste souvenir. J'étais allé trouver mon père à Dekemharè, avec ma mère, et comme mon père ne pouvait pas nous raccompagner à la maison nous avons pris le car. *En général, dans les cars il y avait une situation terrible: les blancs se mettaient d'un côté et les noirs de l'autre, mais malheureusement dans ce car il n'y avait même pas cette distinction, c'était un véhicule réservé aux blancs. Avec nous il y avait une dame italo-érythréenne, elle aussi avait la peau plutôt claire, à peu près comme moi, et quand nous avons voulu prendre l'autobus pour rentrer à Asmara, ils ont laissé monter la dame et moi, mais ils ont interdit à ma mère d'entrer et lui ont fermé la porte au nez [...]* (Giacomo Tutone)

Le témoignage d'un autre interlocuteur, un Italien, est intéressant, ainsi que la justification qu'il donne:

[...] quand je suis arrivé à Asmara je me suis rendu compte qu'il y avait des lignes d'autobus pour le transport civil où un séparé métallique, pas comme dans un fourgon carcéral bien sûr, divisait l'intérieur en deux et que la partie postérieure était réservée à la population locale. Mais pourquoi cela ? Je me refuse de croire que c'était parce qu'ils étaient noirs et que nous étions blancs. C'était pour une question d'hygiène, de manque de propreté, comme on peut le constater aujourd'hui encore à cause d'une mauvaise éducation; si en plus on pense aux parasites, aux comportements, aux habitudes, aux manières de manger et de s'habiller, tout cela en disait long ... d'ailleurs je crois sincèrement que les choses n'ont pas tellement changé, durant les soixante dernières années... Naturellement, aujourd'hui les blancs sont désormais une minorité par rapport à la population érythréenne, mais je ne crois pas qu'ils utilisent les moyens de transport public, à part le taxi, en tout cas ils ne prennent certainement pas l'autobus où c'est la bagarre, une bagarre qui en dit long (C. G.).

Il s'agit d'un témoignage exemplaire. En prenant la forme d'un récit fondé sur des souvenirs personnels, la 'description' glisse immédiatement sur un plan idéologique qui s'appuie sur la plupart des lieux

communs du 'discours' colonial. Sans tenir compte du manque de pertinence dans la référence à la 'manière de manger' par rapport au thème du récit (celui de la séparation dans les moyens de transport), on peut observer que le témoignage devient une énumération péremptoire des raisons exactes, concrètes et circonstanciées de la séparation entre les différents groupes. De cette manière, le témoignage finit par se configurer comme un refus qui n'est pas très bien caché, voire obstiné, d'accepter la condition de membre d'une communauté blanche et italienne qui désormais, depuis longtemps, n'est qu'une minorité dans un pays étranger. Bien qu'il s'agisse d'un Italien arrivé en Érythrée en 1946, on peut définir son attitude comme celle d'un 'ex-colonial', si on veut utiliser la même catégorie à laquelle se réfère un autre interlocuteur, un italien qui est né et qui a toujours vécu à Asmara:

Nous appelons ex-coloniaux tous ceux qui ont un âge compris entre soixante-dix et quatre-vingt ans [...] qui sont arrivés en Érythrée avant 1935; mon père, par exemple, n'était pas un colonial parce qu'il était venu après [...]. Un ex-colonial se distingue des autres par sa manière de se comporter face à la population locale. Habitué, comme ils étaient, au climat des années vingt, ils s'adressent par exemple à la population en tutoyant immédiatement, comme s'il s'agissait d'un domestique ou d'une femme de ménage. Aujourd'hui, on ne s'adresse plus même pas à eux de cette manière, s'il n'y a pas un rapport de confiance... Même dans les bureaux du gouvernement, ces gens-là se baladent en tutoyant tout le monde: « toi, tu..., tu..., tu... », qu'ils disent... Ils n'arrivent pas à comprendre, ne veulent pas comprendre que la situation n'est plus celle du passé. Ils n'arrivent pas à comprendre qu'ils doivent se comporter comme des Italiens à l'étranger. Ils pensent être chez eux. Autrefois, ils définissaient toutes les colonies comme une partie de l'Italie, un morceau de la nation italienne en dehors de l'Italie, même pas d'outremer', mais comme une partie du territoire métropolitain italien. C'est ce que faisaient les Français ou les Anglais avec leurs colonies. À l'égard de la population locale, ils étaient ceux qui étaient supérieurs. Aujourd'hui, il y a encore d'Italiens ici, à Asmara, qui gardent cette attitude de supériorité. (Vittorio Volpicella)

Il est intéressant que, à partir d'une définition 'technique' du terme qui est ancrée dans une situation historique bien précise, l'interlocuteur étend ce signifié à un type d'attitude, à une modalité typique de se rapporter à un contexte. La manière de construire le texte est significative: le recours à un 'nous' est connoté immédiatement par l'appartenance à une communauté locale, un 'nous' qui se distingue à la fois

d'un 'vous' (dont je fais partie moi-même en tant qu'anthropologue) ('nous ici' par rapport à 'vous ailleurs') et d'un 'eux' (les ex-coloniaux, c'est-à-dire les Italiens qui ont ce type de comportement, contrairement aux Italiens qui ne le font pas). C'est une prise de distance qui, dans les deux cas, a une valeur complètement différente.

En conclusion, pour résumer la question centrale posée tout au long de ce texte, l'un des problèmes, débattu depuis quelque temps en anthropologie, concerne les modalités d'interaction (qui s'établissent entre l'anthropologue et les natifs), le traitement de *la parole d'autrui* et sa restitution dans le texte écrit par l'anthropologue.

En amont, il y a la volonté de certains anthropologues de dévoiler la dimension asymétrique et hiérarchique (qui caractérisait, au début, la recherche sur le terrain), de s'interroger sur la conception multiple de l'altérité et d'apporter une réflexion critique plus approfondie sur le rôle et la signification de la discipline elle-même (à considérer désormais comme historiquement située). Bien qu'elles n'effacent pas la relation asymétrique qui s'instaure entre le chercheur et le natif (car c'est toujours le chercheur qui intervient sur ses « sources »), les histoires de vie permettent d'éviter tout de même que la « parole d'autrui » soit totalement cachée ou phagocytée par les considérations et les réflexions du chercheur. Elle reste là, même si elle est manipulée par le chercheur, prête à susciter d'autres lectures et interprétations. L'anthropologue, dans ce sens là, cesse d'être le seul interprète de la réalité et le seul auteur de son compte rendu ethnographique.

En aval, il reste, toutefois, qu'une symétrie absolue ne peut jamais s'établir pendant l'interlocution, ni après dans la 'fabrication' du texte écrit. Il s'agit, à vrai dire, d'une impasse qu'on ne peut pas surmonter, à moins de renoncer au projet anthropologique de la connaissance de l'altérité qui se fonde, bon gré mal gré, sur une forme (au moins) minimale de parole et de compréhension avec autrui. C'est précisément parce que je ne veux pas renoncer à cette tension vers une parole et une compréhension communes (qui correspond, par définition, au projet anthropologique), et en ayant conscience que quelqu'un voudra toujours parler pour quelqu'un d'autres, que, malgré les défauts, je continue à accorder ma préférence à l'anthropologue et à pratiquer l'anthropologie.

## Références

- D'Agostino, Gabriella 2008. *Altre storie. Memoria dell'Italia in Eritrea*. Palermo: Archivio Antropologico Mediterraneo — Supplementi.
- D'Agostino, Gabriella; Montes, Stefano 2002–2004. Costruire il proprio “oggetto”: i racconti della memoria coloniale. *Archivio Antropologico Mediterraneo* 5/7: 115–130.
- Foucault, Michel 1977. *Microfisica del potere*. Turin: Einaudi.
- 1989. Il soggetto e il potere. In: Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul (éds.), *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente, con un'intervista e due saggi di Michel Foucault*. Florence: Ponte alle Grazie.
- Greimas, Algirdas J.; Courtés, Joseph 1986. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette.
- Halbwachs, Maurice 2001. *La memoria collettiva*. (Jedlowski, Paolo; Grande, Teresa (éds), Postface de Luisa Passerini.) Milan: Unicopli.

### Построение колониальной памяти в Эритрее: эритрейцы, метисы и итальянцы

Основываясь на отрывках некоторых жизнеописаний, собранных в Асмаре и построенных на «итальянских воспоминаниях», в данной статье рассматриваются способы представления прошлого с целью показать, каким образом официальный колониальный дискурс Эритреи влияет на субъективный опыт. Главная цель эссе: понять игру отношений между индивидами и коллективом, существенным элементом в этом анализе является «память» как «социальный выбор воспоминания» (*Halbwachs*). Я пытаюсь связать социальную позицию и нарративную роль отдельных членов общества (Эритреи) с тем, какое значение приобретает «возвращение в прошлое» в связи с настоящим и прошлым их как членов определенной группы (эритрейцев, метисов или итальянцев). Вывод — логика доминирующего/доминируемого недостаточна для объяснения внутренних разграничений колониальной ситуации, и внимание нужно обратить на системы индивидуальных и коллективных ожиданий и на конвенциональные значения, являющиеся результатом представлений о «прошлом, которое нужно открыть» и «настоящем, которое нужно заново построить».

**Koloniaalmälu ehitamine Eritreas:  
eritrealased, mestiitsid ja itaallased**

Keskendudes mõnele Asmaras kogutud ja nõ “Itaalia mälestustele” ehitatud eluloo lõigule, käsitlen käesolevas artiklis mineviku esitamise viise, paljastamaks, kuidas Eritrea ametlik kolonialistlik diskursus mõjutab subjektiivset kogemust. Minu essee põhieesmärk on mõista indiviidide ja kollektiivi vahelist suhtlustemängu ning üheks tähtsaks elemendiks, mida ma selle juures arvestanud olen, on “mälu” kui “mäletamise sotsiaalne valik” (*Halbwachs*). Üritan seostada üksikute (Eritrea ühiskonna) liikmete sotsiaalset positsiooni ning narratiivset rolli sellega, millise tähenduse omandab “minevikku tagasi minemine” seoses oleviku ja minevikuga nende kui teatud gruppi (eritrealaste, mestiitside või itaallaste gruppi) kuuluvate indiviidide jaoks. Järeldus on, et domineerija/domineeritav loogika ei ole koloniaalse situatsiooni sisemiste liigenduste seletamiseks piisav ning tähelepanu tuleb pöörata individuaalsetele ning kollektiivsetele ootuste süsteemidele ja võistlevatele tähendustele, mis tulenevad mõttesüsteemidest “minevik, mida tuleb avastada” ja “olevik, mida tuleb uuesti üles ehitada”.

