

Freiburger Sozialanthropologische Studien
Freiburg Studies in Social Anthropology
Etudes d'Anthropologie Sociale
de l'Université de Fribourg

herausgegeben von/edited by/édité par

Christian Giordano (Universität Fribourg, Schweiz)

in Verbindung mit/in cooperation with/avec la collaboration de

Edouard Conte (Universität Bern),
Mondher Kilani (Universität Lausanne),
Véronique Pache Huber (Universität Fribourg, Schweiz),
Klaus Roth (Universität München),
François Rüegg (Universität Fribourg, Schweiz)

Band 28

LIT

Histoires de vie, témoignages,
autobiographies de terrain

Formes d'énonciation et de textualisation

sous la direction de

Gabriella D'Agostino, Mondher Kilani,
Stefano Montes

LIT

Couverture: Un ethnologue sur le terrain (Niger)
(photo Maman Waziri Mato)

Cet ouvrage a bénéficié du soutien de l'Université de Palerme (Projets pour la collaboration internationale – CoRI 2005) et du Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale (LACS) de l'Université de Lausanne.

Layout: Tomislav Helebrant



Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier entsprechend
ANSI Z3948 DIN ISO 9706

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-643-80051-0

© LIT VERLAG GmbH & Co. KG Wien 2010

Krotenthallergasse 10/8
A-1080 Wien
Tel. +43 (0) 1-409 56 61
Fax +43 (0) 1-409 56 97
e-Mail: wien@lit-verlag.at
<http://www.lit-verlag.at>

LIT VERLAG Dr. W. Hopf

Berlin 2010
Verlagskontakt:
Fresnostr. 2
D-48159 Münster
Tel. +49 (0) 2 51-620 320
Fax +49 (0) 2 51-922 60 99
e-Mail: lit@lit-verlag.de
<http://www.lit-verlag.de>

Auslieferung:

Deutschland: LIT Verlag Fresnostr. 2, D-48159 Münster
Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, Fax +49 (0) 2 51-922 60 99, e-Mail: vertrieb@lit-verlag.de
Österreich: Medienlogistik Pichler-ÖBZ, e-Mail: mlo@medien-logistik.at
Schweiz: B + M Buch- und Medienvertrieb, e-Mail: order@buch-medien.ch

Table des matières

<i>Gabriella D'Agostino</i> Introduction	7
<i>Claude Calame</i> Entre vraisemblable, nécessité et poétique de la vue : l'historiographie grecque classique	19
<i>Kevin Dwyer</i> Familial genres, diverse audiences, shifting experiences : some ethical and practical considerations in anthropological life histories	33
<i>Mondher Kilani</i> Le cannibalisme. La mise en récit d'une catégorie controversée	51
<i>Stefano Montes</i> Malinowski and Bloch in the field : Fragments, Beginnings and Imagination	65
<i>Gabriella D'Agostino</i> Histoires de vie et mémoire de l'Italie en Erythrée. L'expérience et la narration	111
<i>Benamina Ramanantsoa Ramarcel</i> Témoignages personnels et récits de vie, un espace de contrainte mémorielle. Le cas des témoins-protagonistes de l'insurrection malgache de 1947	127
<i>Mathieu Claveyrolas</i> L'histoire de vie d'un informateur exceptionnel : enjeux méthodologiques et enjeux locaux	143
<i>Vanessa Manceron</i> De l'ethnographie à l'écriture : usages et mésusages du récit de vie	157
<i>Paola Trevisan</i> Ethnographie d'un livre : auteurs, public et écriture dans les histoires de vie des Sintis de l'Emilie-Romagne	169

<i>Matteo Meschiari</i> Life of Krembegi according to Pierre Clastres	189
<i>Elise Chopin et Eric Wauters</i> Histoires de vie et archives judiciaires : les mots choisis pour dire les maux	201
<i>Elisabeta Nicolescu</i> L'énonciation autobiographique et le « récit source »	213
<i>Evelyne Hiet-Guihur</i> Se mettre en scène en mission aux XVII ^e -XVIII ^e siècles. Modalités du verbe et du sujet chez Louis Champion de Cisé (1648-1727)	235
<i>Katell Morand</i> Fragments de vies : quand les bergers se racontent par la musique	257
<i>Stefano Montes</i> Postface.	273
Les Auteurs	285

Introduction

Gabriella D'Agostino

Les essais réunis dans ce volume sont le résultat d'un projet de recherche sur les formes d'énonciation et de textualisation, mis sur pied en 2005 par des anthropologues des Universités de Palerme et de Lausanne, et conclu par un colloque interdisciplinaire organisé à Palerme au mois d'octobre 2007. Dans la note d'orientation rédigée à l'attention des communicants potentiels nous souhaitions que des spécialistes des diverses disciplines des sciences humaines, s'interrogent, à partir de leur point de vue respectif, sur la relation entre « observateur » et « observé » quand celle-ci est basée sur la collecte, la mise en forme et l'analyse d'un type particulier de documents : les histoires de vie, les biographies de terrain, et, plus généralement, toutes formes de témoignages, de comptes-rendus et de récits se référant à l'un ou à l'autre. Nous souhaitions faire émerger des points de vue complémentaires sur les formes d'objectivation de l'observation et de représentation du processus de récolte des données, sur les figurations de la voix du narrateur et du sujet-agent, sur le métalangage et son efficacité dans la construction de la connaissance poursuivie et du type de savoir qui en dérive, soit comme 'produit' soit comme 'procès' de la recherche. Nous lançons enfin quelques pistes de réflexions supplémentaires : quel rapport s'instaure entre l'expérience et la narration, entre l'acte de parole interindividuel et sa mise en forme textuelle ; quelle en est éventuellement la valeur significative au delà des individus impliqués ; quel rôle jouent, dans la forme finale du texte écrit à l'intention du lecteur, la mémoire de l'observateur et les notes des terrains rédigées pendant la recherche ; enfin quelles significations prennent les multiples stratégies de représentation du Soi, aussi bien du côté de l'observateur que de celui de l'observé ?

Ces questions, et bien d'autres encore, concernent non seulement les anthropologues, qui travaillent sur des terrains spécifiques et concrets, mais aussi d'autres chercheurs appartenant à d'autres disciplines comme la linguistique, la sémiotique, l'histoire, le droit, la critique littéraire et culturelle. Des différences subsistent toutefois entre ces approches et l'approche anthropologique. Un texte littéraire, par exemple, ou une publicité, un discours politique, une enquête historiographique renvoient, certes, à une certaine immédiateté de l'expérience, mais ils constituent en même temps des cadres fixes et bien circonscrits qui ne peuvent être rendus mobiles, fluides, ouverts et mutables, qu'au prix de l'analyse du chercheur qui les décompose et les recompose. Le terrain de l'anthropologue se présente lui, par contre, immédiatement ouvert, fluide et mobile. Il est le résultat de la construction et de la reconstruction de l'interaction active parmi tous les acteurs impliqués pendant la recherche, et ensuite du processus d'écriture par l'anthropologue. Ce qui est toutefois commun à tous ces terrains, y compris le

- SONTAG, S. 1994: *Against Interpretation*. London: Vintage.
- TAUSSIG, M. 1980: *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- TAVERNA, L. 2007: La réception comme dispositif intersémiotique. De la prophétie de Shakespeare à l'altérité de Füssli. In: S. Montes, T. Lepsoo, K. Talviste (eds.), *Studia Romanica Tartuensia*, V (La réception entre théories de la littérature et théories de la culture). Tartu, 185–214.
- TAVERNA, L. 2008: L'espace comme dispositif sémiotique dans *La mère Sauvage* de Maupassant. In: S. Montes, L. Taverna (eds.), *Synergies, Pays Riverains de la Baltique*, 5 (La Mère Sauvage de Maupassant. Parcours méthodologiques dans l'analyse du texte). Tallinn, 153–184.
- THORNTON, R. J. 1985: "Imagine Yourself Set Down ...": Mach, Frazier, Conrad, Malinowski, and the Role of Imagination in Ethnography. In: *Anthropology Today* 1 (5), 7–14.

Histoires de vie et mémoire de l'Italie en Erythrée. L'expérience et la narration

Gabriella D'Agostino

Théories de la mémoire

Kluckhohn, dans un essai de 1945 sur l'utilisation des documents biographiques en anthropologie, observait : « Parmi les critiques fondamentales, il y a le fait que les modalités de collecte des matériaux ne sont jamais décrites en détail. [...] Dans quelle mesure des questions spécifiques étaient-elles posées et quelles étaient ces questions ? [...] Dans quelles conditions l'interview avait-elle lieu ? L'ethnographe et l'informateur restaient-ils seuls ? Où travaillaient-ils ? Travaillaient-ils en suivant un horaire assez régulier et sur une période assez longue sans interruption entre une journée et l'autre ? Les motivations de l'informateur étaient-elles surtout économiques ? Était-il possible de le vérifier ? Comment le premier contact avait-il eu lieu ? Par quels comportements informels réagissait-il aux éventuelles questions posées par le chercheur ? Dans l'ensemble – observait Kluckhohn – le rôle joué par l'ethnographe dans la collecte des données a été presque totalement ignoré » (Kluckhohn, 1945 : 94).

Cette sollicitation peut être liée au même type de préoccupation exprimée par Malinowski dans l'introduction des *Argonauts of the Western Pacific*, à propos de l'opportunité de « dire un mot des méthodes à appliquer pour réunir des matériaux ethnographiques » (Malinowski, 1989 : 58), afin de donner une dignité scientifique à la recherche anthropologique et de poursuivre ainsi un idéal de science, représenté en anthropologie par le genre monographique.¹ Le processus de détemporalisation, auquel la société décrite par l'anthropologue est soumise, est le résultat de l'application de la méthode scientifique qui s'est consolidée dans le domaine des sciences de la nature : la description d'un phénomène est indépendante de l'histoire et de l'observateur. La conception d'A. R. Radcliffe-Brown de la méthode en anthropologie sociale est exemplaire dans ce sens : à « un examen complet et systématique » d'une culture à travers une description historique (une approche – comme on le sait – que Radcliffe-Brown appelle « ethnologique »), l'anthropologue ajoute la méthode inductive (qu'il préfère) visant « à déterminer les règles générales auxquelles les phénomènes de la culture sont soumis ». Selon

¹ Sur l'idéal de science qui sous-tend la recherche anthropologique dès Malinowski cf. D'Agostino (2002 : 15–20).

lui, « L'étude historique de la culture nous offre seulement une vague connaissance des événements et de leur ordre de succession. Il existe toutefois un autre type de recherche que je propose de définir "inductive", dans la mesure où elle est tout à fait semblable à la recherche caractéristique des sciences naturelles ou inductives. [...] La science inductive a conquis tous les royaumes de la nature, l'un après l'autre. [...] C'est aux chercheurs de notre époque qu'il appartient d'appliquer ces méthodes aux phénomènes de la culture et de la civilisation » (Radcliffe-Brown, 1973 : 29-30)².

Une science de l'observation rigoureuse, dont les résultats soient vérifiables, reproductibles et qui doit comprendre dans son propre discours les procédures de contrôle (Foucault, 1971), est l'idéal de science auquel on peut reconduire les observations de Radcliffe-Brown et les interrogations de Kluckhohn. Par rapport à ce dernier, cependant, on peut observer qu'au moment où il met l'accent sur les « observation assertés », sur le contexte de la recherche, sur son processus, sur sa construction, sur le rôle que l'anthropologue y joue, il finit par s'interroger sur une question épistémologiquement importante, à savoir sur les modalités de mise en forme de l'interaction anthropologue/informateur, une question qui n'a été considérée avec une certaine attention, comme on le sait, qu'au cours des dernières années surtout par les postmodernistes.

Malinowski, toutefois, auquel on doit la naissance de la science anthropologique « normale », dans le sens de Kuhn (Clifford, 1997 : 35-42 ; Kilani, 1995 :

² C'est à peine s'il convient de rappeler que l'image d'un processus où la science et les savants, passés au crible d'une exemplification rationaliste, agissant selon des parcours clairs, traverse une crise avec Popper et les critiques à l'inductivisme. L'observation est « chargée de théorie ». Le passage de *Conjectures et Réfutations* où Popper rappelle comment il essayait de faire comprendre à ses étudiants de physique à Vienne qu'il était impossible de procéder à des observations « sans avoir rien de semblable à une théorie », est bien connu. Il commença une leçon en invitant les élèves à prendre du papier et un crayon et à observer attentivement et à enregistrer ce qu'ils avaient observé. « Ils demandèrent, justement, ce que je voulais qu'ils observent. Il est clair que le précepte "observez !" est absurde [...]. L'observation est toujours sélective » (Popper, 1973 : 84). Le discours est complexe et la philosophie de la science du dix-neuvième siècle s'est interrogée sur la portée cognitive des théories scientifiques et sur la possibilité d'application des procédures de contrôle intersubjectif. Le terme de science est, lui aussi, problématique car il peut se référer aussi bien à des disciplines formelles qu'à des disciplines empiriques, et même la distinction entre les deux est problématique. Une excellente introduction aux thèmes de la philosophie de la science du dix-neuvième siècle, se rapportant aussi à la pratique scientifique concrète, est : Gillies, Giorello (1995) ; cf. aussi Boniolo, et alii (2002). La réflexion, d'un point de vue de l'histoire de la science, sur ce que signifie vraiment le développement ou le progrès scientifique, née au cœur de la mère des toutes les sciences, la physique (cf. Kuhn, 1969, 1972 ; Feyrabend, 1973, 1978 ; Lakatos, Musgrave, 1976), a fini par impliquer d'autres disciplines et parmi celles-ci les sciences humaines et surtout l'anthropologie. Sur la « nature » de la connaissance scientifique et ses implications dans le domaine anthropologique, cf. Borel (1995) ; Miceli (1980, 1990a, 1990b).

65-81), même s'il ne problématise pas le statut de l'observation jusqu'au bout (bien qu'il la qualifie de « participante » en prenant ses distances de l'observation propre aux sciences exactes), avait déjà mis l'accent de façon explicite sur un des aspects du processus de la connaissance anthropologique : la distance entre « le matériau brut » et « l'exposé ultime et apodictique des résultats », à cause de la qualité des « sources complexes et insaisissables au suprême degré » (Malinowski, 1989 : 59). Malgré l'idéal de science qu'il veut poursuivre, Malinowski est déjà conscient de la spécificité et de la complexité de l'observation anthropologique car « plutôt que de documents matériels bien définis », « il lui faut partir de souvenirs et de comportements d'êtres vivants » (*ivi*) (« In Ethnography, [...] [the sources] are not embodied in fixed, material documents, but in the behaviour and in the memory of living men »). Cette observation s'insère parfaitement dans le sens de ma réflexion. La mémoire, observe fondamentalement l'anthropologue, est la dimension à partir de laquelle les individus arrivent à partager des pratiques, des croyances, des représentations, des souvenirs sur lesquels ils basent leur conduite. La dimension – ajouterais-je – à partir de laquelle et dans laquelle la recherche anthropologique s'engage et se meut, en tant que *forme* et *substance* des expressions et des contenus de la matière organisée qui a été choisie comme objet à étudier. La mémoire, n'en déplaise à des centaines de définitions du concept de culture, aurait peut-être pu mieux définir l'objet de l'étude de l'anthropologie dès son début académique, conjurant ainsi le risque de réification que le concept a rencontré et les banalisations plus ou moins récentes.³ Lotman, pour sa part, définit la culture comme « mémoire non héréditaire de la collectivité » (Lotman, Uspenskij, 1975 : 43).

Cette indication de Malinowski peut être mieux éclairée en recourant à la catégorisation proposée par Candau (1998, 2005) pour expliquer les différentes manifestations de cette complexe faculté humaine. Le savant définit une mémoire de bas niveau (qu'il appelle « protomémoire »), une mémoire de haut niveau (la mémoire proprement dite), une métamémoire. La protomémoire « ne peut être détachée de l'activité en cours et des ses circonstances. [...] cette protomémoire dont, généralement, les individus ne peuvent pas parler, constitue le savoir et l'expérience les plus résistants et les mieux partagés par les membres d'une société. *Grosso modo*, on peut ranger sous ce terme la mémoire procédurale [...] ou encore la mémoire sociale incorporée, parfois marquée ou gravée dans la chair, ainsi que les multiples apprentissages acquis lors de la socialisation précoce [...] : techniques du corps qui sont le résultat d'une maturation pendant plusieurs générations, mémoire du geste [...], routines, structures et plis cognitifs, chaînes opératoires inscrites dans le langage gestuel et verbal [...], transmission sociale qui "nous ancre dans nos pratiques et nos codages implicites", coutumes entraînant "l'esprit sans qu'il y pense ou sans qu'il s'en doute",

³ Sur le concept de culture dans le débat contemporain voir Matera (2008).

traces, empreintes et conditionnements constitutifs de l'éthos et, même, certains concepts qui ne sont jamais verbalisés » (Candau, 1998 : 12-13).

Il s'agit du concept d'*habitus* selon la définition de Bourdieu : « Systèmes de *dispositions* durables et transportables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement "régliées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles » (Bourdieu, 2002 : 88-89). Dans ce sens, l'*habitus*, comme « acquis incorporé » est une « présence du passé – ou au passé – et non mémoire du passé ». A ce dispositif le savant ajoute la mémoire proprement dite « qui est essentiellement une mémoire du rappel ou de reconnaissance : convocation délibérée ou évocation involontaire de souvenirs autobiographiques ou appartenant à la mémoire encyclopédique (savoirs, croyances, sensations, sentiments, etc.) », et la métamémoire, « la représentation que chaque individu se fait de sa propre mémoire, la connaissance qu'il en a et, d'autre part, ce qu'il en dit, dimensions qui renvoient au "mode d'affiliation d'un individu à son passé et également [...] à la construction explicite de l'identité. La métamémoire – Candau conclut – est une mémoire revendiquée, extensive" » (Candau, 1998: 14).

En suivant cette catégorisation, on peut dire que l'objet d'étude de l'anthropologie a été représenté, pendant très longtemps, par la protomémoire et la mémoire de haut niveau, dans le sens d'une régularité du comportement dont l'anthropologue examine la cohérence pour les acteurs sociaux. Recourir à des matériaux autobiographiques et aux histoires de vie ouvre aussi l'accès à la métamémoire. Dans ce sens, les histoires de vie peuvent être assumées en tant qu'observatoire privilégié de la recherche anthropologique justement pour leur consubstantialité avec la dimension de la mémoire, non sans réfléchir, au préalable, sur les mécanismes selon lesquels le sujet qui met en forme ses souvenirs les passe au crible et les sélectionne. Maurice Halbwachs avait été le premier à s'interroger, dès les années vingt du vingtième siècle, sur les modalités de transmission d'expériences passées et en allant au-delà des positions bergsoniennes, dont il avait tiré la notion de « durée » (Hartog, 2003 : 135), il avait identifié une *institution* dans la mémoire. Il s'intéresse, en fait, moins aux perceptions subjectives qu'à leur façon de participer, dans un milieu donné, consciemment ou inconsciemment au processus de construction et de reconstruction du passé. Citons Halbwachs : « Au reste si la mémoire collective tire sa force et sa durée de ce qu'elle a pour support un ensemble d'hommes, ce sont cependant des individus qui se souviennent, en tant que membres du groupe. De cette masse de souvenirs communs, et qui s'appuient l'un sur l'autre, ce ne sont pas les mêmes qui apparaîtront avec le plus d'intensité à chacun d'eux. Nous dirons volontiers que chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, que ce point de vue change suivant la place que j'y occupe, et que cette place elle-même change suivant les relations que j'entretiens avec d'autres milieux. Il n'est donc pas étonnant que,

de l'instrument commun, tous ne tirent pas le même parti. Cependant lorsqu'on essaie d'expliquer cette diversité, on en revient toujours à une combinaison d'influences qui, toutes, sont de nature sociale » (Halbwachs, 1950 : 33). La mémoire est une « construction sociale du souvenir » : « La conscience individuelle n'est que le lieu de passage de ces courants, le point de rencontre des temps collectifs » (Halbwachs, 1950 : 127).

Dei (2005) a justement souligné que si, d'un côté, « autobiographie et tradition », « mémoire individuelle et collective, souvenirs personnels et répertoire culturel peuvent en fait ne pas être distingués », d'un autre côté, « des souvenirs individuels peuvent devenir le patrimoine commun de la collectivité », comme les récits d'événements extrêmes, de massacres et de tueries le démontrent. Le parcours « mémoire individuelle/mémoire collective » peut donc aller dans les deux sens, même si Halbwachs a mis l'accent sur la stricte dépendance de la première à la seconde.⁴

« La perspective d'Halbwachs – comme l'a noté Jedlowski – est durkheimienne. Toutefois, ce qu'Halbwachs apporte de nouveau à la théorie de Durkheim de la conscience collective est l'idée que celle-ci n'en est pas une véritable extension mais quelque chose qui dure dans le temps, une mémoire. Cette mémoire est le résultat d'un travail continu pendant lequel ses contenus sont au fur et à mesure gardés ou abandonnés par des groupes humains concrets ; elle constitue l'un des facteurs et, en même temps, un résultat de la cohésion des groupes. En outre, par rapport à Durkheim, on peut saisir encore un autre développement, lié à la *possibilité de thématiser plus concrètement le changement des formes de la conscience collective*, dans l'idée qu'à chaque époque, c'est dans le présent que se trouvent les forces qui déterminent une certaine reconstruction du passé. Ces changements, liés au devenir de la situation morphologique non moins qu'à l'état des enjeux, correspondent à des organisations successives des matériaux de la mémoire collective. L'idée que l'image du passé, chaque fois nouvellement recomposée, s'accorde avec "les pensées dominantes" de la société ouvre, en fait, la possibilité de considérer les contenus des consciences collectives comme à l'intérieur d'une vision dynamique et conflictuelle [...] ; cette idée peut être ainsi

⁴ Si l'expérience d'une violence extrême peut expliquer cette dynamique, j'ai personnellement remarqué un cas différent qui confirme néanmoins la complexité du phénomène. Il s'agit d'un segment narratif qui s'est révélé plus tard pendant ma recherche comme un véritable *topos* de la mémoire dans des narrations de quelques Asmariens. J'avais écouté le récit d'un métis dont le père avait dû rentrer en Italie en laissant son fils encore petit à Asmara. Le fils toutefois recevait régulièrement de ses nouvelles par des membres de sa famille qui résidaient en Italie. Il me raconta que chaque soir, au moment de se coucher, son père suspendait toute activité et, s'approchant d'une fenêtre, il tournait son regard vers l'horizon et il restait là, en silence, pendant quelques minutes. Mon interlocuteur m'expliquait, sans cacher son émotion profonde, que son père était en train de penser à l'Erythrée et à tous ceux qu'il avait dû quitter. J'ai partagé cette émotion et j'ai continué à la partager chaque fois que j'ai entendu le *même* récit de leur *expérience personnelle* par d'autres interlocuteurs.

développée : le passé – ou mieux son image telle quelle s'est conservée dans une société déterminée – est une sorte d'enjeu, exposé aux résultats d'un accrochage permanent entre des intérêts et des groupes opposés dans la même société » (Jedlowski, 2001 : 25).

La mémoire, par rapport aux souvenirs qui en sont la *parole* (de la même façon que les cognitions par rapport à la culture), est « ce qui reste quand on a tout oublié ». Les modalités de mise en forme de la mémoire dépendent donc de la position occupée par les individus dans un contexte déterminé, de la configuration de cette position dans le présent et dans le passé et du rapport entre ces deux dimensions de la temporalité. Le fait que des individus qui ont vécu dans le même horizon spatio-temporel peuvent avoir de cette expérience une perception (et une représentation) diversifiées ne relève pas d'une capacité plus ou moins grande à se rappeler mais plutôt du processus de sélection des souvenirs à partir du regard sur le présent qui est toujours le résultat d'un va-et-vient incessant et inconscient de l'un à l'autre. D'autre part, même si la mémoire était conçue en tant que présence du passé au niveau subjectif, elle est toujours un ensemble résultant des ensembles constitués par les représentations collectives. Avec Durkheim on peut affirmer: elle n'est peut-être qu'un fait social, vu que, en tout cas, toute notre pensée dépend de, ou est en rapport avec, ce que John Searle a nommé « intentionnalité collective ». « L'approche – écrit le philosophe de Berkeley – qui cherche à réduire l'intentionnalité collective à une intentionnalité individuelle sommée à une croyance réciproque [est] confuse. Je ne crois pas que ma tête soit assez grande pour pouvoir accueillir tant de croyances et j'ai personnellement une solution plus simple à proposer. Présumons, et cela est suffisant, que l'intentionnalité collective qui est dans ma tête soit un primitif. Elle est du type « nous entendons », même si elle est individuellement dans ma tête. Tout cela aura des conséquences sur ce que *je* crois et ce que *j'*entends, car mon intentionnalité individuelle relève de mon intentionnalité collective » (Searle, 2000 : 126).

La mémoire, en outre, en tant que manifestation d'une intentionnalité collective, selon Searle, convertit toujours les faits sociaux en faits institutionnels. Ce que j'ai appelé « mémoire coloniale » doit être considérée comme un fait institutionnel et donc une donnée vouée à exercer une fonction. En assumant la mémoire en tant que *fonction sociale*, en abandonnant donc son étude du point de vue psychologique, Halbwichs ouvre la voie à une enquête ciblée sur les formes que l'image du passé assume dans la conscience des groupes et les modalités de cette institutionnalisation : « Aucun groupe ne pourrait se reproduire dans sa propre identité sans produire et garder une image du passé consolidée, du moins en ce qui concerne quelques aspects considérés comme fondamentaux et valables par l'ensemble des membres » (Jedlowski, 2001 : 29).

De la théorie au terrain

Réfléchir sur les représentations multiples du passé des sujets peut donc être d'un grand intérêt aussi bien pour les historiens que pour les anthropologues. Dans ce sens, les histoires de vie peuvent constituer un observatoire privilégié en tant que dépôt d'expériences vécues et revécues, présences du passé dont la physiologie n'est jamais singulière.

J'essaierai de présenter quelques réflexions dans le cadre que je viens de délimiter et de répondre aux quelques questions posées au début de ce texte en me référant à mon expérience sur le terrain en Erythrée où j'ai travaillé sur la mémoire de l'Italie. Je vais limiter le contexte de la recherche aux occasions de rencontre avec quelques-uns de mes interlocuteurs et aux modalités à travers lesquelles s'est produite l'interaction nécessaire afin de recueillir le récit de leur expérience.

En Erythrée, et surtout à Asmara et à Massaua, les principales villes où je me suis rendue, sévit un régime de police que l'on respire dès l'arrivée à l'aéroport. Ou mieux, les Asmarins, qui de l'Italie s'apprentent à partir pour l'Erythrée, sont prodiges de conseils non requis à propos de la conduite à tenir à l'arrivée. En particulier, à l'occasion de mon premier voyage au mois de septembre 2003, à l'aéroport de Rome, une femme asmarienne « m'adopta » tout de suite et m'informa sur des questions, à son dire, très importantes : au contrôle des bagages, à Asmara, à n'importe quelle question, j'aurai dû répondre « non ». A l'arrivée à l'aéroport, l'atmosphère est très tendue : le contrôle des passeports est répété plusieurs fois en quelques mètres, à l'intérieur d'une même salle, la seule que l'on traverse avant de récupérer les bagages. On est alors soumis au contrôle des bagages qui sont ouverts et fouillés. C'est à cette occasion qu'aux nombreuses questions en tigrigna (la langue locale) que me posait la dame chargée des contrôles, je suivis le conseil de ma « protectrice » en répondant « non » à tout. A la sortie je lui demandais quel était le sens des questions qu'on m'avait posées et elle me répondit qu'elles concernaient la possession d'appareils technologiques (ordinateur, caméra, appareil photo), des objets que j'avais évidemment sur moi, dans le sac à dos que personne ne m'avait demandé d'ouvrir. Et quand je l'interrogeai sur les conséquences qui auraient pu se produire si j'avais répondu « oui », elle se borna à dire qu'il valait mieux se taire.

Dans ce contexte, une autre préoccupation pesait sur moi : la présence d'informateurs de police, d'individus mêlés aux passagers, signalés par des regards circonspects, des demi-mots et des coups d'œil, méconnaissables à mes yeux mais, semble-t-il, aisément reconnaissables par les autres. J'ai compris plus tard que l'étranger, et l'Italien en particulier, est perçu par les institutions comme un élément potentiellement déstabilisant car elles estiment qu'il pourrait faciliter la fuite de quelqu'un en le soustrayant au service militaire (une expérience, selon tous, très dure et très longue, vraiment déstabilisante pour l'individu). L'époque coloniale, avec la conséquente question des métis et la présence de nombreuses métis en Italie, aux yeux des représentants du Gouvernement fait de l'Italien une

personne à contrôler a cause des rapports privilégiés qu'il peut avoir avec la communauté érythréenne dans le pays et en dehors.

Dans ce climat, créer des relations interpersonnelles présente de plus grandes difficultés qu'il n'y en a normalement parce qu'aux préliminaires habituels, aux stratégies usuelles de placement et remplacement du chercheur visant à repérer des interlocuteurs privilégiés et à attirer leur attention tout en gagnant leur confiance, s'ajoute le fait que les interlocuteurs doivent éluder, avec circonspection, la méfiance d'un régime de contrôle (ou d'un contrôle de régime) fait de trames très peu visibles aux yeux d'un/une observateur/observatrice externe. Plusieurs fois, j'ai eu la sensation d'être observée à cause des regards tout d'un coup circonspects de mes interlocuteurs, lorsqu'ils baissaient la voix, sans le vouloir, en se référant à la situation contemporaine, ou lorsqu'un inconnu s'approchait pendant une conversation sur le thème de ma recherche.

Plus qu'à une réticence compréhensible, à la timidité ou à un désintérêt, c'est à cette dimension de la vie asmarienne que j'ai en fait relié le refus obstiné de certains à amorcer un dialogue avec moi (toujours centré, je le souligne, sur la mémoire de l'Italie, donc décliné au passé) ou la façon d'autres de m'accorder cette possibilité. Pour être plus explicite, Giovanni Mazzola, un de mes interlocuteurs privilégiés, malgré sa générosité, sa cordialité, son ouverture et, plus tard, son affection, sa capacité d'accueil dans son atelier de couture (un véritable « port de mer » de la réalité asmarienne, un nœud de fils et de trames qui sont restés obscurs pour la plupart, et où m'étaient signalés, au fur et à mesure, toujours tout bas, des fonctionnaires du gouvernement, des ministres, etc., parmi, bien sûr, des clients normaux), n'a accepté de me laisser enregistrer son histoire qu'après une fréquentation très assidue : il m'a demandé d'aller dans son atelier un jour férié, en l'absence de ses clients et de ses collaborateurs habituels. Giovanni Mazzola a baissé à moitié le rideau, il a fermé la porte à clef, m'a fait asseoir dans une petite pièce devant les cabines d'essayage, derrière les rayonnages des tissus, donc dans un espace non visible de l'extérieur, en mettant en scène la présence du tailleur dans l'atelier un jour férié, fait non rare, pour expédier le travail extraordinaire. Il s'est préparé à raconter et il a fait son récit presque tout d'un trait. En effet, en écoutant l'enregistrement, il apparaît qu'il avait entamé un processus de reconstruction et de mise en forme des souvenirs selon une séquence précise, non fortuite : la personnalité du père, en premier lieu, les enseignements implicites et explicites impartis à ses enfants, sa présence dans leur vie (et surtout dans celle de Giovanni) malgré son absence précoce (le père quitte l'Erythrée quand Giovanni a 9 ans).⁵ Giovanni me raconte une histoire qui vise à le « promouvoir » à mes yeux ainsi que son père et manifeste dans cette représentation sa satisfaction d'avoir été choisi comme interlocuteur pour ma recherche. A ce propos, on peut recourir aux mots de Candau : « [...] tout mémorant apprivoise le passé mais surtout il se l'approprie, se l'incorpore et le marque de son

empreinte, dans une sorte d'étiquetage mémoriel qui fait fonction de signifiant de l'identité » (Candau, 1998 : 67).

La femme de Giovanni, Maria, a été, en quelque sorte, autorisée par le mari à parler avec moi du thème de ma recherche. Bien qu'elle m'ait souvent invitée à manger chez elle, la rencontre « officielle », celle pendant laquelle elle consentait à parler de soi en me laissant enregistrer la conversation, doit avoir été discutée et négociée entre eux, comme le signale une phrase prononcée d'une façon presque solennelle, pour souligner une rencontre entre nous deux seules : « Giovanni m'a dit qu'avec toi, je peux parler. »

J'ai suivi longtemps Hermon Tesfaldet, une jeune femme ingénieur civil surnommée « la guérillera » à cause, peut-être, du fait qu'elle portait souvent un uniforme militaire vert et de lourds brodequins. Elle travaillait pour le Gouvernement. Quelqu'un m'avait dit aussi qu'elle avait même combattu pendant la guerre pour l'indépendance, en dépit de son jeune âge (27 ans) ! Elle connaissait beaucoup de combattants de cette guerre. Elle était l'amie d'enseignants italiens de l'école italienne locale et je l'avais rencontrée à l'occasion de mon premier terrain. J'avais échangé avec elle quelques mots au café de la Maison des Italiens où, surtout au début, je me rendais souvent. À cette époque, je n'avais pas voulu solliciter une rencontre pour parler du thème de ma recherche car, considérant son poste de travail, je préférerais qu'elle s'habitue à ma présence et soit convaincue de mon intérêt spécifique pour le passé de la réalité érythréenne. Je l'ai rencontrée à nouveau quelques mois plus tard et à cette occasion nous avons arrangé un rendez-vous. Elle a établi le lieu de la rencontre, un bar-restaurant, et elle est venue avec son frère cadet, un garçon d'une dizaine d'années. Le choix du lieu public, visible de tous, semblait répondre à une logique opposée à celle suivie par Giovanni Mazzola. Je crois toutefois que si Giovanni, un métis ayant la double nationalité, qui avait un vaste réseau de relations et des postes de responsabilité, voulait se soustraire à des regards indiscrets pour me protéger mais surtout pour se protéger, Hermon, une Asmarienne employée de l'administration publique, entendait peut-être afficher sa liberté et transparence en dépit du régime. Dans les deux cas, toutefois, il y avait une réalité à prendre en compte et je me suis demandée si cette rencontre entre moi et Hermon n'avait pas été en quelque sorte autorisée.

Dans le récit d'Hermon, centré autour de quatre thèmes (la guerre d'indépendance de l'Éthiopie ; les rapports entre Italiens et Érythréens durant la période coloniale fasciste ; l'attitude du gouvernement italien envers l'ex-colonie ; les modes de vie et le comportement des quelques Italiens restés en Érythrée comparés à ceux de la population locale) c'est le premier thème qui occupe le plus de place. Cela est bien compréhensible car les relations entre les deux pays continuent à être tendues et la peur d'une nouvelle guerre pèse sur la réalité quotidienne, elle occupe la plupart de l'information médiatique et conditionne concrètement la vie des personnes à cause de l'engagement financier du Gouvernement pour les armements au détriment de ressources pour des investissements produc-

⁵ Pour l'analyse des séquences du récit de Giovanni Mazzola, voir : D'Agostino, Montes (2002-2004 : 117-124).

tifs. Des signes visibles de cette situation précaire sont le rationnement fréquent de l'essence, la pénurie de denrées alimentaires, en particulier de farine.

Je présente ici un extrait du récit d'Hermon à propos du rapport entre Italiens et Erythréens.⁶ Hermon introduit le sujet en déplorant le fait que, quand elle étudiait en Italie (elle y a passé quelques années et a soutenu les examens pour passer de l'école primaire au collège et a suivi les cours de la première année du lycée), dans les livres d'histoire, il n'y avait aucune trace de l'Erythrée (elle dit : « par contre, ils parlaient de l'Éthiopie ! »). Elle observe que, qu'elle nous plaise ou non, cette histoire est quand même une partie de l'histoire italienne. Elle se demande :

Pourquoi n'étions-nous pas écrits dans vos livres [...] c'était une connerie, selon moi, car le fascisme fait partie de l'histoire italienne ; un enfant italien a le droit de savoir que l'Italie a traversé cette période-là. Qu'est qu'on lui raconte ?

Et elle ajoute :

Et, en plus, l'Erythrée n'était pas une colonie italienne depuis le fascisme mais bien avant !

Sollicitée à raconter ce que son grand-père lui disait, elle s'exprime ainsi :

Il n'y avait pas de grande animosité entre les deux, les Italiens et les Erythréens. Je pense que les Erythréens étaient contents de vivre avec les Italiens. Mon grand-père disait qu'à l'époque du fascisme, il a vécu à cette époque, les Italiens te permettaient de travailler, ils t'enseignaient quelque chose au travail, mais ils ne te permettaient pas d'aller à l'école.⁷ Par contre, les Anglais te laissaient aller à l'école. Les Italiens ne nous exploitaient pas trop car ce qu'ils trouvaient en Erythrée ils l'utilisaient ici et ils vivaient avec toi. Donc, mon grand-père préférait les Italiens aux Anglais. Les Anglais, par contre, ont cherché à tout emporter. Mon grand-père était commerçant, ma grand-mère travaillait pour une famille italienne, elle était leur femme de ménage. Ils travaillaient tous les deux. La seule chose qu'il n'aimait pas était le fait que dans la rue où se trouve la Cathédrale, du temps du fascisme, les Erythréens ne pouvaient pas passer, je ne sais pas si avant c'était comme ça aussi. Mon grand-père disait ça. Pour les Erythréens il y avait certains endroits et le centre ville, la partie la plus belle, était pour les Italiens. Il y avait donc une discrimination,

⁶ Le récit complet d'Hermon (ainsi que ceux de Giovanni Mazzola, Maria Mazzola et d'autres), peut être lu dans D'Agostino (2008).

⁷ Il s'agit presque d'un *topos* comme on peut le voir en lisant les histoires collectées par Irma Taddia (1996) dans les années quatre-vingts du XX^e siècle, racontées par des Erythréens anciens qui avaient vécu l'expérience de la colonisation de l'époque fasciste.

ils l'ont compris après. Mais le père de ma grand-mère était allé jusqu'à Tripoli pour combattre [avec les Italiens] contre les ennemis, en tant que soldat, un askar. Alors, tu vois, ils ne disent pas qu'il y avait de la haine contre l'Italie, au contraire ; leur histoire était une histoire d'amitié entre deux peuples. Je m'attendais, lorsque je suis allée en Italie, à trouver un peuple amical envers nous, envers les Erythréens, parce que notre peuple aussi a toujours dit : « si nous obtenons notre indépendance, ce sera à l'Italie de la reconnaître, car les Italiens savent quelle est la vraie Erythrée, ils ont les documents ». Et quand j'arrive là : « D'où tu viens ? », « moi, de l'Erythrée », avec toutes les histoires que j'avais entendu raconter par mes grands-parents, les histoires à la radio, je disais « de l'Erythrée, je viens de l'Erythrée » et je racontais à tout le monde « je fais partie du monde », mais, pratiquement, l'Erythrée n'existait pas pour l'Italie.

Birhane Tseggai est un jeune homme né en Éthiopie de parents érythréens et il s'est installé à Asmara avec sa famille à l'âge de 17 ans. Il avait fréquenté l'école italienne d'Adis Abéba et il a terminé le lycée dans celle d'Asmara. Il aurait voulu poursuivre ses études en Italie, en architecture. Le gouvernement italien, chaque année, offrait des bourses d'études à ceux qui, ayant obtenu leur baccalauréat dans une école italienne à l'étranger, voulaient s'inscrire à l'université en Italie. Birhane avait gagné une bourse mais le gouvernement érythréen, cette année-là et les années suivantes, avait refusé l'autorisation de sortir. Birhane a été obligé de s'inscrire à l'université d'Asmara, vivant un sentiment de déception et de frustration facilement imaginable. Quand je l'ai rencontré il avait 21 ans. J'ai parlé avec lui et avec un copain qui avait vécu la même expérience et la même déception. Pendant une de ces rencontres, j'ai enregistré notre conversation. Il entame ainsi son récit :

Je suis Birhane Tseggai, ma présence ici est un peu ambiguë car je ne suis pas Asmarien ...

Sa perplexité naît du fait que, au moment où je l'avais sollicité sur le thème de ma recherche, la mémoire de l'Italie en Erythrée, intéressée que j'étais, dans son cas, à la façon dont les anciens, ses grands-parents, par exemple, avaient pu lui raconter cette histoire, il avait souligné le fait que ce thème lui était étranger car il n'appartenait pas à ce contexte urbain. Toutefois, il continue :

Ma mère était allée elle-aussi à l'école italienne, comme mon grand-père, c'est pour ça que je suis allé à l'école italienne, il y a une sorte de tradition de famille, on va toujours à la même école. [...] Mon grand-père travaillait chez Melotti, la brasserie, et quand Melotti est passée au gouvernement éthiopien, il n'a plus travaillé là et il a commencé à travailler à son compte. Mon grand-père était né en Erythrée, je suis né en Éthiopie parce que mes parents étaient allés là-bas pour étudier à l'université.

Je lui demande de me raconter ce qu'il sait de la question coloniale. Il s'exprime de la manière suivante :

De nombreux livres touchent surtout les aspects négatifs de la colonisation. Ils disent aussi que la colonisation avait apporté un peu de développement mais pour arriver à cela, il y avait eu aussi une certaine décadence sociale, parce que les Italiens – nous le lisons dans les livres – étaient des oppresseurs et les activités économiques étaient toutes entre leurs mains. Mais nous entendions aussi les anciens qui disaient qu'à cette époque-là la vie était beaucoup mieux, Asmara était une ville européenne en Afrique, bien développée du point de vue social, car la présence de beaucoup d'Italiens, d'usines, etc., rendait plus facile le contact avec l'Europe, je crois ...⁸

Et il continue :

Mon grand-père a toujours aimé son travail à la Melotti et il disait que quand la brasserie a été nationalisée la production a connu une baisse. Il disait que l'administration italienne était beaucoup mieux.

Je le provoque en lui rappelant les lois raciales et lui demande si son grand-père ne lui avait jamais parlé de cette question. Il répond ainsi :

Si, que les indigènes ne pouvaient pas aller au centre ville, le centre ville était réservé aux Blancs, et de nombreux hôpitaux, quelques cafés ..., que les indigènes pouvaient aller à l'école jusqu'au CM 1 seulement, des choses de la sorte. Toutefois, malgré cela, ce n'était pas si mal [...], les livres disent que les gens s'attendaient à un changement positif avec l'arrivée des Anglais. On pensait qu'avec eux, on aurait permis aux indigènes d'aller à l'école jusqu'à la fin et qu'il y aurait eu beaucoup de changements favorables pour les indigènes, mais cela ne s'est pas passé de cette manière avec les Anglais. Les Anglais ont maintenu la tradition italienne concernant la façon de se comporter avec les indigènes, ils n'ont pas changé de système. Ils ont fait quelque chose pour la formation mais, pour le reste ..., ils ont démonté toutes les usines, toutes les firmes qui étaient là ...

Il s'arrête un peu et il ajoute après :

Nous [lui et son ami Met] avons un point de vue différent de celui des autres Erythréens, car nous sommes allés à l'école italienne, c'est pour

cela ... les Italiens ont été nos enseignants dès l'enfance, dès l'école primaire ...

Dans les récits d'Hermon et de Birhane reviennent quelques constantes du *discours* colonial des colonisateurs, de l'historiographie italienne de la période coloniale et post coloniale, une sorte de mémoire partagée, de représentation partagée qui dégage un tableau « à teintes claires » : « les Italiens faisaient travailler », « ils t'apprenaient quelque chose » même « s'ils ne te permettaient pas d'aller à l'école » alors que les Anglais t'envoyaient à l'école. Toutefois, « les Italiens ne nous exploitaient pas trop car ce qu'ils trouvaient en Erythrée ils l'utilisaient ici et ils vivaient avec nous » ; par contre, « Les Anglais ont cherché à tout emporter » ; « De nombreux livres touchent surtout les aspects négatifs de la colonisation [...] Mais nous entendions aussi les anciens qui disaient qu'à cette époque-là la vie était beaucoup mieux ». Hermon Tesfaldet a dit : « Il y avait une discrimination, ils l'ont compris après ... ».

Sommes-nous devant la énième version du stéréotype « Italiens, braves gens ! » et, de plus, de la part des colonisés ? Est-ce que cette version coïncide avec celle d'une certaine reconstruction historiographique, fondée sur une rhétorique bien reconnaissable, de l'époque libérale et fasciste ? Quelle était la réalité des faits ? Quel est le processus qui débouche sur la prise d'acte d'un rapport entre colonisateurs et colonisés ? Quelle sont les conditions de cette prise de conscience en l'absence d'une guerre de libération de l'opresseur ? Comment les colonisés prennent-ils conscience d'une situation de domination ? L'opposition et le refus qui en dérivent et par conséquent la lecture des événements, sont-ils le résultat d'un processus *a posteriori*, alimenté par un horizon idéologique qui s'est modifié par rapport à la situation historique spécifique, concrètement vécue ? Quel est le décalage entre le niveau des normes et la pratique concrète ? Comment peut-on découvrir et reconnaître d'éventuelles voix discordantes ? Le recours aux histoires de vie le permet-il ? Si, à travers la mémoire autobiographique, le passé se compose et se recompose, « en bâtissant un monde relativement stable », en mettant en ordre des désirs et des projets de vie selon « une logique en action » (Halbwachs, 1997 : 149) et en les présentant comme un « accomplissement », quelle est la valeur de ces témoignages ? Pour me référer au cas spécifique : à quelles conditions et dans quelles conditions, en situation coloniale, un rapport, une vie en commun sont-ils perçus comme discriminatoires ?

Je ne chercherai pas ici à ébaucher une réponse à toutes ces questions, mais seulement à insister sur l'évidence : le passé revêt dans son actualisation, il n'est pas donné, et vécu, une fois pour toutes, mais il est revécu sur la base de demandes et d'attentes actuelles. Au-delà de la remémoration d'événements singuliers, leur mise en relation en séquences significatives peut, en fait, donner des résultats différents selon les groupes d'appartenance des individus qui les mettent en forme, selon les moments et les sollicitations auxquelles les souvenirs sont soumis. Candau a écrit : « Il est difficile d'affronter un passé qui est « à la fois un lest qui permet au navire de ne pas chavirer et un poids qui le charge ». On sait

⁸ Je lis dans mes notes : « Il est évident qu'il est en train de comparer la situation du passé avec le présent et, à cause de l'interdiction d'aller étudier en Italie, il considère positivement la situation du passé en refusant, sans le dire ouvertement, la lecture officielle de la période coloniale proposée par les livres ».

que la « culture d'une juste mémoire », selon Ricœur, est une sorte de deuil accompli, bien conduit, qui maintiendrait le balance entre le devoir de mémoire et le besoin d'oubli. La mémoire juste consiste à trouver un équilibre entre la mémoire du passé, la mémoire d'action et la mémoire d'attente » (Candau, 1998 : 196-197). Les histoires de vie ne sont-elles pas, peut-être, la mémoire juste ?

Références

- BONIOLO, G. et alii 2002 : *Filosofia della scienza*, a cura di C. Sinigaglia. Milan : Raffaello Cortina.
- BOREL, M.-J. 1995 : Le discours descriptif, le savoir et ses signes. In : J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame, M. Kilani, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*. Lausanne : Payot, 21-64.
- BOURDIEU, P. 2002 : *Le sens pratique*. Paris : Minuit.
- CANDAU, J. 1998 : *Mémoire et identité*. Paris : PUF.
- CANDAU, J. 2005 : *Anthropologie de la mémoire*. Paris : Armand Colin.
- CLIFFORD, J. 1997 : *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*. Turin : Bollati Boringhieri.
- D'AGOSTINO, G. 2002 : L'uomo non ha che le parole. In : J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame, M. Kilani, *Il discorso antropologico. Descrizione, narrazione, sapere*. Palermo : Sellerio, 11-30.
- D'AGOSTINO, G. 2008 : *Altre storie. Memoria dell'Italia in Eritrea*. Palermo : Archivio Antropologico Mediterraneo – Supplementi.
- D'AGOSTINO, G., MONTES, S. 2002-2004 : Construire il proprio oggetto. I racconti della memoria coloniale. In : *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 5-7 : 115-130.
- DEI, F. 2005 : Introduzione. Poetique e politiche del ricordo. In : P. Clemente, F. Dei (eds.), *Poetique e politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*. Rome : Carocci – Regione Toscana.
- FEYERABEND, P. 1973 : *Contro il metodo*. Milan : Lampugnani Nigri.
- FEYERABEND, P. 1978 : *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*. Milan : Il Saggiatore.
- FOUCAULT, M. 1971 : *L'Ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- GILLIES, D., GIORELLO, G. 1995 : *La filosofia della scienza nel XX secolo*. Rome-Bari : Laterza.
- HALBWACHS, M. 1997 : *La Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte*. Paris : PUF.
- HALBWACHS, M. 1950 : *La Mémoire collective*. Paris : PUF.
- HARTOG, F. 2003 : *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris : Seuil.
- JEDLOWSKI, P. 2001 : Introduzione alla prima edizione. In : M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, éd. critique par P. Jedlowski e T. Grande. Milan : Unicopli, 7-34.
- KILANI, M. 1995 : Les anthropologues et leur savoir : du terrain au texte. In : J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame, M. Kilani, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*. Lausanne : Payot, 65-100.
- KLUCKHOHN, C. 1945 : The personal documents in anthropological science. In : L. Gottschalk, C. Kluckhohn, R. Angell, *The Use of Personal Documents in History, Anthropology and Sociology*. New York : Social Science Research Council, Bulletin 53.
- KUHN, TH. 1969 : *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Turin : Einaudi.
- KUHN, TH. 1972 : *La rivoluzione copernicana*. Turin : Einaudi.
- LAKATOS, I., MUSGRAVE, A. 1976 : *Critica e crescita della conoscenza*. Milan : Feltrinelli.
- LOTMAN, J., USPENSKIJ, B. 1975 : *Tipologia della cultura*. Milan : Bompiani.
- MALINOWSKI, B. 1989 : *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris : Gallimard.
- MATERA, V. (2008) (sous la direction de) : *Il concetto di cultura nelle scienze sociali*. Novara : UTET Università.
- MICELI, S. 1980 : *In nome del segno. Introduzione alla semiotica della cultura*. Palermo : Sellerio.
- MICELI, S. 1990a : Prova e controllo nei modelli antropologici. In : *Nuove effemeridi*, n. 10 : 55-68.
- MICELI, S. 1990b : *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*. Palermo : Sellerio.
- POPPER, K. 1973 : *Congetture e confutazioni*. Boulogne : il Mulino.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1973 : *Il metodo nell'antropologia sociale*. Rome : Officina.
- SEARLE, J. R. 2000 : *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*. Milan : Raffaello Cortina.
- TADDIA, I. 1996 : *Autobiografie africane. Il colonialismo nelle memorie orali*. Milan : Angeli.