

# strade

Recherches et  
documents  
■ Corse et  
Méditerranée

JUIN 2005 ■ N°13



## *Histoire(s), rites et mythes de la Méditerranée*

(Colloque de Lama, 2004)

ADECCEM/ALBIANA



# strade

Recherches et documents

Corse et Méditerranée

n° 13

## *Histoire(s), rites et mythes de la Méditerranée*

(Colloque de Lama, 2004)

ADECER/ALBIANA

**Strade**  
est publiée avec le soutien  
de la Collectivité territoriale de Corse  
et du Conseil général de la Haute-Corse

**Association pour le développement des études corses et méditerranéennes  
(ADECEM)**

Bureau :  
Président : Georges Ravis-Giordani,  
Vice-Présidents : Michel Casta, Nicolas Mattei, Jean-Paul Pellegrinetti,  
Trésorière : Beate Kiehn,  
Trésorier Adjoint : Patrice Segalou,  
Secrétaire : Sylvain Gregori

Membres :  
Jean-Bernard Brulet, Lucette Danielou-Ceccaldi, Mathieu Ferrari, Jeannine Giudicelli,  
Anne Meistersheim, Joëlle Padovani, Pierre Santoni, Alain Venturini,

Directeur de publication : Georges Ravis-Giordani

Courrier et abonnements (20 euros) :  
ADECEM, Hameau de Pruno, 20238 MORSIGLIA  
Bon de commande ou d'abonnement : voir en fin de numéro

En couverture :  
*Première : Détail de la coupe attique d'Onesimos, (Photo D.R. Musée d'Aléria)*  
*Quatrième : Chasseurs devant le dolmen de Fontanaccia, (Collection Ange Tomasi)*

ISSN : 1165-922X  
Tous droits de publication, de traduction, de reproduction réservés pour tous pays.  
© Albiana/Adecem



## *Histoire(s), rites et mythes de la Méditerranée*

<i>Georges RAVIS-GIORDANI</i>	
Avant-propos .....	1
<i>Didier PRALON</i>	
Le mythe en Grèce .....	3
<i>Max CAISSON</i>	
L'énigme de la Sibylle .....	11
<i>Antoni ARCA</i>	
Paure e superstizioni nelle fiabe dei Sardi .....	15
<i>François MATTEI</i>	
Les veillées .....	23
<i>Ghjuvan Luigi MORACCHINI</i>	
De l'ethnologie à la littérature: le mazzeru et la création littéraire .....	29
<i>Georges RAVIS-GIORDANI</i>	
Les mazzeri aussi sont dans l'histoire .....	41
<i>Théa PICQUET</i>	
Les rites festifs à Florence à la Renaissance .....	47
<i>Dominique VERDONI</i>	
A settimana santa in Corsica: rituels populaires et sacré de communion .....	57

□

<i>Sandra CARCIONE</i>	
Un projet de développement local: les Rencontres Théâtrales Internationales du Giussani .....	67

### *Introuvables*

<i>Serge DEMAILLY</i>	
La Corse en dépendance ( <i>texte intégral</i> ) .....	87
<i>Antoine-Lucien ORTOLI</i>	
Croyances populaires de la Corse ( <i>La Tradition</i> , 1887) ..	101

### *Chantiers ouverts*

<i>Irmtraud HUBATSCHEK</i>	
Orfeo Isulanu .....	107



## AVANT-PROPOS

Georges RAVIS-GIORDANI

LE FESTIVAL EUROPÉEN DU CINÉMA ET DU MONDE RURAL, qui a cette année douze années d'existence, est l'œuvre d'hommes et de femmes aussi amoureux de leur pays que passionnés de cinéma, au premier rang desquels Mathieu Carta, directeur du festival, et Simon Baccelli, maire de Lama. Le festival s'est placé dès le départ sous le double signe de l'ouverture et de l'enracinement. Ouverture à toutes les formes du cinéma européen et à tous les publics qui en été fréquentent la Corse. Enracinement dans une terre, une culture, une histoire : celle de la Haute-Balagne, mais aussi, sans repliement et sans complexe, de la Méditerranée tout entière.

Au sein de ce festival, les organisateurs, et en particulier Yvan Massiani, ont eu à cœur de mettre sur pied, depuis quelques années, un colloque, à proprement parler une table ronde, dans le même esprit d'ouverture et d'enracinement. C'est pourquoi on trouvera ici, autour de la parole libre de François Mattei, berger de Balagne, poète, conteur et moraliste, qui évoque la sobre sagesse des dictons et proverbes de sa jeunesse, les contributions de divers spécialistes qui, à travers le décodage savant des mythes grecs, des fêtes florentines, des croyances et des pratiques de la Corse et de la Sardaigne rendent aux rites et aux mythes de la Méditerranée leur historicité.

Tout comme le Festival a contribué au développement du village de Lama, les Rencontres théâtrales internationales d'Olmi-Cappella, initiées en 1998 par un enfant du pays, le comédien Robin Renucci, ont eu un impact sur le développement du Giussani. C'est pourquoi il nous a semblé intéressant d'intégrer dans ce numéro l'article de Sandra Carcione ; en espérant qu'une étude comparable sera faite, un jour, sur le Festival de Lama.

Une malencontreuse erreur de montage a fait sauter trois pages de l'article de Serge Demailly, *"La Corse en dépendance"*, que nous avons publié dans la rubrique "Introuvables" de notre dernier numéro. Nous nous en excusons auprès de l'auteur et de nos lecteurs et le republions intégralement dans le présent numéro.

Enfin, comme d'habitude, *Strade* présente ici un texte "introuvable" d'Antoine-Lucien Ortoli, qui s'insère avec bonheur dans le thème de ce numéro.



## Le mythe en Grèce

Didier PRALON

LE MOT MYTHE EST ÉQUIVOQUE : la notoriété fait d'une personne ou d'un événement un « mythe », mais, inversement le fait historique se dévalue en « pur mythe ». Le mythique <sup>1</sup> confine au « mytheux » <sup>2</sup>. L'étymologie en est incertaine <sup>3</sup>.

Dans les textes homériques, vers 750 avant J.-C., le mot *muthos* « suite de paroles qui ont un sens, propos, discours » désigne, à côté d'*epos* « mot, parole » <sup>4</sup>, toute parole un peu développée ou argumentée. Si l'extension les distingue principalement, une autre différence, plus subtile les sépare : les « mots ailés » <sup>5</sup> volent, comme des flèches, de bouche à oreille, le propos important peut perdre ses ailes et se fixer indéfectiblement en celui qui l'entend : à son retour de Pylos, Télémaque refuse les effusions auxquelles l'invite sa mère, et prétend devoir aller chercher sur l'agora un étranger qui l'a accompagné sur le chemin du retour. Pénélope ne laisse pas s'envoler ce propos <sup>6</sup>.

En *Odyssée* XI, 562, quand Ulysse invite l'ombre du grand Ajax à venir écouter une parole brève ou un propos plus long <sup>7</sup>, Ajax, sans répondre, s'éloigne. Sans doute faut-il déjà comprendre qu'il se refuse aux paroles séductrices d'Ulysse. Car si ces paroles agencées peuvent se jauger à l'aune de la vérité (« puisque tu m'invites à parler vrai » <sup>8</sup>, dit l'intendante à Hector qui lui demande où se trouve Andromaque) ou de la fausseté (« ce que tu me racontes n'est pas vrai » <sup>9</sup> réplique Pénélope incrédule à Eurycleé qui vient lui

<sup>1</sup> *muthos*, Platon, *Phèdre* 265c.

<sup>2</sup> *Muthôdès* Platon, *République* 522a. Marcel Détéienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981, invente l'adjectif « mytheux » et le glose. Sur la question du mythe grec aujourd'hui, voir *Mythe et mythologie dans l'antiquité gréco-romaine*, B. Mezzadri éd., Europe, août-septembre 2004, n° 904-905.

<sup>3</sup> Selon P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, 1968-1980, *Muthos*, l'étymologie en est obscure : « après Fick, Curtius, Walde-Pokorny, *Etymologische Wörterbuch*, 2, 310, H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1960-1972, pense que *muthos* est un terme populaire et expressif tiré de l'onomatopée *mu*, avec un suffixe *-thos* ».

<sup>4</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, sv *epos*.

<sup>5</sup> *Iliade* I 201, etc.

<sup>6</sup> *Odyssée* XVII 57.

<sup>7</sup> *Odyssée*, XI 562.

<sup>8</sup> *Iliade* VI 382.

<sup>9</sup> *Odyssée* XXIII 62.

annoncer qu'Ulysse est bien revenu et a tué, à lui seul, tous les prétendants), le *muthos* s'évalue surtout au gré du plaisir (Hector se réjouit fort d'entendre <sup>10</sup> les paroles d'Alexandre Pâris qui propose d'affronter lui-même Ménélas en duel) ou de la peine (les reproches de Sarpédon, vitupérant la mollesse des Troyens mordent Hector au fond de sa poitrine <sup>11</sup>). Le plaisir suprême des paroles est exemplairement celui que Pénélope et Ulysse, après avoir fait l'amour tant désiré, prennent à se raconter ce qui leur est advenu au cours de leur si longue séparation <sup>12</sup>. Exceller à parler n'est pas un privilège moindre que de bien manier les armes : chez les Troyens, si Hector l'emporte de beaucoup à la lance, Pouludamas, le sage, l'emporte par sa parole <sup>13</sup>. Maîtriser la parole relève d'un savoir-faire dont l'aède est le modèle. Au milieu du récit que fait Ulysse lui-même de ses aventures, Alcinoos, son hôte, le roi des Phéaciens, le félicite :

*« Ulysse, sur ce point nous ne nous figurons pas  
à te regarder que  
Tu es un enjôleur et un escamoteur, tels qu'en  
nourrit  
à foison la terre noire, hommes partout disper-  
sés,  
ajustant des faussetés, où nul ne saurait y voir  
goutte.  
Chez toi la forme des paroles, en toi les pensées  
sont belles et bonnes,  
Et, comme le fait un aède, tu as développé sava-  
ment ton récit,  
les tourments lamentables de tous les Argiens et  
les tiens propres <sup>14</sup>. »*

Mais la parole ne doit pas occuper tout le temps des humains. Comme le rappelle Ulysse, en réplique, le bon mythe ne se réduit pas à son charme fallacieux, à quelque tissage de paroles déroutantes où nul ne se reconnaît. Il doit être de bon aloi, fruit d'un savoir bien agencé. Il doit aussi bien parler de tous que d'un seul : « il y a un temps pour les paroles abondantes, il est une heure pour le sommeil <sup>15</sup>. »

Hésiode, trente ans au plus après Homère, explicite l'ambivalence du *muthos* poétique, tantôt véridique, tantôt mensonger. Tandis qu'il paissait ses agneaux sur l'Hélicon, en Béotie, les Muses lui sont apparues et l'ont invectivé :

*« Elles (les Muses) apprirent un jour un beau  
chant à Hésiode  
alors qu'il paissait ses agneaux sous l'Hélicon  
divin.*

*Tout d'abord les déesses m'ont dit cette parole,  
les Muses olympiennes, filles de Zeus qui tient  
l'égide :*

*« Pâtres qui couchez aux champs, mauvais  
opprobres, vous n'êtes que des ventres,  
nous savons raconter de nombreuses faussetés  
semblables aux vérités,*

*et nous savons, quand nous le voulons, faire  
résonner des paroles véridiques. »*

*Ainsi disaient les filles du grand Zeus, parlant  
juste*

*et elles me donnèrent pour sceptre le rameau d'un  
laurier florissant,*

*admirable bâton qu'elles avaient cueilli ; elles  
m'inspirèrent un chant*

*prodigieux, pour que je glorifie ce qui sera et ce  
qui était auparavant ;*

*elles m'ordonnaient de chanter l'hymne de l'en-  
geance des bienheureux éternels,*

*et de toujours les chanter elles-mêmes, d'abord  
et enfin <sup>16</sup>. »*

Le mythe arrache l'homme à son quotidien sordide. Il se donne d'abord pour mensonge, c'est-à-dire pour fiction, mais, par moments au moins, il révèle, voire crie des vérités. Les filles mêmes de Zeus l'inspirent à celui qu'elles choisissent. Il a d'abord valeur prémonitoire, mais fait connaître aussi ce qui vient avant le futur : le passé, tout le passé, donc aussi le présent. Tout vient des dieux à qui le chant doit tout restituer, du commencement jusqu'à la fin.

<sup>10</sup> *Illiade* III 76.

<sup>11</sup> *Illiade* V 493.

<sup>12</sup> *Odyssée* XXIII 300-301.

<sup>13</sup> *Illiade* XVIII 252.

<sup>14</sup> *Odyssée* XI 363-369.

<sup>15</sup> *Odyssée* XI 379.

<sup>16</sup> *Théogonie* 22-34.

Hésiode, *Théogonie* 22-34. Sur ce texte, et tout le prologue de la *Théogonie*, voir J. Rudhardt, "Le préambule de la *Théogonie*. La vocation du poète. Le langage des Muses", p. 25ss ; G. Nagy, "Autorité et auteur dans la *Théogonie* hésiodique", p. 41ss ; G. Arrighetti, "Hésiode et les Muses : le don de la vérité et la conquête de la parole", p. 53ss, dans *Le Métier du Mythe, Lectures d'Hésiode*, P. Judet de la Combe et Ph. Rousseau, éd., Lille, 1996.

*Muthos* ne désigne explicitement le « récit fabuleux » ou la fiction, en opposition à la parole rationnelle, (le *logos*), qu'à partir de l'époque classique.

À l'époque archaïque, déjà, la véracité de la parole épique est remise en question par les poètes lyriques. Les lecteurs de Platon connaissent bien la plaisanterie de Socrate : pour justifier qu'il renonce à déprécier l'amour, il cite trois vers que Stésichore d'Himère, s'adressant à Hélène de Sparte, avait composé contre l'épopée homérique :

« Non ! Il n'est pas vrai ce propos.

Non ! Tu n'es pas montée sur des vaisseaux bien pontés

Non ! Tu n'es pas allée jusqu'à la citadelle de Troade <sup>17</sup>. »

Déjà le récit mythique est ravalé au rang de simple parole argumentée (*logos*).

Pindare, le premier, au moment de raconter l'histoire de Pélops, oppose explicitement le *logos* véridique au *muthos* trompeur (*Olympique* 1, 28-35) :

« Oui ! Il y a beaucoup de choses étonnantes ; et même, de quelque manière, chez les mortels, La parole surpasse le raisonnement vrai. Ouvragés de mensonges bigarrés, les mythes trompent.

Mais la grâce qui façonne tout ce qui est doux aux mortels

Apporte l'honneur et rend crédible même l'incroyable

si bien que très souvent il l'est.

Et les jours qui restent

Sont les témoins les plus ingénieux.

Il appartient à l'homme, il lui convient de dire, à l'endroit des divinités, des beautés. Car insuffisante est l'explication <sup>18</sup>. »

Pour Pindare, comme pour Hésiode, l'émerveillement prime : la parole, sans norme imposée, dépasse parfois l'expression rationnelle. La grâce même de la fiction plaisante confère l'honneur et la crédibilité, par-delà toute vérification, toute explication. Seule alors importe la beauté éternelle.

Hérodote faisant, sur la foi des prêtresses de Dodone, remonter l'origine des traditions religieuses des Hellènes aux Pélasges, renchérit encore et attri-

bue à Homère et à Hésiode l'origine des *muthoi* grecs, somme toute à une date plutôt récente :

« L'origine de chacun des dieux, — existaient-ils tous de tout temps ? quel était leur aspect ? —, ils (les Hellènes) ne le savaient pas jusqu'à récemment et même hier, pour ainsi dire. Car Hésiode et Homère sont, je crois, plus vieux que moi seulement de quatre cents ans, pas davantage ; et ce sont eux qui ont créé pour les Hellènes une théogonie, en donnant des noms aux dieux, en distinguant leurs fonctions et leurs compétences techniques et en donnant sens à leurs aspects ; les poètes que l'on dit antérieurs sont, à ce que je crois, nés plus tard. De tout cela, les premiers éléments, ce sont les prêtresses de Dodone qui les disent, la suite, ce qui touche à Hésiode et Homère, c'est moi qui le dis (*Histoire* II 53). »

Comme à son accoutumée, Hérodote, le Micrasiate d'Halicarnasse, se joue des traditions. S'il se réclame des prêtresses de l'antique Dodone, aux confins de l'Épire, il les rectifie. Si les mythes peuvent passer pour avoir existé sporadiquement de longue date, c'est Homère et Hésiode, même s'il accepte de les vieillir encore un peu — puisqu'ils ne lui sont antérieurs que de trois cents ans au plus — qui les organisent, les articulent entre eux et les débarrassent de leurs scories.

Mais, dans le même temps, le préambule de son *Histoire* rappelle la succession des mythes où se commémore l'antagonisme entre Grecs et Barbares :

« Voici l'exposé de l'enquête d'Hérodote de < Thourioi ? > pour que, ni les actions des hommes ne s'en aillent avec le temps, ni les actes importants et étonnants, tant chez les Grecs que chez les Barbares, ne se perdent sans gloire, et en particulier la raison pour laquelle ils se sont fait la guerre les uns aux autres.

Chez les Perses, les hommes de raison disent que les Phéniciens ont été responsables du différend. Car ces gens-là, passant de la mer que l'on appelle Erythrée dans cette mer-ci, se sont établis dans le territoire qu'ils habitent encore maintenant et s'adonnèrent aussitôt à de longues navigations ; transportant des cargaisons égyptiennes et assyriennes, ils vinrent, entre autres, sur le territoire d'Argos. Argos, en ce temps-là, tenait le premier rang des habitants du ter-

<sup>17</sup> Phèdre 243a-b.

<sup>18</sup> *Olympique* II 53.



ritoire que l'on appelle aujourd'hui la Grèce. Parvenus à Argos, les Phéniciens mirent en vente leur cargaison. Quatre ou cinq jours après leur arrivée, alors qu'ils avaient presque tout vendu, vint au bord de la mer une foule de femmes et, en particulier, la fille du roi ; son nom était, comme le disent aussi les Grecs, Iô fille d'Inachos. Elles s'arrêtèrent près de la poupe et achetèrent les marchandises dont elles avaient le plus envie. Les Phéniciens, s'exhortant l'un l'autre, bondirent sur elles, les précipitèrent dans leur navire, prirent le large et cinglèrent vers l'Égypte. C'est ainsi, disent les Perses, qu'Iô arriva en Égypte, et non pas comme le prétendent les Grecs ; et ce fut la première des avanies. Après cela, disent-ils, certains Grecs (< les Perses > ne peuvent préciser leurs noms) abordèrent en Phénicie, à Tyr, et ravirent la fille du roi, Europe ; ce pourrait être des Crétois. À ce point ils étaient à égalité. Mais, après cela, les Grecs furent responsables de la seconde avanie : ils naviguèrent sur un navire long vers Aia, en Colchide, et jusqu'aux rives du Phase. Après qu'ils eurent mené à bien ce pour quoi ils étaient venus, ils ravirent la fille du roi, Médée. Le roi de Colchide envoya en Grèce un héraut pour demander réparation du rapt et réclamer sa fille. Mais les Grecs répondirent qu'ils ne leur avaient pas non plus donné réparation pour le rapt de Iô, l'Argienne, et que, par conséquent, ils ne donneraient pas, eux non plus, réparation. Plus tard, à la génération suivante, Alexandre, le fils de Priam, qui avait entendu raconter ces faits, voulut s'approprier une femme de Grèce par rapt, sachant parfaitement qu'il n'aurait pas à donner réparation, puisque les autres n'en donnaient pas ; ainsi ravit-il Hélène. Les Grecs décidèrent d'abord d'envoyer des messagers pour réclamer Hélène et demander réparation. Quand ils présentèrent cela, on leur objecta le rapt de Médée et le fait qu'alors qu'ils n'avaient pas eux-mêmes donné réparation et n'avaient pas rendu ce qu'on leur réclamait, ils voulaient recevoir réparation d'autrui.

Jusqu'alors il n'y avait entre eux que des rapt, mais à partir de là, les Grecs se rendirent gravement coupables ; car, les premiers, ils firent campagne en Asie, avant que < les Asiatiques > eussent fait campagne en Europe. Or, < les Perses > disent qu'ils considèrent que si le rapt de femmes est l'œuvre d'êtres iniques, mettre tout son zèle à se venger pour des femmes enlevées est le fait d'insensés, cependant que n'avoir nul souci de femmes enlevées est le fait d'êtres sensés ; car il est évident que si elles ne le voulaient pas elles-mêmes, elles ne seraient pas enlevées. Ils disent qu'eux-mêmes, les Asiatiques, ne faisaient

aucun cas des femmes qui sont enlevées, tandis que les Grecs, à cause d'une Lacédémonienne, ont monté une grande expédition, puis sont allés en Asie détruire la puissance de Priam. Depuis lors, ils ont, disent-ils, toujours considéré que la Grèce est leur ennemie. Car les Perses gouvernent l'Asie et les peuples barbares qui l'habitent, et ils considèrent que l'Europe et la Grèce sont à part.

Voilà ce que les Perses disent être advenu. Dans la prise d'Ilion ils trouvent l'origine de leur haine envers les Grecs. Au sujet d'Iô, les Phéniciens ne sont pas d'accord avec les Perses, car, disent-ils, ils n'ont pas eu besoin de rapt pour l'emmener en Égypte. À Argos, elle avait eu une relation avec le patron du navire et lorsqu'elle comprit qu'elle était enceinte, elle avait eu honte vis-à-vis de ses parents et, ainsi, elle s'était embarquée de son plein gré avec les Phéniciens pour ne pas être découverte.

Voilà donc ce que disent les Perses et les Phéniciens. Pour moi, sur ces sujets, je ne vais pas dire que cela s'est passé ainsi ou autrement. Mais celui dont je sais, moi, qu'il a pris l'initiative d'avaries envers les Grecs (*scilicet* Crésus), je le signalerai et j'avancerai dans la suite de mon récit < rationnel > en m'intéressant semblablement aux petites et aux grandes cités, car celles qui furent grandes jadis, sont pour la plupart devenues petites et celles qui de mon temps étaient grandes furent petites auparavant. Sachant que le bonheur humain ne reste nulle part au même point, je mentionnerai les unes et les autres, semblablement (*Histoire* I 1-5) ».

Hérodote tout à la fois fait flèche du mythe et s'en démarque. Il trouve dans les anciennes traditions les traces d'un antagonisme irréductible entre les Hellènes et les Barbares orientaux, toutes nations confondues, Phéniciens, Colchidiens, Phrygiens et Perses : il ramène le mythe d'Io, auquel se rattachent toutes les traditions argiennes, à une razzia de femmes, l'enlèvement d'Europe à une représaille vindicative, il réduit la conquête de la toison d'or, légende thessalienne prestigieuse, au simple enlèvement de Médée, la guerre de Troie aux conséquences désastreuses du cynisme lubrique d'Alexandre (comme l'a fait aussi, récemment, un chroniqueur international de France Culture accusant Homère de n'être qu'un « farceur »).

On s'aperçoit, comme par jeu, que les responsabilités s'équilibrent en chiasme : les Orientaux commencent, mais les Hellènes les lèsent ensuite à deux reprises.

Hérodote s'offre même le luxe de rappeler que les traditions sont si divergentes et incertaines que tous ces récits peuvent n'être que des prétextes ou des justifications a posteriori. Si on lit la suite de son *Histoire*, on ne peut même pas admettre que l'histoire vraie commence avec Crésus, puisque les récits lydiens ne sont qu'une suite de fables paradigmatiques, depuis le conte de Candaule et Gygès jusqu'à la ruine de Crésus trop avide et trop naïvement crédule.

Thucydide, au début de son *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, dénonce explicitement l'emprise des traditions et du mytheux poétique :

« Voilà ce que j'ai trouvé d'ancien, grevé par la difficulté de se fier à chaque indice successivement. Car les hommes acceptent entre eux les traditions orales de leurs prédécesseurs et leurs traditions locales, semblablement, sans examen.

Cependant quelqu'un qui, à partir des indices que j'ai dits, penserait que les faits (*scilicet* l'expulsion des Pisistratides) sont en gros tels que je les ai exposés ne se tromperait pas, en ne se fiant davantage ni à la façon dont les poètes, dans leurs hymnes, les ont arrangés pour les grandir, ni à la façon dont les logographes les ont composés pour la séduction de leur auditoire plus que pour la vérité, alors que les faits sont impossibles à prouver et, la plupart du temps, en raison de leur époque, l'emportent, hors de toute fiabilité, jusqu'à atteindre au mythique ; (on ne se tromperait pas non plus) en considérant que l'on fait assez de découvertes à partir des signes les plus manifestes, pour autant que les faits sont anciens (*Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, I 20-21). »

Thucydide explicite deux paradoxes et deux difficultés inhérentes aux récits historiques. Plus le passé remonte haut, plus les preuves vérifiables font défaut, de telle sorte que la tradition orale ou diffuse prime, induisant insidieusement l'historien à se faire poète ou narrateur mondain, à privilégier le mytheux séducteur plutôt que la vérité.

Est-ce une raison suffisante pour renoncer et se taire ? Non ! il faut se contenter de ce que l'on reçoit pour épurer l'information en ne retenant, dans les traditions anciennes, que ce qui s'impose le plus à l'évidence, puisque « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ». Désormais la prose rationnelle et critique déclare la guerre au mytheux, dévalué.

Par la suite, le mythe se perpétue comme sujet des récits dont les nourrices terrifient les enfants (ce que dénoncent explicitement Platon et quelques autres, dont les Pères de l'Eglise grecque), objets de jeux littéraires, tels que Callimaque les fait fleurir, références culturelles et scolaires telles qu'on les voit systématisés dans les traités de mythographie, lesquels résument le plus souvent des œuvres littéraires classiques (Apollodore et, en latin, Hygin), théorisés dans les traités d'études tardo-antiques et protobyzantins, tels les *Progymanasta* de Nicolaos dont on ne sait s'il fut, comme l'illustre Saint, au V<sup>e</sup> siècle après J.-C., de Myre en Lycie, d'Athènes ou de Constantinople :

« Le mythe est une parole fausse figurant la vérité par le moyen d'une composition crédible. « Parole fausse », parce que, de manière reconnue, il se compose de faux. « Figurant la vérité », parce qu'il ne produirait pas ses effets propres s'il n'avait pas quelque similitude avec le vrai. Et il pourrait tirer sa similitude avec le vrai de la crédibilité attachée à l'invention. — Il est appelé mythe d'après « *mutheisthai* », qui est « parler », non pas parce que nous ne parlons pas autrement, mais parce que, par lui, nous apprenons à parler en public. Certains l'ont aussi appelé « *ainos* » d'après la parénèse qui passe par lui.

Des mythes on appelle les uns « ésopéens », d'autres « sybaritiques », d'autres « lydiens », d'autres « phrygiens », tirant leurs dénominations de lieux ou de personnages. Les sybaritiques sont ceux qui ne sont composés que d'animaux raisonnables, les ésopéens, ceux qui comportent des animaux, tant raisonnables que dépourvus de raison, les lydiens et les phrygiens, ceux qui ne comportent que des êtres dépourvus de raison. Il est des mythes aussi qui comportent des dieux, comme l'est : « *L'union d'Héra avec Zeus* », lesquels conviennent mieux, je crois à la philosophie ; car il appartient à celle-ci de bien distinguer les allégories qu'ils contiennent. Il faut savoir aussi que certains n'ont pas appelé les mythes relatifs aux dieux « mythes » mais « narrations mythiques », les confondant avec les propos relatifs aux métamorphoses et à ce qui s'en rapproche. Quels qu'ils soient, les philosophes explicitent les allégories qu'ils contiennent. Et nous, nous les recevons avec confiance ou avec défiance, comme dans le cas d'un propos politique.

Puisque l'on a dit qu'il faut que le mythe soit composé de façon crédible, il faut examiner d'où il peut tirer sa crédibilité. Voici ce qu'il en est, sous plusieurs aspects : (le mythe tire sa crédibilité) des lieux

que les animaux qui lui servent de sujets ont coutume de hanter ; et aussi des occasions où ils se plaisent à apparaître ; des propos qui conviennent à leur nature ; des comportements qui n'outrepassent pas la qualité propre de chacun, de sorte que nous ne dirons pas que le rat brigait la royauté chez les animaux ou que le lion a été capturé au moyen d'un fromage ou d'un fumet ; et, s'il faut produire des paroles, nous dirons que le renard parle artificieusement, que les moutons parlent naïvement et sans réflexion (car telle est, en quelque sorte, la nature de chacun) et que l'aigle intervient comme ravisseur des faons et des agneaux et que le geai n'envisage rien de tel. Et si se présentait le besoin de forger aussi quelque chose qui contrevienne à la nature, il faut le préparer et y accorder la signification du mythe ; par exemple, si les moutons dialoguent amicalement avec les loups, il faut préparer cette amitié et tout le reste.

Nous avons dit que, parmi les exercices d'éloquence, les uns relèvent du délibératif, d'autres du judiciaire, d'autres encore de l'éloquence d'apparat. Or, le mythe relève à l'évidence du délibératif. En effet, ou bien nous incitons < au bien > ou bien nous détournons des fautes. Mais déjà certains l'ont jugé utile à la pratique des trois genres : « Car, disent-ils, dans le cas où nous incitons ou détournons, nous observons ce qui est propre au délibératif, dans le cas où nous menons une attaque contre les fautes, nous maintenons la part du judiciaire, dans le cas où nous parlons purement et simplement, où nous guidons avec simplicité, tout en faisant un éloge, nous ne nous écartons pas du genre de l'éloquence d'apparat ». « De plus, il est de coutume, disent-ils, de recevoir aussi des mythes dans les sujets d'apparat » ; et ceux qui pensent ainsi lui ont attribué pour cette raison même le premier rang : « parce que, disent-ils, il nous entraîne aux trois parties de la rhétorique ». Qu'il relève du délibératif, c'est évident et personne ne saurait le nier ; car tout en usant de séduction, il est utile à ceux qu'il persuade, les détournant de ce qui est vil, leur conseillant de désirer le bien et, avec le plaisir, les accoutumant à s'attacher à l'utile.

Il pourrait aussi contribuer — puisqu'il y a encore cinq parties dans l'art de la parole — à l'enseignement de l'art de l'exposé ; et de fait, en composant une fiction, nous apprenons comment il faut exposer les faits.

L'appendice du mythe (la morale) est le propos qui est produit en relation avec le mythe et qui montre ce qui est utile en lui. On le produit de trois façons : sous la forme d'une exemplification, d'un enthymème, ou d'une interpellation. Ainsi est l'exemplification : « le mythe nous apprend à faire ou ne pas faire ceci ». Il y a l'enthymème quand nous parlons ainsi : « celui qui ne fait pas ceci mérite un reproche ». Ainsi est l'interpellation : « Et toi, mon enfant, abstiens-toi de ceci ou de cela ». Certains placent aussi en tête cet appendice du mythe et l'appellent préliminaire au mythe. D'autres, faisant des distinctions plus réfléchies et plus appropriées, ont considéré qu'il faut absolument le placer à côté du mythe, en disant que « si nous inventons le mythe pour cette raison aussi que les jeunes ne reçoivent pas avec agrément les réprimandes patentes et afin que, séduits et abusés par le plaisir qu'ils trouvent au mythe, ils écoutent désormais dans ces conditions le conseil, pourquoi ne faut-il pas placer après le mythe ce qui est utile en lui ? Car, s'ils acceptent le conseil, l'usage du mythe est superflu ».

Il faut que l'expression en soit plutôt simple, sans arrière-pensées et débarrassée de toute ingéniosité et de toute grande période, de sorte que le dessein en soit clair et que les propos n'apparaissent pas trop élevés pour la qualité des personnages qui forment le sujet, et cela surtout quand le mythe comporte des animaux dépourvus de raison. En général [et absolument] il faut amener ce qui relève de l'expression à ce qui ne s'écarte absolument pas ou peu de l'entretien familial.<sup>19</sup>

Le mythe, ainsi revigoré, s'est définitivement métamorphosé en fiction pédagogique, ambiguë.

En général, quatre traitements du mythe, entendu comme « fable », sont possibles et ont été produits au cours des âges.

On peut prendre le mythe au sérieux, comme parole véridique, porteuse des vérités d'une communauté, instrument de cohésion sociale, de significations théologiques, sociales, intellectuelles, esthétiques, éventuellement mystiques. À ce titre, il inspire aussi bien l'assentiment le plus crédule que la désapprobation la plus radicale. Il peut être magnifié en parole sacrée aussi bien que dévalorisé en « contes stupides de bonnes femmes »<sup>20</sup>. Ce traitement survit dans les interprétations

<sup>19</sup> *Peri Muthou* (ed. J. Felten, *Nicolai Progymnasmata*, Leipzig, BT, 1913, p. 6-9). Nous avons naguère étudié ce texte en détail. Dolores et Didier Pralon, « Le mythe, la fable et le rhétoricien », *Eukrata, mélanges offerts à C. Vatin*, P. Villard et M.-Cl. Amouretti, Ed. Aix, 1995, pp. 111-117.

<sup>20</sup> Voir P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, 1983 ; R. Buxton, *La Grèce de l'imaginaire, les contes de la mythologie*, Cambridge, 1994, t. f. Paris, 1996.



anthropologiques du mythe, traité comme un moyen pré-rationnel de classer et justifier les expériences et les comportements. En se combinant à d'autres, il se fond, à l'intérieur de chaque culture, dans un système cohérent d'explication du monde <sup>21</sup>.

On peut le traiter allégoriquement comme une parole énigmatique porteuse d'un sous-entendu (*hyponoia*), d'un sens caché (*ainigma*), offert à l'interprétation, de la plus naïve à la plus subtile. L'entreprise commence, en Grèce, avec les interprétations allégoriques d'Homère, proposées par Théagène de Rhegion (sixième siècle avant J.-C.) et utilisées par les sophistes, les philosophes et les érudits (Prodicos, Xénophon, Platon, Cratès de Mallos, Héraclite l'allégoriste, Cornutus), traverse l'histoire de la culture européenne et se prolonge jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, ne serait-ce qu'avec S. Freud et quelques autres <sup>22</sup>.

On peut encore le juger une amplification ou, si l'on peut oser le néologisme, une « surnaturalisation » d'événements historiques très anciens, comme l'ont fait Hérodote dans le préambule à son *Histoire*, puis Palaiphatos (deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.). Le procédé fut développé, d'abord et surtout, par Evhémère, familier du roi de Macédoine Cassandre (vers 250 avant J.-C.), puis repris par les Pères de l'Eglise <sup>23</sup>.

On peut enfin l'utiliser comme source de thèmes littéraires, poétiques ou esthétiques, ainsi que l'ont fait les poètes et les artistes alexandrins, puis leurs successeurs romains, médiévaux et modernes en Europe <sup>24</sup>.

Les trois derniers traitements ne sont que les trois formes possibles d'une justification des mythes, en réponse aux mises en cause rationnelles : ils stimuleraient l'intelligence et l'imagination, prenant la forme de sagas, de légendes, voire de contes, préfigurant les romans et les nouvelles sur l'ensemble du sujet <sup>25</sup>.

En Grèce proprement dite, les mythes ont pu prendre la forme de récits (l'*Iliade*, l'*Odyssée*, etc.), de catalogues ou de généalogies (le catalogue des Néréides

et les généalogies de la *Théogonie* d'Hésiode), de paradigmes parénétiques (le récit que fait Phœnix de la geste de Méléagre en *Iliade* IX, les deux mythes de Prométhée dans la *Théogonie* et dans les *Travaux* d'Hésiode). Ils ont pu prendre la forme d'épopées narratives (Homère, Apollonios, etc.), d'hymnes littéraires (les *Hymnes homériques*, Callimaque, etc.), de poèmes lyriques (Alcman, Pindare, etc.), de dithyrambes (aucun de ces quasi « oratorio » n'a survécu intégralement ; les *Perses* de Timothée, qu'ils soit un nome ou un dithyrambe, relèvent, comme la tragédie homonyme d'Eschyle, de l'amplification immédiate en mythe d'événement historique, de tragédies (la plupart de celles qui survivent représentent la guerre de Troie ou les légendes thébaines), de drames satyriques (le *Cyclope* d'Euripide), voire de comédies (le *Ploutos* d'Aristophane), d'idylles (le *Cyclope* de Théocrite, etc.), d'iambes (l'*Alexandra* de Lycophron) et, finalement, de romans (l'*Histoire sacrée* d'Evhémère). Ils sont associés aux cultes civiques ou universaux : les fêtes locales s'accompagnaient de concours de récitation ou de poésie ; la célébration des mystères d'Eleusis comportait des mises en action du mythe de Déméter et Koré : les *drômena*. Les sophistes (Protagoras) et les philosophes (Platon, bien qu'il condamne les affabulations des nourrices) reprennent eux-mêmes et interprètent les mythes anciens ou en inventent de nouveaux. Les érudits et les bibliothécaires ont composé des recueils mythographiques pour y consigner et y agencer les diverses versions des mythes (subsistent la *Bibliothèque* attribuée à Apollodore et le Livre IV, évhémériste, des *Histoires* de Diodore, les *Erotica* de Parthenios, les *Apista* de Palaiphatos et les *Catastérismes* attribués à Erastosthène). Ils ne sont jamais parvenus à l'exhaustivité, car les poètes et les artistes, de Callimaque à André Gide ou Roberto Calasso, en passant par Ovide et bien d'autres, s'amusent à exhumers des versions rares, voire à en inventer d'inattendues.

L'Europe chrétienne n'élimine pas le mythe, elle le transforme définitivement en objet littéraire et artistique, en représentations fantasmatiques, symboliques ou ludiques <sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Voir Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962 ; *Mythologiques*, 4 volumes, Paris, 1964-1971.

<sup>22</sup> Voir F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956 ; J. Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris, 1956.

<sup>23</sup> Voir encore, par exemple, le premier volume de G. Grote, *A History of Greece*, Londres, 1888.

<sup>24</sup> Voir P. Brunel éd., *Dictionnaire des mythes littéraires*, Paris, 1988, deuxième édition, 1994. F. Haskel et N. Penny, *Pour l'amour de l'Antique. La statuaire gréco-romaine et le goût européen*, New Haven & London, 1981, tf, 1988. I. Aghion, C. Barbillon, F. Lissarague, *Héros et dieux de l'Antiquité. Guide iconographique*, Paris, 1994.

<sup>25</sup> Voir M. Détienné, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981 ; L. Brisson et C. Jame, *Introduction à la philosophie du mythe*, 2 volumes, 1. *Sauver les mythes*, 2. *Époque moderne et contemporaine*, Darmstadt, 1991-1996, tf. Paris, 1995-1996, 2<sup>e</sup> éd. 2004.

<sup>26</sup> Voir, entre autres, J. Seznec, *La survie des dieux antiques*, Paris, 1940, deuxième édition, 1980 ; E. Panofsky et F. Saxl, *La mythologie classique dans l'art médiéval*, New York, 1932-1933, tf. Paris, 1990.



## L'énigme de la Sibylle

Max CAISSON

J'AI VOULU, DANS LE GÉNIE DE LA SIBYLLE montrer que des récits populaires qui pourraient paraître insignifiants sont en fait des mythes de grande portée.

J'entends par « mythe » des récits plus ou moins fantastiques qui essayent de rendre compte de l'ordre des choses et des êtres, de fonder l'ordre du monde, y compris celui des relations humaines. Cela procède de l'idée que ce qu'on appelle « folklore » (avec toute-fois une nuance de mépris) procède en fait d'une pensée forte, de bien plus grande portée que l'on imagine et qui n'est pas sans relation avec la culture savante, dont elle n'a été séparée que par des présupposés idéologiques.

Le point de départ, ici, a été deux récits recueillis dans le sud de la Corse et qui apparaissent clairement, dès le début, comme des récits d'origine des artefacts, des techniques, si vous voulez. Ils ne sont pas exempts d'une certaine ironie, d'un certain humour.

Les récits portant sur l'origine des techniques sont assez rares, mais peut-être cette rareté est-elle significative. Où placer les techniques, effectivement ? La question est assez embarrassante. Les techniques sont-elles à ranger du côté de la nature ou de la culture ? Sont-elles seulement un prolongement de notre vie corporelle, instinctives, en quelque sorte, comme les activités animales productives (cf. les abeilles), quelquefois instrumentales (chez les grands singes) ou bien sont-elles de l'ordre de la pensée et de la culture au sens large.

La question est embarrassante. Et puis comment invente-t-on les outils, les objets pratiques, très complexes parfois, dont l'invention ne peut être due au hasard ?

On sait bien que l'invention technique, même si aujourd'hui technique et sciences sont intimement mêlées, ne peut avoir procédé toujours de la science. Elle précède et a précédé très souvent le savoir scientifique sur leur fonctionnement. Alors le mythe par-

fois intervient, mais de façon très énigmatique. Il faut savoir débrouiller ces énigmes.

Les deux récits dont je suis parti ont été recueillis dans le sud de la Corse et concernent, l'un, l'origine du fromage et du *brocciu*, l'autre l'origine de la scie. Le premier est un type de récits que l'on retrouve ailleurs, sous des formes diverses, mais avec des traits communs. En particulier, on en trouve, sous une forme différente de celle que j'ai trouvée dans le sud dans le nord de la Corse, ici même en Balagne, mais aussi dans tout l'arc alpin. L'autre est moins fréquemment recueilli, même sur une forme différente.

Ce qu'il y a, cependant, de particulièrement dans les récits du sud c'est qu'ils obéissent à un schéma identique qui fait intervenir les mêmes personnages dans la même relation, Salomon, la Sibylle et un messager.

Je reproduis ce premier récit :

« Le roi Salomon avait eu l'idée du fromage, mais le lait ne caillait pas, le fromage ne se formait pas. Il envoya donc un messager auprès de sa sœur la Sibylle pour lui demander la façon dont il fallait s'y prendre pour que le fromage « prenne », et la Sibylle indiqua au messager ce qu'est la présure, comment s'en procurer et comment s'en servir. Salomon ayant fait le fromage, il restait le petit-lait dont il ne savait que faire. Alors, de nouveau, il envoya son messager auprès de sa sœur la Sibylle, et la Sibylle lui apprit comment on fait le *brocciu*. Mais il restait encore un résidu : *a ciaba*. Cette fois le messager ne rapporta aucune information sur l'utilisation qu'on peut faire de *a ciaba*. On sait cependant qu'avec *a ciaba*, on peut faire de la cire, mais le secret est resté, et même ceux qui prétendent l'avoir percé n'en disent rien. »

Le second récit :

« Salomon avait inventé la scie, mais sa scie ne coupait pas. Alors il envoya son messager auprès de sa sœur la Sibylle pour savoir comment on pouvait faire pour qu'elle coupe. Et il lui dit : « Fais bien attention à ce qu'elle te dira, et fais même très attention aux gestes qu'elle pourra faire ! » Le messager ainsi prévenu, alla voir la Sibylle et lui dit : « Salomon a inventé la scie, mais sa scie ne coupe pas. Que faut-il faire pour qu'elle coupe ? » La Sibylle ne répondit rien. Elle fit simplement un geste de la bouche, tirant alternativement le coin de la bouche d'un côté, puis de l'autre, découvrant ses dents à droite et à gauche (l'informateur fait le geste). À son retour auprès de Salomon, celui-ci interroge son messager : « Alors, qu'est-ce

qu'elle a dit, la Sibylle ? - Rien, elle n'a rien dit. - Elle n'a pas fait un geste ? Ah, si, dit le messager, elle a fait ça avec la bouche... » Salomon réfléchit un instant, puis s'exclama : « Ah oui ! ça y est, j'ai compris : une dent dans un sens une dent dans l'autre ! »

Ce qui m'a beaucoup frappé et intrigué lorsque j'ai entendu ces deux récits, c'est l'insistance du narrateur, dans le ton qu'il employait, sur le fait que la Sibylle était présentée comme la sœur de Salomon. C'est d'autant plus surprenant que, étant donné que l'autre personnage est Salomon, cette Sibylle est certainement la Reine de Saba. Ce qui l'indique entre autre c'est qu'elle est éloignée de Salomon puisqu'il lui envoie un messager pour l'interroger. Qu'elle soit appelée la Sibylle n'a d'ailleurs, rien de surprenant étant donné que depuis fort longtemps, la tradition chrétienne a confondu Sibylle et reine de Saba. La reine de Saba est une sibylle. Sibylle et reine de Saba ont en effet en commun d'être des païennes qui ont annoncé la venue du Christ et son retour à la fin des temps.

En ce qui concerne la Sibylle, vous vous souvenez que le *Dies irae* la mentionne encore aujourd'hui :

*Dies irae, dies illa  
In quo solvet sacclum in farylla  
Teste David cum Sibylla.*

C'est qu'on a interprété certains textes obscurs de l'Antiquité attribués aux Sibylles (celle de Cumes en particulier), comme annonçant la venue de Christ.

La Reine de Saba, quant à elle, a reconnu, dans la planche sur laquelle voulait la faire passer Salomon ou le tabouret sur lequel il voulait la faire s'asseoir, le bois dont serait fait la croix du Sauveur.

La reine de Saba est donc, en quelque sorte, une Sibylle ou une fée, une prophétesse en tout cas et elle est souvent au fronton des églises médiévales.

On peut donc penser que la Sibylle des récits corses est la reine de Saba, d'autant que la reine de Saba selon les légendes la concernant, est aussi quelqu'un qui pose des énigmes. Elle parle un langage sibyllin. Mais le mystère s'épaissit. Pourquoi sa sœur la Sibylle ? La reine de Saba ne peut, à aucun titre, être une sœur de Salomon, d'autant que Salomon est censé l'avoir épousée. Il est vrai que, dans le monde méditerranéen, Corse comprise, le terme le plus tendre que peut employer une femme à l'égard de son époux, c'est de l'appeler « Mon frère ». Il en est de même dans l'autre sens ? Dans le Cantique des cantiques, attribué



précisément à Salomon, l'homme s'adresse à celle qui l'aime (et qui est, selon certains experts, la reine de Saba) en l'appelant ma sœur, mais il est bien précisé cependant que les deux partenaires du dialogue amoureux ne sont pas un frère et une sœur puisque la femme à laquelle s'adresse le discours amoureux de l'homme regrette précisément qu'il ne soit pas son frère.

Mais qu'est-ce qui peut faire supposer que dans les récits corses que j'ai cités d'origine du *brocciu* et de la scie une relation amoureuse existe entre Salomon et « sa sœur la Sibylle » ? En fait ce qui m'a fait découvrir que cette relation était sous entendue, c'est un récit maltais analogue concernant l'origine du bateau. Un frère qui est Salomon ou tout au moins dans certaines versions, un jeune homme qui a tous les traits de Salomon, est amoureux de sa sœur. Mais la mer le sépare de sa sœur bien aimée. Il lui faut, pour la rejoindre, faire un grand détour par la terre, car on est à une époque où les hommes ne savent pas encore nager, ce qui montre bien que nous sommes dans un temps mythique, un temps hors du temps.

Mais un jour, dépouillant jusqu'à l'os un lapin, le jeune homme monte sur la carcasse de l'animal la peau d'un autre lapin et il constate que l'ensemble flotte. Il va le dire à sa sœur (en passant par la terre) et elle lui dit qu'il fait erreur, qu'il ne faut pas prendre pour cela un lapin mais un âne et refaire en bois une structure semblable à la cage thoracique de l'animal, puis tendre une peau sur cette structure. Il pourra alors monter sur l'engin et rejoindre directement sa sœur bien aimée par la mer. C'est un récit d'origine du bateau. Le jeune homme est le premier navigateur. Nous avons bien affaire à ce qu'on appelle un mythe étiologique concernant l'origine d'un objet fabriqué et c'est une femme, ici aussi une sœur très aimée, qui donne la clé de l'invention technique.

Tout se passe comme si dans la culture méditerranéenne, mais aussi proche orientale, flottait comme un parfum d'inceste adelphique, souvent en relation avec l'invention technique.

En fait tout se passe comme si l'inceste adelphique était la réalisation, toujours différé, d'une forme corporelle parfaite, celle d'un cercle ou d'une sphère. Le corps parfait est une sphère cependant toujours sectionnée. La division de la sphère, que métamorphose dans nos récits l'éloignement des personnages, produit la différence des sexes. C'est le fameux mythe d'Aristophane qu'on trouve dans le banquet de Platon. Les hommes ont été créés comme des sphères, mais la multiplication sans freins de leur descendance et leur turbulence incite les dieux à

fendre les sphères en deux unités, deux êtres sexués dont le désir est dorénavant de retrouver la moitié perdue, mais cette moitié, lorsqu'elle est féminine est bien, pour la moitié masculine, une sœur. Notre désir fondamental est bien de reconstituer la sphère par un inceste-adelphique.

Ce qui est en jeu ici, c'est bien une image du corps. Le corps idéal est un corps sans membres puisque sphérique. C'est le corps de la Résurrection tel que le décrivent certains auteurs chrétiens et selon Fedner, dans un écrit plus récent, le corps des anges.

Ceci indique une relation ambiguë à l'égard de nos membres, mais également à l'égard de nos instruments qui en sont comme le prolongement.

Tout se passe comme si nos productions techniques représentaient un effort pour nous concilier la nature, qui est féminine, comme l'indique l'étymologie même du mot.

La nature a rapport avec la naissance. « Naître » en latin, c'est *nascere* et la racine de *nascere* est la même que celle de *natura*, « nature ».

C'est que le modèle de la causalité, c'est la naissance ou l'accouchement, qui implique à la fois continuité et rupture, double caractère contradictoire de la causalité efficiente, celle qui agit dans la production technique. La finalité de l'acte n'est atteinte que par la cause efficiente.

Cette productivité féminine, l'homme, le mâle, se l'approprie, mais il ne peut le faire totalement. Comme je l'ai dit, il y a dans toute technique quelque chose qui échappe au savoir scientifique. L'invention technique, celle du fromage comme celle du bateau ou de la scie a quelque chose de paradoxal et d'improbable.

Le cas typique est celui du fromage dont la production, depuis au moins Aristote, est assimilée à celle de l'enfant. Une matière féminine (dans « matière » il y a *mater*) prend forme (d'où « fromage », *furmaggio* en italien) sans impulsion d'un apport extérieur, mais ensuite le fromage se fait tout seul, en quelque sorte, comme l'enfant dans le sein de sa mère, à partir d'une autre matière féminine, le sang, selon la physiologie traditionnelle.

En fait, la production technique a donc besoin de quelque chose qui va au-delà du savoir scientifique, ou expérimental, au-delà de la rationalité ordinaire. C'est pourquoi il a besoin aussi de ce qu'on appelle l'intuition féminine et qu'on pourrait désigner aussi comme une faculté d'invention sibylline.

D'ailleurs la reine de Saba, dans la légende, a partie liée avec les démons constructeurs, avec les djoun dont parlent les Arabes. Les démons construc-

teurs qui sont au service de Salomon craignent que, devenant la femme de Salomon la reine de Saba lui révèle le secret de leur pouvoir technique, celui qui leur a permis, entre autre, de construire le palais labyrinthique de Salomon.

La Reine de Saba est comme l'envers féminin de Dédale. Envers féminin redoutable puisqu'elle a tué son mari et qu'elle a privé d'armes les soldats de son royaume. C'est précisément, en tout cas, son côté intuitif qui en fait une prophétesse, une sibylle, digne de figurer au portail des églises.

À vrai dire l'élément féminin dans l'invention technique peut parfois s'incarner dans un être qui n'est pas une femme, mais un être extra-humain, un être sauvage proche de la nature, un ogre, comme dans certaines versions corses du mythe, ou un être venu d'ailleurs, un démon précisément.

Je pense ici surtout aux récits concernant l'origine du fromage (et du *brocciu*).

Mais dans tous ces récits, il y a un élément singulier sur lequel on peut maintenant s'appesantir. C'est le secret maintenu sur ce qu'on pourrait faire de ce qu'il reste du petit-lait après qu'on ait fabriqué le *brocciu*, ce qu'on appelle en corse généralement a *ciaba*. Dans tous les cas, il est dit que de cette *ciaba* on pourrait fabriquer de la cire, mais pour des raisons diverses, le secret de cette fabrication n'a jamais été révélé et tout le monde l'ignore. Dans la version corse d'où je suis parti, la sibylle refuse de répondre à la question qui lui est posée à ce sujet par l'émissaire de Salomon. Elle reste obstinément silencieuse.

Pourquoi la cire ? On pourrait penser que c'est parce que cette cire, au-delà du fromage, qui reste une forme simple, permettrait à l'homme, au mâle, à partir du lait, de fabriquer quelque chose qui aurait véritablement l'allure d'un être humain, de faire en quelque sorte, un enfant (à qui il ne manquerait que la parole).

On pourrait donc à partir de là, penser que notre mythe n'est pas seulement un mythe d'origine du fromage et du *brocciu*, mais également un mythe d'origine du désir, en particulier du désir, chez l'homme, d'enfanter comme la femme.

Mais, plus généralement, on pourrait dire qu'il s'agit d'un mythe d'origine du désir, qui porte toujours sur l'impossible, l'inatteignable, ce petit reste excrémental qui, dans la pensée hindouiste, peut être le moi, le sujet lui-même.

Une dernière remarque. Que la femme soit l'origine de toute instrumentalité peut être justifié par le fait, comme le remarquerait récemment un psychanalyste, qu'elle est l'origine du phallus, prototype de tout instrument et, en même temps, membre par excellence. Et c'est aussi celui qui pourrait permettre la réalisation de l'être parfait, à la fois masculin et féminin, l'androgynie rêvée. Mais la distance, on le sait, est infranchissable. Et chez la femme, origine du phallus, il y a aussi désir de phallus, l'enfant étant une de ses métamorphoses.

Ainsi la pensée méditerranéenne, sous la forme du mythe ou du récit populaire, qui en est une des versions, rend, à la femme, un hommage secret tout en se défendant de son pouvoir.

## Paure e superstizioni nelle fiabe dei Sardi

Antoni ARCA

**1. PER SVOLGERE IL TEMA CONCORDATO** ho ripercorso le maggiori raccolte contemporanee di fiabe sarde per ragazzi e non, e ho dovuto constatare come tutte facessero riferimento, in maniera più o meno esplicita, alle raccolte di Pier Enea Guarnerio del 1882-1884 e di Gino Bottiglioni del 1922. Ovviamente sono andato direttamente alle fonti.

Ebbene, le fiabe di fine '800 sono assolutamente classiche; ricalcano *Pelle d'asino*, *Cenerentola*, *La sirenetta*. L'elemento comune alle diverse serie post-romantiche, oltre alla lingua sarda, è che il senso di giustizia che le permea corrisponde perfettamente alla logica della vendetta. E non solo in una generica lettura che ci riporti alla biblica legge del taglione, ma nell'ottica di un'etica primitiva e condivisa; la stessa che Antonio Pigliaru documenta e analizza nel *Codice della vendetta barbaricina* (1959-2003).

Le fiabe del primo dopoguerra, invece, hanno tutte un sottofondo di religiosità, fanno un chiaro riferimento a credenze e superstizioni, tanto che se ne può dedurre un preciso percorso didattico tutto testo a dare valore e priorità al non-conoscibile. Ed è su questo gruppo che ci soffermeremo, sul corpus di leggende raccolte da Gino Bottiglioni (1887-1963) sotto il titolo *Leggende e tradizioni di Sardegna*.

**2. IL VOLUME, DOPO UN'AMPIA ED ESAUSTIVA** introduzione dell'autore (pp. 1-38), ci presenta 127 leggende trascritte in grafia fonetica, tradotte alla lettera e raccolte in 56 diversi punti dell'isola da 83 differenti narratori. Come afferma Enrica Delitala nell'introduzione alla ristampa anastatica, Bottiglioni non crede che si tratti di testi entrati nella memoria collettiva dopo « un lungo processo di elaborazione ed aggregazione sincretistica », ma che si tratti di elaborazioni dovute « alla "fantasia" ed ai moti dell'anima popolare conseguenti un avvenimento » (Delitala 1997 : XI-XII).

Vediamole, queste leggende, spesso brevissime, somiglianti più ad aneddoti che a vere e proprie fiabe. Bottiglioni le ordina seguendo una sequenza dialettale

nord-sud al cui interno i testi sono riportati secondo un ordine « stradale ». I gruppi dialettali, secondo quest'ordine, sono gallurese, sassarese, algherese, logudorese, nuorese, campidanese.

Il primo blocco dialettale è il gallurese e la prima serie di leggende viene da Tempio, da cui si riportano quindici leggende. Poi da lì passiamo ad Aggius, con tre leggende; da lì si toccano Luogosanto, Aglientu e Calangianus tutte con una sola leggenda.

Riassumerle tutte ci porterebbe via troppo tempo, per cui diciamo che in gran parte raccontano il segreto che si nasconde dietro un toponimo o dietro lo strano disegno di una roccia. Quasi sempre si tratta di un « miracolo punitivo » che ha trasformato uomini e donne avari, increduli o bestemmiatori in sassi, colline, avallamenti o altro, oppure li ha obbligati ad edificare chiese o cappelle pena l'inferno eterno. Raramente si tratta di leggende fiabesche, cioè di fiabe tradizionali. Semmai della presentazione di personaggi singoli o collettivi che in una fiaba potrebbero interpretare il ruolo degli antagonisti magici, e che qui, invece, vengono solo enunciati affinché ne memorizziamo la funzione reale; perché « Lu pundacciu di li seti berreti » è davvero il custode dei tesori, « La reula » è davvero una processione notturna di anime morte, e « la paiana » è davvero il fantasma di una donna morta di parto che a mezzanotte lava i panni nel fiume.

Ma se da una parte si tratta di « pessime » narrazioni orali – troppo brevi e schematiche, prive di passione affabulatoria –, dall'altra risultano ottimi modelli interpretativi. Cioè una vera e propria raccolta di norme e comportamentali e di chiavi di lettura rispetto a tutto ciò che, pur essendo vero, non può essere spiegato attraverso la razionalità. Nessuno, infatti, ascoltando quelle leggende non poteva non capire che si trattava di invenzioni per giustificare cose altrimenti inaccettabili. Come per esempio il pastore certamente tombarolo, altro che monete regalategli dai morti. O quell'altro sfacciato che ruba in chiesa e si giustifica dicendo che è stato il prete fantasma ad autorizzarlo. O il bandito che muore in un conflitto a fuoco con i carabinieri, altro che felce maschio. O le mamme distratte che mettono a repentaglio la vita dei loro figli, altro che streghe o santi.

Certo che lo capivano, ma si trattava di iscrivere l'interpretazione della realtà all'interno di un codice esclusivamente orale commisurato alla classe sociale di appartenenza. E se si considera che la mortalità, non solo quella infantile, aveva indici ancora altissimi<sup>1</sup> e che il tasso d'analfabetismo era ancora superiore al 50 %<sup>2</sup>, si riesce a capire come dovesse essere particolarmente difficile, per i giovani della classi sociali più povere, riuscire a fare, autonomamente, quel salto di qualità che fece la piccola Maria Giacobbe, futura maestra, passando dall'ascolto della fiaba, chiarissima nel dialetto locale, all'interpretazione razionale della realtà filtrata attraverso un italiano poco comprensibile e quasi esclusivamente scritto.

*Il dottore naturalmente non sapeva che il carbonaio moriva perché aveva toccato il « tesoro di Mamudina » prima che i dieci anni ordinati dal diavolo fossero passati.*

*Questa era una storia che tutti conoscevano. E come si poteva spiegarla se il diavolo non esisteva e se i tesori sotto le rocce erano un'invenzione?*

*Qualcuno diceva che il carbonaio era morto di spavento. Ma spavento per che cosa, se non era vero che aveva visto il diavolo e il tesoro? E se li aveva visti, voleva dire che esistevano. Era logico. Su questo non potevano esserci dubbi. Mamma, una volta che se ne parlava, aveva detto che erano tutte fantasie, e che se quel pover'uomo aveva il carbonchio era spiegabile che avesse avuto degli incubi. Chissà, forse mamma aveva ragione... Io però non ne ero tanto sicura. E probabilmente mamma fingeva, perché non voleva che noi crescissimo « ignoranti e superstiziosi » (Giacobbe 1999-2004: 180).*

O il passaggio successivo, ben più importante sul piano sociale, che fecero bambini come Giovanni Lilliu, che trasformò i diabolici racconti sulle grotte delle fatte e sulle rocce maledette nella scoperta di *domus de Janas* e di *perdas fittas*, e le leggende sulla

<sup>1</sup> «La probabilità di morte per le donne sarde è: a 18 anni, di 7.16 per 1000 (regno, 5.97); a 21 anni, di 8.81 per 1000 (regno, 7.14); a 25 anni, di 9.63 per 1000 (regno, 7.59); a 30 anni, di 10.37 per 1000 (regno, 7.32); a 35 anni, di 11.29 per 1000 (regno, 8.59); a 40 anni, di 11.56 per 1000 (regno, 9.13); a 45 anni, di 10.68 per 1000 (regno, 10.50)» (Coletti 1908-2002: 35).

<sup>2</sup> «Altro dato: nel 1871 c'erano, nell'isola, 469 mila analfabeti (su 637 mila abitanti), nel 1911 ce ne sarebbero stati 417 mila (su 853 mila abitanti): la percentuale passava dall'86.1 per cento (contro la media italiana del 68) al 58.1 (contro la media italiana del 37.9). Si tratta di un dato rilevante, perché se è vero che quasi metà della popolazione restava ancora analfabeta, è vero anche che dal momento della formazione dello Stato unitario, quando il tasso di analfabetismo nell'isola sfiorava il 90%, si erano compiuti grandi passi in avanti, seppure gran parte di essi risulti concentrata nel decennio 1901-1911» (Brigaglia 1997: 66).



mosca *macedda* nella scoperta del nuraghe di Barumini (Lilliu 1995-2003 : 53):

*Già da quando io ero studente liceale e scorrazzavo in bicicletta per le vie e per i campi (la « bici » me l'aveva regalata la nonna per il passaggio dal ginnasio, poi il nonno per l'ingresso all'Università mi farà dono del fucile oggi da me rifiutato perché contesto radicalmente la caccia), mi capitava di salire dal « dosso » del paese (Barumini forse significa « conca », « luogo avvallato ») al colle del nuraghe, arioso e battuto dal maestrale, e di fermarmi a guardarlo, tra lo stupore e il mistero. Diceva la gente che i sotterranei fossero abitati dalla terribile « musca macedda », e guai a inoltrarsi in un lungo e pauroso cunicolo tra Su Nuraxi e il castello giudicale della Marmilla (da « mammilla », mammella) o di Lasplassas (o Is Pratzas). Beninteso io non credevo in queste bolle, però mi piaceva che restasse quel brano di cultura tradizionale in cui il popolo riponeva cieca fede, perché era parte di se stesso e il disincanto (ossia il passaggio dall'irrazionale alla ragione) poteva diventare traumatico e, alla fine, a poco o a nulla giovava, allora.*

*Nello stesso tempo, del nuraghe attraeva me e i miei compagni di svago una cavità in vista, che chiamavano « il pozzo ». Era l'unico punto accessibile della montagna di terra e sassi ritenuta da noi e da tutti nel paese una collina naturale, come le altre moli che contornavano la conca verde del Pardu 'e s'eda. Nel « pozzo » ci calavamo con funi, i compagni ed io non certo per esercizio alpinistico né con intento di esplorazione speleologica, ma per cercarvi e cacciarvi strias, ossia gufi e civette che si nascondevano, di giorno, nel buio di incavi aperti nella parete ricurva del vano.*

Ma, soprattutto, non si pensi che questo particolare uso didattico della fiaba fosse peculiare della Sardegna, era così ovunque l'economia dominante fosse quella agro-pastorale e il tasso di analfabetismo fosse superiore allo zero, cioè dappertutto in Italia e quasi ovunque in Europa. Gli studi di Erberto Petoia su vampirismo (1991) e jettatura (1995) dimostrano come si trattasse (e si tratti) di credenze diffuse e stratificate dal nord al sud d'Italia ed in Europa da est a ovest, e di come non riguardasse esclusivamente « il popolino » se, come testimonia il barone Von Maltzan (Prunas Tola 1886 : 422-423), lo stesso sindaco di

Sassari ordinò a un giovane jettatore di « gettare il malocchio » sulle cavallette che devastavano gli orti del circondario.

Inoltre, il tema della morte, così difficile da accettare al di fuori della religione, andava comunque inserito in una dimensione almeno sostenibile, e, negli anni in cui i santi e i papi era considerati dai laici il massimo della jattura (Petoia 1995 : 104-105 ; 255-257), la psicanalisi riusciva a dare spiegazioni particolarmente convincenti sul significato del diabolico.

*Nel 1909, nella seduta del 9 gennaio della società psicoanalitica di Vienna, l'editore Hugo Heller aveva presentato una relazione sulla storia del diavolo, e Freud aveva avanzato una sua prima interpretazione, rilevando che il diavolo personifica pulsioni inconscie e rimosse e componenti sessuali, particolarmente connesse all'erotismo anale. Riprendeva, così, le ipotesi elaborate nel breve saggio Charakter und Analerotik del 1908, nel quale, analizzando il piacere della defecazione nella fase anale, osservava che, nelle favole, il diavolo regala ai suoi seguaci tesori che poi si tramutano in sterco: « certamente il diavolo non è altro che la personificazione della vita pulsionale inconscia rimossa » (Di Nola 1987 : 15).*

Quindi procediamo nell'escursione delle altre leggende raccolte da Bottigioni rassicurati sull'intelligenza dei nostri antenati: non era inferiore a quella di nessun altro in Europa, nemmeno a Sigmund Freud il quale era proprio nelle *faulas* (bugie) in forma di sogno che cercava la spiegazione ad ogni problema.

**3. IL SECONDO BLOCCO È IN DIALETTO SASSARESE,** con due fiabe. Il terzo in algherese, altre due fiabe. Il quarto blocco dialettale, il logudorese, tocca Berchidda, Ozieri, Nugheddu, Villanova Monteleone, Pozzomaggiore, Bosa, Modolo, anche loro con pochissime leggende offerte.

Abbondano anche qui i « miracoli punitivi », cioè le sanzioni per non aver creduto abbastanza o aver messo in dubbio la parola di Dio o Gesù, sia che si fossero apertamente dichiarati sia che avessero acquisito altre sembianze. Non mancano nemmeno le leggende che istruiscono sul come procurarsi elementi magici, come l'erbaluzza, che serve a conservare per sempre le ricchezze, oppure i fantastici cavalli verdi. Veniamo anche a sapere come la Vergine Maria trasformò un bellimbusto in serpente e dell'esistenza della

« mosca macedda », protettrice dei tesori e portatrice di ogni male se la si disturba. Una sola leggenda ha il respiro e la dimensione della fiaba, ed è una sorta di adattamento povero del mito di Sodoma e Gomorra. Per colpa di un re incattivito e blasfemo un intero villaggio sprofondò in un lago e, benché non si salvasse nessun Lot, anche il lago sardo vanta una donna trasformata in roccia di sale.

Inoltre, come nelle precedenti leggende, anche in queste troviamo precise indicazioni normanti sull'interpretazione di ciò che è vero ma non può essere spiegato razionalmente. I serpenti, il fuoco, le intemperie, la povertà, la ricchezza.

Il quinto blocco è in dialetto nuorese. E offre una manciata di leggende provenienti da Bortigali, Dualchi, Bono, Nuoro e Ottana. Non offrono particolari novità, anzi, conferme. Dietro ogni chiesa c'è un « miracolo nero » che ha significato grazia e felicità per qualcuno ma povertà, paura e morte per qualcun altro. Così come dietro ogni roccia vagamente riconoscibile c'è Giorgia rabbiosa, l'avara punita, e dietro ogni anfratto irraggiungibile un potenziale tesoro custodito dai morti.

Ma anche qui, cogliamo con grande chiarezza, la volontà di Gino Bottigioni di far emergere il tratto comune a tutti i sardi: la fede nel non-conoscibile come sistema governato da regole ben precise. E, se questo è vero, le leggende, *sas faulas*, non sono nient'altro che una tecnica didattica funzionale all'insegnamento/apprendimento del vero ma irrazionale, di cui conosciamo regole e tutori delle regole.

Le prime sette finora emerse sono le seguenti:

- 1 – Non disprezzare ciò in cui non credi.
- 2 – La verità è nei sogni.
- 3 – Solo chi è iniziato al non-conoscibile diviene ricco.
- 4 – Ogni segno nasconde un premio o una punizione e se non lo si sa leggere è meglio astenersi dal dare giudizi.
- 5 – Ogni cosa può essere affrontata, anche i misteri della notte, se ci si attiene sempre alle regole.
- 6 – Bisogna prima conoscere le regole per poterle rispettare o, eventualmente, rinunciare ad applicarle.
- 7 – Non bisogna sfidare le regole, perché potrebbe costare caro.

È evidente che si tratta di un sistema utile ad affrontare in modo ragionevole ciò che è irrazionale, cioè ciò che non si conosce, in primo luogo la morte; affrontata con occhi da bambino anche dai più anziani del paese.

*L'angoscia della morte provoca sin dall'inizio reazioni magiche, la comparsa di tabù. Così un bambino decide che non si taglierà mai la barba perché i vecchi (che stanno per morire) hanno la barba; non radendosi, egli non avrà mai la barba: niente barba, niente vecchiaia, niente morte. Un altro bambino non vuole toccare i fiori, perché poi appassiranno. In seguito vi saranno i tipici presagi con cui l'angoscia della morte cercherà di sondare il futuro: gli uccelli del malaugurio, i mobili che scricchiolano, i numeri che portano sfortuna. Infine, proprio al culmine di tale angoscia nelle nostre società compaiono il catechismo e la promessa divina, così simile alla promessa fatta al bambino dai genitori: « No, tu non morirai » (Morin 1950-2002: 40-41).*

Oltre alle sette regole principali del codice del non-conoscibile, le prime 46 leggende ci mostrano anche il volto bello e terribile dei suoi tutori o guardiani, che sono:

Le chiese, specialmente quelle campestri, e i loro preti; i santi, anche sotto forma di simulacri, Nostra Signora, suo figlio Gesù Cristo, il loro nemico il diavolo.

Poi la notte e tutti i defunti che escono a quell'ora, ancora in carne o fantasmi, da soli o in processione (*sa reula*).

I folletti (*lu pundacciu*) dalle berrette immacolate. Le streghe (*s'istria*, *sa coga*) che succhiano il sangue ai bambini; le fate che tessono l'oro e che sono dispettose. Gli jettatori (*lu poni-occu*).

Tutti posti a monito e guida della buona interpretazione del non-conoscibile, che oltre alle sue regole offre anche precise indicazioni di « bon ton »: imparare a leggere i segni che il tempo ha scavato sulla roccia; fare sempre l'elemosina e non essere mai avari.

In cambio, come premio di un'esistenza integrata con il non-conoscibile, si potrà ricevere un *sidadu*, oppure un *posido*, o anche un *tesor*, cioè la ricchezza improvvisa che tocca a chi sa convivere con il mondo dei morti o sconfiggere la terribile mosca *macedda*.

Eppure, analizzando le fiabe più antiche, risultava chiaro che sullo sfondo della loro didattica vi era il codice della vendetta, perché è l'uomo padrone del suo destino. Qui, invece, è esattamente il suo contrario: nessun uomo, nemmeno il più abile, può riuscire in nulla se i morti o i santi non glielo permettono.

Le leggende di Bottigioni consegnano i sardi al mondo dell'irrazionale, condannati a sopravvivere

tra paure e superstizioni. Ma si tratta di un abbaglio, perché siamo nel campo della letteratura, anche se orale, e in letteratura, come, ricorda Fernando Savater (1996), gli eroi piacciono di più se sono cattivi e maledetti, e, come insegna Abraham B. Yehoshua (1998-2000: 55), la letteratura è perfino in grado di elevare l'assurdo a guida morale:

*Nella realtà, in cui si suole esprimere un giudizio morale in funzione di finalità strumentali e di concezioni generali, non avremmo mai potuto trasformare un atto assurdo in un comportamento edificante. Ma la letteratura, con la sua potenza e suggestività retorica, riesce ad allargare gli orizzonti del nostro universo morale sino ai limiti che non avremmo mai potuto immaginare.*

**4. PASSIAMO AL BLOCCO CAMPIDANESE**, che, nello schema di Bottiglioni comprende anche l'attuale provincia di Oristano, e tocchiamo una grande quantità di paesi e villaggi tutti omologati dalle stesse credenze e superstizioni: le chiese non sono mai volute da un vescovo, da un cardinale o dal papato, ma direttamente dalla Santa Vergine, o da suo figlio Gesù, o da un santo particolarmente miracoloso. Le sporgenze di roccia, le colline e le paludi sono lì come monito contro l'avarizia e la mancanza di ospitalità, e in qualsiasi luogo, specialmente dietro le siepi e nei sentieri tra i boschi, può nascondersi il diavolo.

E questo accade a Tresnuraghes, Cuglieri, Sedilo, Abbasanta, Ghilarza, Narbolia, Riola, Cabras, Oristano, Terralba, Desulo, Aritzo, Lotzorai, Seui, Ulassai, Esterzili, Nuragus, Isili, Nurri, Orroli, Mògoro, Sanluri, Guspini, Arbus, Gonnosfanadiga, Villacidro, San Vito, Villasor, San Pantaleo, Decimomannu, Monserrato, Cagliari, Quartu Sant'Elena, Villaspeciosa, Iglesias, Sant'Antioco. Tutti luoghi visitati da Gino Bottiglioni per raccogliervi una o due leggende. Fa eccezione Quartu Sant'Elena, che da sola ne offre 14, ma tutte sostanzialmente uguali perché dedicate al diavolo tentatore che, in altri luoghi ha invece un nome preciso: « Maschinganna ». Non ci sarebbe granché da aggiungere, se non che anche le vere e proprie fiabe che si raccontano a Sedilo, Oristano, Orroli e Cagliari sono riportate perché cariche di superstizioni e credenze. A Sedilo, una sorta di Giulietta e Romeo nuragici spiegherebbero perché i nuraghi vanno evitati; a Oristano, altri due innamorati maledetti, lei è musulmana e lui no, spieghereb-

bero l'origine peccaminosa della città e quindi il dover chiedere continuamente perdono; a Orroli un lungo racconto di amanti e tesori si chiude ugualmente in chiesa; e a Cagliari San Bernardo e fra Ignazio vincono il diavolo senza però eliminarlo definitivamente. Insomma, da nord a sud e da est a ovest i sardi sono perseguitati dal male tentatore, e ogni cosa, compresi il clima, la flora, la fauna, l'orografia nonché qualunque intervento umano lo ricorda. Certo, un tempo c'erano anche le *janas*, fatine buone, ma adesso non ci sono più e sono rimasti soltanto i segni dei molti « miracoli punitivi ».

Ripercorrendo le fiabe ottocentesche siamo arrivati a leggervi una implicita didattica della vendetta, enumerando le leggende di Bottiglioni non possiamo non leggervi una chiara didattica del non-conoscibile con tanto di premessa didattica generale, obiettivi specifici e attività. È talmente chiaro il percorso didattico che potremmo addirittura proporlo alle scuole.

*Faulas de su connottu antigu (Fiabe della conoscenza antica)*

### Premesse generali

- 0 – La conoscenza antica è per noi non-conoscibile.
- 1 – Il non-conoscibile si autodetermina e impone un limite alla sua comprensione.
- 2 – Il non-conoscibile possiede sue regole precise, ed è un dovere diritto studiarle e rispettarle.
- 3 – Il non-conoscibile punisce chi non si attiene alle regole e premia chi le rispetta.
- 4 – Il non-conoscibile tutela se stesso attraverso i suoi guardiani, i quali non tengono in nessun conto gli interessi degli uomini.
- 5 – Il ciclo del non-conoscibile finirà se un uomo traditore, approfittando della rigidità delle regole, chiuderà il passato in una bara.

### Obiettivi

- 1 – Non disprezzare le regole.
  - 1.1 – Non disprezzare i guardiani.
  - 1.2 – Mantenere sempre la parola data al non-conoscibile.
  - 1.3 – Mantenere, anche in tarda età, la stessa innocenza dei bambini.
- 2 – La verità è nei sogni.
  - 2.1 – La verità è anche nei segni.
- 3 – Non bisogna avere paura del non-conoscibile.



- 3.1 – Bisogna seguirlo anche a costo di andare contro le regole degli uomini.
- 3.1.1 – Anche se si tratta di uomini in divisa.
- 3.2 – Il non-conoscibile si azzera davanti a chi ne rifiuta l'iniziazione.
- 4 – Ogni segno nasconde un premio o una punizione non interpretabili attraverso la legge della razionalità.
- 4.1 – In caso di mancata comprensione della logica interna al non-conoscibile, astenersi da qualsiasi giudizio.
- 4.2 – In caso di mancata competenza, invocare i massimi guardiani del non-conoscibile.
- 5 – Ogni cosa può essere affrontata, anche i misteri della notte, se ci si attiene sempre alle regole.
- 5.1 – Chi ha paura dei segni oscuri non otterrà mai nessun premio e non progredirà.
- 6 – Bisogna prima conoscere le regole per poterle rispettare, e le regole notturne sono le più complesse.
- 6.1 – Una volta studiate non sempre è bene applicarle tutte.
- 6.2 – Una volta apprese bisogna anche saper rinunciare per vedere realizzati i propri interessi.
- 6.3 – Anche quando sono note non tutti possono applicarle.
- 6.3.1 – È sempre il non-conoscibile a scegliere i suoi servitori.
- 7 – Non bisogna sfidare le regole, perché potrebbe costare caro.
- 7.1 – Chi conosce le regole e le infrange può essere esentato dalla punizione se riconosce in tempo i propri errori.

### Attività

Studio delle principali metamorfosi umane: collina, lago, pietra, sabbia.

Studio delle principali punizioni degli avari: trasformazione del loro cibo e dei loro averi in paglia, sabbia, pietra.

Studio dei guardiani dei tesori dei morti (*sidadu, posido, scusorgiu, tresor*): *pundacciu, jana, reula*, fantasmi, anime in pena, serpente bianco, mosca *macedda*, prete decapitato, ecc.

Distinzione tra i segni apparenti e i segni certi (sono certi tutti quei segni che riescono comunque a spiegarsi attraverso un racconto).

Distinzione tra i sogni apparenti e i sogni certi (sono certi tutti quei sogni che riescono

comunque a costruire un racconto).

Studio delle diverse tipologie dei guardiani del non-conoscibile:

- a) guardiani negativi (*coga*, o *istria*, elementi atmosferici e fasi del giorno, cioè Mamma dell'acqua, Mamma del vento, Mamma della luna, Mamma del sole, *Maschinganna*, o tentazione, o diavolo, *musca macedda*, *poni-occu*, o genericamente jettatore, prete decollato, serpente bianco, ecc.).
- b) guardiani positivi o negativi a seconda delle situazioni (Gesù Cristo, le *janas*, Nostra Signora, i preti, i santi, i santuari, ecc.).
- c) guardiani sempre positivi (fra Ignazio, Sant'Antioco, San Bernardo, San Francesco, Santa Greca, ecc.).

Utilizzo a proprio vantaggio della lotta interna tra i guardiani del non-conoscibile.

Un vero e proprio programma didattico modulare affidato a chiunque, adulto o bambino, fosse in grado di farsi ascoltare raccontando una *faula*, da cui *faularzu*, narratore di bugie.

**5. MA PER ARRIVARE A QUESTO**, per demistificare la *fabula*, fu necessario introdurre *sas faulas* a scuola, cosa che venne realizzata anche con l'aiuto di Gino Bottigioni, il quale, nel 1925, pubblicò il volume *Vita sarda. Note di Folklore, Canti e Leggende per le Scuole medie e le persone colte*; un libro che rientrava perfettamente nei piani della riforma Gentile che prevedeva, per il lungo termine, una rinuncia generalizzata delle proprie « risibili » radici identitarie regionali a favore di una italianità fascista non solo accettata ma profondamente condivisa.

Il secondo libro di Bottigioni ha una scansione analoga al precedente, dal quale si differenzia per la maggiore leggibilità (è un testo scolastico, non per specialisti), per la trascrizione dei testi « in limba » in grafia italianizzata, per l'aggiunta di canti, filastrocche, modi di dire e testi poetici, e, soprattutto, per quanto ci riguarda, per l'apertura di alcuni blocchi dialettali con una fiaba.

Il primo blocco (la disposizione, questa volta non è da nord a sud ma da sud a nord), quello campidanese

è aperto da una fiaba a catena perfettamente in linea con la logica del non-conoscibile, *Sa mamma e sa filla*; la figlia è cattiva e da ciò derivano tutta una serie di conseguenze inspiegabili, interrotte da un guardiano rincretinito: un prete che dirà messa in camicia (la fiaba è tratta dalla raccolta di Francesco Mango, 1890).

Il secondo blocco è aperto da *Su cuntù de su diaulu chin Santu Martine*, ed è analoga a quella in cui era San Bernardo a fare da mezzano con un lungo prologo in cui il diavolo si comporta da Maschinganna (tratta dalla raccolta di Filippo Valla, *Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari*, 12., 1893, pp. 380-385).

Il blocco logudorese si apre con la fiaba di *Mala spina*, tratta dalla raccolta Bottiglioni così come il blocco gallurese, aperto dalla leggenda di *San Paolo di Monti*.

Il blocco sassarese si apre con due fiabe dalla raccolta di Guarnerio, la prima tratta da *I dialetti odierni di Sassari, della Gallura e della Corsica* (1892-1898): *Cuntadu di ru sari*, *Racconto del sale*, spiega di come un re cieco capisce che è sua figlia minore ad amarlo più di chiunque altro perché non fa mettere sale nella minestra; la seconda è *Bianca che latti e ruja che sangu*, versione sassarese di *Le tre melarance*.

Anche il blocco algherese si apre con una fiaba tratta dalla raccolta catalana curata da Guarnerio: *Rundalla de Siruri*. La versione sarda di *Fantaghirò*.

Nell'insieme, e da un punto di vista strettamente scolastico, *Vita Sarda* esplicita la programmazione didattica di Bottiglioni e del suo tempo: investigare tra le più oscure realtà popolari per carpirne i segreti profondi e piegarli a proprio vantaggio, cioè della classe dominante; « le Scuole medie e le persone colte » che, riflettendo sulle origini dei propri genitori potranno finalmente superarle con allegria e consapevolezza. All'occorrenza potranno estrarre dal proprio repertorio narrativo il miglior aneddoto leggendario in grado di giustificare qualunque cosa altrimenti incomprensibile (toponimi, usanze sgradevoli, ricchezze improvvise, deformità) e, nel medio termine, spingere affinché la Chiesa, ancora nemica dello stato laico, tragga dal non-conoscibile tutto ciò che è di sua immediata competenza (santuari, santi, Santissima Trinità, apostoli, martiri, Santa Vergine e diavoli dell'inferno) e renda evidente il preciso discrimine che separa le credenze religiose dalle superstizioni.

Quattro anni dopo, nel 1929, il capo del governo italiano dittatoriale firmò, in Laterano, il trattato di reciproco riconoscimento tra lo Stato e la Chiesa.

## Riferimenti bibliografici

- BOTTIGLIONI, GINO (1925). *Vita sarda*. (A cura di Giulio Paulis Mario Atzori) Sassari: Dessì, 1978.
- (1922). *Leggende e tradizioni di Sardegna*. (A cura di Enrica Delitala) Roma: Meltemi, 1997.
- BRIGAGLIA, MANLIO. « La Sardegna fra Otto e Novecento ». In Caimi 1997 : 59-70.
- CAIMI, LUCIANO (a cura di). *Infanzia, educazione e società in Italia tra Otto e Novecento. Interpretazioni, prospettive di ricerca, esperienze in Sardegna*. Sassari: EDES, 1997.
- COLETTI, FRANCESCO (1908). *La mortalità nei primi d'età e la vita sociale della Sardegna*. Cagliari: R. A. S., 2002.
- DELITALA, ENRICA. « Introduzione ». In Bottiglioni 1922-1997: I-XVIII.
- (a cura di). *Novelline Popolari Sarde dell'Ottocento. Edizione dei manoscritti del Fondo Comparetti del Museo delle Arti e Tradizioni Popolari*. Cagliari: AM & D, 1999.
- DI NOLA, ALFONSO MARIA. *Il diavolo*. Roma: Newton & Compton, 1987.
- GIACOBBE, MARIA (1999) *Maschere e angeli nudi*. Cagliari: L'Unione Sarda, 2004.
- GUARNERIO, PIER ENEA (1883-1884). *Primo saggio di novelle popolari sarde*. (Ristampa anastatica da *Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari* 2.; 3.). Sala Bolognese: Forni, 1977.
- « Il dialetto catalano di Alghero ». In *Archivio Glottologico Italiano*, 9. Torino: Loescher, 1886. Pp. 261-364.
- « I dialetti odierni di Sassari, della Gallura e della Corsica ». In *Archivio Glottologico Italiano*, 13.; 14. Torino: Loescher, 1894 (pp. 125-140), 1898 (131-200; 386-422).
- LILLIU, GIOVANNI (1869). *Profili e paesaggi della Sardegna*. Sassari: La Nuova Sardegna, 2004.
- MANGO, FRANCESCO. *Novelline popolari sarde*. Palermo: Clausen, 1890.
- MORIN, EDGAR (1950-1970). *L'uomo e la morte*. Roma: Meltemi, 2002.
- PETOIA, ERBERTO. *Vampiri e lupi mannari*. Roma: Newton & Compton, 1991.
- *Malocchio e jettatura*. Roma: Newton & Compton, 1995.
- PIGLIARU, ANTONIO (1959). *Il codice della vendetta barbaricina*. Cagliari: L'Unione Sarda, 2003.
- PRUNAS TOLA, G. *Il barone di Maltzan in Sardegna*. Milano: Brigola, 1886.
- SAVATER, FERNANDO. *Cattivi e maledetti*. Roma-Bari: Laterza, 1996.
- YEHOSHUA, ABRAHAM B. (1998). *Il potere terribile di una piccola colpa. Etica e letteratura*. Torino: Einaudi, 2000.

## Les veillées

François MATTEI

**J**e voudrais tout d'abord remercier les organisateurs de ce festival au même titre et sans distinction, pour ne pas à avoir à oublier les anonymes. C'est d'ici qu'est sortie la notion de : "nouvelle ruralité", voilà qui touche à notre devenir. C'est la nouvelle ruralité qui nous fera retrouver notre identité, notre culture, notre mode de vie. Tout le reste n'est que littérature pour arriérés mentaux, mobilisés dans des combats d'arrière-garde. Monsieur Carta a eu une idée géniale. Il m'a proposé de traiter d'un sujet lointain : « les veillées », dont jamais, je n'avais auparavant ni compris l'importance, ni découvert le contenu et encore moins, deviné ni mesuré la portée.

Avant de les livrer, je ferai une introduction sur moi-même et sur ma mère. Je vous parlerai aussi de mes paires et pourquoi pas au final de mon père. Je voudrais remercier, Monsieur Devèze, publiquement, de m'avoir bien reçu comme un patient à la clinique du Parc, il y a trois ans, pour son extrême gentillesse qui n'en est pas moins que la moitié de la guérison.

Je félicite Monsieur Baccelli maire de Lama, officier d'État civil et d'ordre public, de n'avoir invité, aux colloques de Lama que ceux, qui avaient quelque chose à dire.

Je vous demande beaucoup d'indulgence à mon égard. Je traverse une des périodes les plus dures de ma vie.

Tout le monde m'accuse : mon cardiologue : d'insuffisance cardiaque, pourtant je le paye bien... ; mon pneumologue : d'insuffisance respiratoire ! Suprême humiliation, ma copine : d'insuffisance sexuelle. J'ai proposé de changer de partenaire à mon médecin de campagne, (électorale perpétuelle), exerçant des contraintes sur corps par prescription médi-

camenteuse d'interactivité incontrôlable. Il m'a répondu : « tu risques la mort sur le coup ! ». En fait c'est la mort subite. Ne rêvons pas mesdames ! Même si tout le plaisir pourrait être pour vous, c'est bien subite... Il n'y aura pas d'erreur de prononciation : même, si là aussi c'est une affaire de « sou » ; un moment, j'ai envisagé de partir loin, prendre la mer... être marin ? Au cours d'une visite de routine le médecin traitant m'a dit : « il ne vous reste plus d'yeux pour pleurer, vous ne pourrez même plus verser une larme. Vous avez aussi une insuffisance rénale. Il est exclu que vous soyez un jour marin d'Amsterdam ou Jacques Brel. Par contre vous pouvez être le contraire des deux : "vous ne pouvez ni pisser, ni pleurer sur des femmes infidèles" ».

Vous me pardonnez après cette série d'atteintes à mes organes vitaux en violation de l'intégrité de ma personne, de ne plus pouvoir marcher sur la tête... La société en fait tout autant, mais moi, j'y prends mon pied...

Je me présente : Je suis berger : Le monde est commandé par des bêtes : moi, je préfère les commander. Je ne suis pas marié. Je vis avec Alzheimer. Il a réussi, ce qu'aucune femme, n'avait pu faire auparavant à mon égard, là aussi, où l'échafaud a renoncé globalement : « me faire perdre la tête ». Heureusement que ma mère n'est plus là... Elle n'est pas à Bègles non plus ! Elle aurait mal supporté de me voir avec l'un de mes pairs, ma mère ! Comme elle avait beaucoup d'humour, elle n'aurait pas manqué d'ajouter : « vous êtes un couple à deux paires, dans l'incapacité d'aller de père en fils et du sain d'esprit. Ton union tombe en couille mon fils ! » Décidément, je ne la verrai jamais, jamais plus, en « Noël, ma mère » !

Il faut la comprendre... À son époque les hommes mourraient jeunes. Dans les relations sous seins privés, ils n'atteignaient que rarement la préretraite. J'ai passé toute ma vie à courir les brebis et les femmes. Je ne suis plus en mesure d'en rattraper aucune. Voilà qu'aujourd'hui ce sont les mots qui m'échappent. Je compte sur vous pour les rattraper : merci !

Dans l'économie de subsistance, la Corse rurale, était constamment en campagne... Qui, comme, vous le savez, n'était pas électorale !

Elle vivait aux rythmes des saisons. Ses travaux des champs occupaient toute la lueur du jour.

Pour reprendre une expression bien de chez nous : « *d'una stella a l'altra* » (d'une étoile à l'autre), on pourrait y ajouter : « *d'à u spuntà di l'alba, a a notte stretta o ceca* », *dà a mane a a sera* ».

Pour faire des économies on ne changeait pas d'heure, on ne passait pas de celle d'été à celle d'hiver, c'était plus simple : on n'achetait pas de réveil... Pour ceux qui n'étaient pas sourds, le lever se faisait aux chants des coqs qui ne se posaient pas la question de savoir s'ils étaient Gaulois ou pas ? Ils avaient en commun, d'après Coluche, d'être les seuls oiseaux à pouvoir chanter les deux pieds dans la merde ! Aujourd'hui si les coqs ne chantent plus, ce n'est pas de ne plus avoir les pieds, là où vous savez mais c'est tout simplement parce qu'ils ont le bec dans l'aliment... De ces mâles gallinacés perçus comme des troubles de la quiétude matinale, comme des sirènes d'appel au labeur, même les poules n'en veulent plus : Elles font la ponte, sans eux !

Après de telles journées de labeur assidu et pénible, les divers membres d'une même famille, disséminés, aux quatre coins de la terre non remembrée, et desservie par les seules bêtes de somme, se retrouvaient après le repas du soir pris en commun, autour de la cheminée, seule source de chaleur du logis, pour y partager les bienfaits de l'âtre qui faisait feu de tout bois. Les gens aisés brûlaient de l'olivier. Les plus déshérités du bois de lentisque, d'où l'expression bien connue pour désigner les pauvres qui usaient du combustible qui n'était pas noble : « *l'aghju cunisciutu quandu facia focu a legna di machjone* » (je l'ai connu quand il faisait feu à bois de lentisques).

Le cercle refermé sur la cheminée avait parfois l'apport des voisins ou des gens de passage.

Toujours est-il que pour y décrire le bien être procuré par le feu, la langue corse a inventé un mot qui en dit plus long que « *scaldà e riscaldà* » (en français chauffer et réchauffer) perçu par le seul effet physique et reçu comme tel ; mais un mot venu d'ailleurs qui joint à la sensation de chaleur le bienfait psychologique qui l'accompagne : « *u focu rinchiare* ».

Les veillées étaient avant tout l'école de la vie, celle de l'empirisme, dispensée en cours du soir. Son importance a été capitale dans la formation des hommes à leur terroir, à leur mode de vie, à leur système de penser, aux resserrements familiaux, à la



convivialité qui marque aujourd'hui, par son absence, un plus grand nombre de suicides parmi les jeunes.

Ces cours du soir distribués par le savoir reconnu aux vieux, avaient la durée de toute une veillée des longues nuits d'hiver, soit trois ou quatre heures. La presque moitié des horaires de scolarité publique.

À la bonne saison, les attroupements se retrouvaient dans les ruelles, aux portes des maisons, pour fuir la chaleur de l'intérieur et prendre à plein poumons l'air bénéfique de la brise de mer, qui, de ne point tirer par rafales, à l'époque, ne représentait aucun danger... L'éducation se faisait en référence aux aphorismes, adages, dictions, maximes, pensées, sentences, récits d'histoires inventées et vécues à l'appui de citations reprises à bon escient dont la véracité incontestable était elle-même assise sur deux proverbes péremptatoires :

- « *ci vulia centu anni per fà un pruverbiu* » (il fallait cent ans pour faire un proverbe)
- « *I pruverbi sò santi e ghjusti* » (les proverbes sont saints et justes)

A partir de là défilait la citation référée au cas particulier qui, en réintégrant l'ensemble du répertoire, ne laissait ressortir, dans toute sa lecture globale, que le bon sens qui, en fait, est fait de sens interdits ; l'expression proverbiale n'intervient qu'à la croisée des chemins, aux carrefours de la vie, comme un panneau routier de mise en garde reposant sur la concluante expérience jamais conduite jusqu'au bout, preuve d'erreurs.

Ainsi la litanie proverbiale était un long alphabet de citations, sorties au bon moment, et à bon escient dans toute la sagesse du savoir :

Pour le respect envers les autres : « *ci vole a rispettà u cane pé u patrone* » (Il faut respecter le chien pour le patron).

Pour le respect de la propriété privée inscrite dans la constitution : « *I patroni, sò patroni!* » (Les patrons sont les patrons).

Pour le respect de la religion : « *Un ci vole mai a scherzà ni cù i santi ni cù i fanti* » (Il ne faut jamais plaisanter ni avec les enfants ni avec les saints).

Souvent des légendes, des récits, venaient corroborer ces dictons pour leur donner plus de force et de preuves à l'appui.

Pour ce qui en est de jouer avec les enfants, il en était dit, en prévision de tout engagement avec eux :

« *A qui si chinà cu e criature s'arrizza pisciu-lossu* » (qui se couche avec les enfants se réveille chargé d'urine).

Pour les saints et leur profond respect, il était fait appel aux *stalbatoghji* : (histoires vécues)

Il nous était narré solennellement que la procession pour demander la pluie se trouvait agenouillée place de l'église Saint François. Un fidèle passe devant sur son âne, et dit à voix haute, s'adressant à la Madone du Rosaire : « Portez là boire, aux trois fontaines situées cent mètres plus bas dans le sentier du Reginu ».

Quelques instants après son âne s'était arrêté à la dite fontaine. Pendant que l'âne buvait et que lui-même était resté à cheval, la corde de la gourde pleine d'eau potable suspendue en bandoulière à la croix du bas, s'est cassée et la gourde crevée vidée de son contenu, gisait à même le sol : c'est lui qui s'est retrouvé privé d'eau...

Une autre fois la procession avait rencontré à la sortie du village, un vieux sur son âne qui n'avait pas manqué d'interpeller les fidèles : « Descendez-la boire aux *Barbaninche* », fontaine située en contre bas. La nuit venue, un orage des plus violents s'est déclenché. Il est sorti sur la terrasse pour s'occuper de la gouttière du toit en zinc qui s'était trouée et dont l'eau recueillie ne s'évacuait plus par le tuyau de descente. Un malaise le prit. Il tomba sur le dos, la bouche grande ouverte ayant reçu toute la nuit l'eau du toit. On le retrouva le lendemain, pour reprendre l'expression du conteur, gonflé comme un tambour !

La morale y était de rigueur et enseignée de la même façon :

- « *À chi face, face a sè, tantu u male che u bé!* » qui fait, fait à soi, autant pour le mal que pour le bien. À l'appui de cela, un autre *stalbatoghju* : une mendiante vivait seule dans une hutte en campagne. Elle venait de temps en temps quémander au village. Pour ne plus avoir à la supporter une riche personne lui confia un gâteau empoisonné. Les jours suivants, pris dans un orage lors d'une partie de chasse, son fils dut se réfugier chez la vieille. Celle-ci lui offrit le gâteau fait par sa mère, celui-ci le reçut de bonne augure : « je le mange d'autant plus volontiers que c'est elle qui la fait ». Vous connaissez la suite.

Il était conseillé aussi de ne pas chercher d'histoires :

« *I cani instastaghjoli portanu a pelle tafunata* ». (Les chiens qui provoquent se font trouer la peau)

Pour conserver dans la vie courante une conduite droite et non ambiguë il était dit : « *un si pò tene dui pedi ind'un scarpu* » (On ne peut pas garder deux pieds dans une même chaussure). Au plus haut sommet de l'État, on en a tenu compte : Deviers-Joncour n'aurait jamais accepté une telle conduite de Dumas. Elle aurait

mal supporté de voir son cadeau diminué de moitié et amputé d'une pompe !

Il nous était conté aussi d'avoir de la reconnaissance envers les autres : « *una manu lave l'altra è e duie lavanu a faccia* » (une main lave l'autre et les deux lavent la figure).

Ce sens de la reconnaissance est aujourd'hui réduit à n'être plus qu'un troupeau de moutons qui comme les brebis ne manifestent aucune reconnaissance envers les bergers qui les nourrissent et ne reconnaissent plus que le bruit du moteur du véhicule qui transporte le maïs.

On nous apprenait aussi, avec réalisme les faces cachées de l'homme : « *soldi è santità ci vole a credè a mita* » (De l'argent et de la sainteté, il ne faut en croire que la moitié.)

On nous mettait en garde contre les effets pervers de l'argent : « *U soldu face cantà u prete nant'a l'altare* », sous entendu : l'argent fait chanter le prêtre sur l'autel plus que la foi.

Mais aussi le mot phare de la langue corse : en parlant de quelqu'un de qui il faut s'attendre à tout : « *quessu, hé un bellu capitale* » (celui-là est un beau capital)

On y faisait aussi l'examen de conscience de la justice : « *soldi e amicitia si né si futtanu di a ghjustizia* » (Argent et amis se moquent de la justice.)

On nous apprenait aussi à connaître l'utilité de chaque chose, à ne rien négliger et à tout prendre en compte : « *ogni palu face sepa* » (chaque piquet fait clôture)

On nous peignait sans fard la réalité de la mort : « *U mortu allarga u vivu* » (un mort donne plus d'espace qu'un vivant, la mort nourrit la vie)

On nous faisait mesurer le rôle du cheptel vif dans la survie de notre espèce : « *U vivu face vive* » (Ce cheptel vif nous fait vivre).

On nous signalait aussi ses limites : « *Cù e pecure un si tire rotti* » (Avec les brebis il n'y a pas de lieu de faire des éructations), façon de ne pas être gavé, vivre sans plus.

On nous signalait aussi l'indifférence de l'homme au regard des héritiers : « *U techju un crede u famitu* » (Le gavé ne croit pas celui qui a faim)

On nous signalait aussi la défiance envers les hommes d'église : « *L'infernù hé inchjappilatu di chjocche di prete* » (L'enfer est pavé de crânes de curés).

On nous ordonnait aussi la charité « *Ghjesu Cristu a barba, l'ha fatta prima a ellu ch'a l'apostuli* » (Jésus s'est d'abord fait la barbe à lui, avant de la faire aux apôtres).

Ou, parlant des relations et interventions, on nous disait : « *Hé per via di i santi chi si ghjunghje in Paradisu* » (c'est par l'intermédiaire des saints qu'on arrive au paradis) « *Senza buccone un si piglia pesci* » (Sans appât on ne parvient jamais à prendre des poissons)

Pour définir des personnes hésitantes difficiles à cerner qu'on avait du mal à classer : « *Un hé ni cane ni pesciu* » (Ce n'est ni de la viande ni du poisson)

Pour un électeur qu'on pouvait retourner au dernier moment, on nous disait : « *Hé un elettore di u sabbattu sera* » (C'est un électeur du samedi soir)

Pour ceux qui oublient facilement les choses et les bienfaits reçus : « *U mantellu un hé micca fattu solu per un annu* » (Le manteau n'est pas fait uniquement pour une année).

Devant les missions impossibles : « *Hé quant'a affascià acqua e réna* » (C'est comme si on était tenu de lier en fagot de l'eau et du sable).

« *Hé quant'a viudà u mare cu una cuchjarina* » (Comme si on était condamné à vider la mer à la petite cuillère).

En référence à la génétique, on affirmait : « *I corbi un facenu micca cardelline* » (Les corbeaux ne font pas de chardonnerets.) « *A chi di ghjallina nasce in terra ruspe* » (Qui naît de la poule gratte la terre), référence aux caractères de l'acquis.

Pour le partage du gâteau et les accords tacites : « *I corbi un si caccianu mai l'ochji trà di elli* » (Les corbeaux ne s'arrachent jamais les yeux entre eux), ils sont alliés pour crever ceux des autres espèces.

En référence à trop de bien matériels dont on ne peut en avoir la peine jouissance : « *A chi duie case stà, inde una piove* » (Celui qui en deux maisons partage ses séjours a le toit de l'une qui prend l'eau), ça devient de plus en plus vrai avec les impôts locaux, ça le fut auparavant par manque de moyen.

Pour décrire un non-possédant, un déshérité : « *Per piscià nantu ellu ci vole ch'ellu si metti a corpu insu* » (Pour uriner chez lui il faut qu'il s'allonge sur le dos), dans ce cas on ne peut que se pisser dessus.

En référence aux faux jetons : « *hé falsu cumé a moneta di Ghjudà* » (Il est aussi faux que la monnaie de Judas.)

De quelqu'un de fuyant, comédien : « *Facé u mortu per un esse tombu* » (Il fait le mort pour ne pas être tué.) En visant les mauvaises fréquentations : « *A chi pratica un zoppu a a fine di l'annu hè zoppu e rangù* » (Celui qui fréquente un boiteux devient à la fin de l'année boiteux et gangrené.)

D'un enfant né d'un couple reconstitué qui n'était le fils que de l'un des deux parents on disait : « *era di mezu lettu* » (Il n'est que de la moitié du lit).



Dans chaque foyer il y a des problèmes ; pour mieux le faire savoir on disait : « *in ogni lettu c'è puce* » (Dans chaque lit il y a des puces).

Pour les pauvres types qui veulent se donner de l'importance : « *Ancu e puce hanu a tossa* » (même les puces ont la toux)...

De quelqu'un de malin, référence était faite au renard : « *Marchjava cù a volpe sottu a l'asciella* » (il marchait avec le renard sous l'aisselle).

Pour celui qui se mettait en évidence en utilisant les autres, on disait : « *hè cumé a volpe chi curia cu i cavalli si girava e dicia: Saëtta a polpara che nò fèmu* » (il était comme le renard qui courait avec les chevaux, de temps en temps il se retournait et disait : impressionnante la poussière que nous soulevons)

Le tout est d'entreprendre, en cours de route, on arrange les choses : « *Hè per viaghju che s'arrangianu e somme* » (c'est en cours de route qu'on redresse les charges ; référence faite aux ânes en charge)

De quelqu'un qui était juste en tout, sans que rien ne dépasse et surtout court en bourse, on disait : « *un li sburdavanu micca i pedi fora di u lettu* » (il n'avait pas les pieds qui débordaient du lit).

J'en terminerai là pour vous dire, que je ne sais pas, moi-même combien je connais de dictons et autres adages, proverbes etc...

Ne me demandez pas, je ne pourrai pas vous répondre. Ce que je sais, c'est que le bon sens qui nous était enseigné est fait de sens interdits, comme on nous le faisait savoir :

« *À pratica vince a grammatica* » (La pratique l'emporte sur la grammaire.)

« *L'usu batte a legge* » (Les us et coutumes sont au-dessus des lois)

Voilà qui donnait le pouvoir aux vieux qui détenaient le savoir des deux. A. Minellu, grand improvisateur de mon village, qui disait : « quand j'étais jeune c'étaient les vieux qui commandaient ; maintenant que je suis vieux se sont les jeunes qui commandent, ainsi, moi, dans ma vie je n'ai jamais commandé » je lui répondrai : « Les jeunes n'ont jamais commandé, ils obéissent ».

Les veillées apportaient d'autres formes de culture celle de tous les jours en désignant par les lieux-dits tout pan de terre, sa bonne ou mauvaise qualité, le nom de son propriétaire, sa contenance en décalitres de semence en orge et en blé. Le calendrier des travaux agricoles, les époques propices aux plantations, les effets et bienfaits de la lune, la connaissance parfaite des microclimats sans laquelle les espèces sensibles au froid et gelées, cédrats, agrumes, amandiers, n'auraient trouvé de place idéalement exposée. À ce

propos, qu'aurais-je pu répondre sans ces cours du soir à un énarque se prévalant de ses titres pour asseoir son autorité. Nul ne le sait... Moi le premier. Ce que je sais, c'est que sans ces cours du soir jamais je n'aurais pu lui répondre ce que je lui ai dit. Mes brebis étaient entrées dans une jeune plantation d'oliviers. Le propriétaire, camarade de promotion, parcourait avec cet énarque devenu expert agricole, le terrain pour l'évaluation des dégâts. Parmi d'autres anomalies : manque d'irrigation, levée de l'herbe au pied etc... figurait le microclimat du lieu où deux années de suite les jeunes pousses avaient gelé. De connivence tacite il prévoyait les dégâts s'élevant à vingt-trois millions de centimes : Après leur avoir fait remarquer, qu'à ce prix-là on avait intérêt à planter des oliviers et les faire manger par les brebis (cela supprimait les travaux d'entretien, frais de cueillette, frais de pressoir etc., etc.), je lui fis remarquer qu'en ce lieu situé aux abords du courant froid d'une rivière, la pointe des jeunes pousses avait gelé deux ans de suite et que les vieux avaient laissé l'occupation de ce terrain aux chênes verts sans doute pour des raisons évidentes. En météorologie, il fit immédiatement référence à sa sortie de « Sciences-Po ».

J'ai tenu à lui rappeler qu'il y a ceux qui sortent de « Sciences-Po » et ceux qui sortent le matin de bonne heure, ceux qui savent où l'on se gèle les couilles... Il n'a rien compris... Ces cerveaux élaborés au plus haut niveau pour se compliquer et nous compliquer la vie n'ont pas d'accès aux choses simples : ils ont de si grosses têtes que les bras leur en tombent et que dans l'avenir évolutif de l'homme il faudra prévoir leur soutien abusif des deux mains pour les étayer, les supporter, l'une en soutien au menton et l'autre à la détention d'un tube d'aspirine pour soulager la lourdeur des maux.

Il faut prévoir la perte future de l'ordre moteur entraînant la paralysie de leurs membres supérieurs dans la mesure où leur volonté ne pourra devenir efficiente que par le biais de bras étrangers. D'ailleurs en leur proposant le simple choix entre deux montres l'une arrêtée et l'autre qui retarde de cinq secondes par jour, ils choisiront la montre arrêtée parce qu'elle donne l'heure exacte deux fois par jour tandis que celle qui retarde de cinq secondes ne la donne que tous les 22 ans.

Placez-les au sommet de l'État, ils vous prendront la montre pour vous faire croire qu'ils donneront l'heure à ceux qui ne l'ont pas. Mettez-les au pouvoir, ils décréteront le communisme libéral : pour vous saisir la montre et vous faire payer l'heure.

Il y avait aussi des veillées d'exception : celles des morts duraient toute la nuit. L'ensemble du village se retrouvait rassemblé autour du défunt pour soute-

nir la famille. La plus importante paraissait être le soir de Noël après la messe de minuit ; le temps était consacré à l'initiation des cinq prières destinées à divers usages et dont l'apprentissage ne pouvait se faire que ce jour de l'année.

*L'ochju* qui était censé chasser le mauvais sort

La prière contre les coups de soleil

La prière pour retrouver les objets perdus

La prière contre les brûlures

La prière contre les vers... Celle-là, je ne l'ai jamais reçue, ça doit être pour ça que je continue à en faire...

Parlant de prière, je citerai une anecdote. En 1918 l'abbé Stanti, curé de Monticello, avait porté en procession Saint Roch à toutes les limites de la commune pour lui demander de protéger la population contre la grippe espagnole. Alors qu'aux villages voisins c'était l'hécatombe, à Monticello, il n'y a pas eu un mort...

C'est une évidence ! Faut-il voir là l'action antivirale de l'eau bénite?... ou des agents secrets de la douane lepéniste rejetant hors des frontières tout contingent étranger de contamination?... Toujours est-il que le résultat est sans contestation...

Les veillées parlaient aussi des précautions à prendre en montagne. En premier lieu c'est par beau temps qu'il fallait mettre à l'abri, dans d'éventuels refuges, du bois sec et des brindilles pour pouvoir se réchauffer et sécher ses vêtements par temps de pluie. Dans le sillonnement des versants l'âne apparaissait comme le meilleur guide. Lui laisser ouvrir la voie, c'était avoir « la route sinueuse mais la pente nulle ». Dans le tracé technocratique il vous sera dit : « La route est droite mais la pente est raide ! ».

Il faut être dopé pour en voir le bout, avoir beaucoup de pot pour passer la ligne d'arrivée, prendre un pot belge au départ et avoir la chance de ne pas laisser sa peau en cours de route.

C'est aussi la chaleur de l'âtre qui a fait naître et grandir les plus grands conteurs de l'île qui se sont formés aux récits de « *fole* » (histoires inventées) et de *stalbatoghji* (histoires vécues). Ces narrateurs parvenus au sommet de leur art avaient la totale maîtrise

du joyau de notre langue, le passé simple : il ajoute à l'action des scintillements particuliers de la conjugaison du verbe, manié avec dextérité et compétence, afin de produire des effets toujours renouvelés.

Exemples : *mi truvaiu* ; *mi truveste*, *ci truvaimu*, pour trouver. *Fecemu u pane* : nous fîmes le pain. *Currai*, *curasti*, *curamu*, *currestimu* pour courir. Les artistes du conte ne mettaient jamais un mot ni avant ni à la place de l'autre, ils les égrenaient, au rythme adapté du morceau choisi, savaient retenir leur souffle, pour laisser souffler la compréhension des autres. Ainsi l'histoire avançait en laissant au silence le temps de l'interprétation jusqu'à sa chute indétectable au final de rêve et de l'inattendu.

Paradoxalement on y parlait aussi d'économie par des références (capitales) : c'est le cas de le dire, et qui n'ont jamais été d'actualité comme aujourd'hui : « *un ci vole mai a fà u passu piu grande che l'infurcatorghja* » (il ne faut jamais faire le pas plus grand que l'enfourchure des jambes).

« *Un ci vole mai a manghjà u vitellu in corpu a a vacca* » (il ne faut jamais manger le veau dans le ventre de la vache).

Nous ne sommes plus qu'un troupeau de vaches suralimentées obéissant à une politique on ne peut plus vache, qui n'a jamais su prendre le taureau par les cornes, qui nous pousse à manger le veau dans le ventre de la vache et nous pousse à un endettement débile pour laisser à l'avenir de notre jeunesse un seul privilège : celui des hypothèques. L'ancien gouverneur de la Banque de France, nouveau Président de la Banque Européenne n'a-t-il pas un nom prédestiné à l'emploi il s'appelle : « Trichet ».

Si vous aviez été nourri à l'école des veillées avec son sens critique et celui de la dérision vous auriez disposé de l'arme absolument nécessaire à renverser servitude et silence et allégeance. L'art critique n'est pas facile... J'y suis toujours abonné même si l'abonnement est devenu prohibitif et si je l'ai payé très cher. Sans le bon sens critique règne le sens cynique qui, ici, nique, comme partout ailleurs.

## De l'ethnologie à la littérature : le mazzeru et la création littéraire

*Ghjuvan Luigi MORACCHINI*

Il sera question ici de mazzeru, de rêves de chasse, d'âmes errantes, de double et de littérature, et bien sûr un peu d'ethnologie, mais très peu car je ne me placerai pas sur le terrain (d'investigation et non pas de chasse) de Georges Ravis-Giordani qui intervient plus tard dans l'après midi pour apporter les éclairages scientifiques avec les qualités qu'on lui connaît. Mon domaine est celui de la création littéraire et je m'y cantonnerai donc.

Je ne sais si je dois me féliciter ou me plaindre de voir mon intervention placée à cette heure plus propice à la sieste qu'au travail ! J'ai certes une excuse commode pour mes piètres talents de conférencier. La chaleur et l'horaire de mon intervention seront la cause d'un assoupissement partiel voire général de l'assistance. Mon ego a ainsi un confortable filet de sécurité... Mais tout bien considéré, je suis pris dans un sacré filet ! Faire une conférence sur les mazzeri, en la faisant à une heure propice à la sieste, c'est une aventure des plus risquées car chacun sait ou le découvrira ici que le mazzeru chasse en rêves ! J'y vois un encouragement à me dépasser, à captiver votre attention, un peu comme si ma vie en dépendait, et à faire ainsi un clin d'œil à Shéhérazade qui a su répondre mieux que moi à l'injonction, si tu ne m'intéresses plus, je te tue !!!

Avant de rentrer dans la question, et comme je suis le premier à intervenir dans ce colloque, je crois utile de préciser ce qu'est un mazzeru pour tous ceux qui ne sont pas encore initiés aux aspects magico-religieux de la culture corse.

N'ayant pas le bonheur d'en connaître moi-même, ne disposant pas d'un *spécimen* à vous montrer, je m'en remettrai donc aux publications dans le domaine et je reprendrai volontiers, que les spécialistes m'excusent si cette définition est trop imprécise, une définition donnée par Roccu Multedo, un honnête homme, poète à ses heures et ancien fonc-

tionnaire de la Justice qui, parallèlement à Dorothy Carrington une lady anglaise tombée amoureuse de la Corse, a contribué à faire connaître le mazzerisme par ses publications et ses conférences. Roccu Multedo écrit donc « *le mazzeru est un homme comme vous et moi qui fait des rêves de chasse. Il se poste, en esprit, au gué d'un ruisseau. Il abat la première bête sauvage qui vient à passer et qui est l'esprit d'un être humain. Après l'avoir tuée, il retourne la bête sur le dos. Il s'aperçoit, alors, que le museau de l'animal est devenu le visage d'une personne de sa connaissance qui va mourir. Cette personne vivra trois jours au minimum ou un nombre impair de jour, et un an au maximum. En effet, la bête tuée représentait son âme : c'est pourquoi privé d'âme, son corps ne tardera pas à dépérir* ».

Voilà donc brossé à grands traits le *portrait-robot* du mazzeru : un individu quelconque ayant une activité onirique involontaire et qui fait une chasse à l'âme errante qui a pris une forme animale.

Ce *portrait-robot* que je qualifierai, avec beaucoup de guillemets, d'« ethnologique », il faut le garder en mémoire dans la chasse à l'image littéraire du mazzeru que je vous propose en ce début d'après-midi.

Je suis sûr que vous pressentez déjà les ressorts de la création : le mazzeru, personnage frappé par un destin qui l'accable, personnage lui-même instrument du destin. On imagine déjà le caractère dramatique, tragique, romantique voire fantastique des textes consacrés au mazzeru. Mais j'anticipe un peu trop sur la suite de mon travail car je voudrais attirer votre attention sur le caractère incomplet de cette définition de Roccu Multedo et il faudrait y ajouter selon moi trois bémols :

- « *Un homme comme vous et moi* » dit-il, mais le mazzeru peut être une femme que l'on appelle alors mazzeru. La mazzeru est aussi légitime que le mazzeru, mais elle est dit-on plus enragée que les hommes.
- le mazzeru ou la mazzeru peut recevoir d'autres noms, selon Multedo et Carrington, lanceru, culpadori, acciacatori, ammazzatori, culpamorti, nottambuli etc. selon les régions...
- la définition insiste sur l'aspect onirique de la chasse. C'est communément admis même si les publications de Carrington mettent en évidence des divergences, voire des contradic-

tions sur la place du rêve, des rêves de chasse et de prémonitions avec le modèle archétypal. Carrington qui est la première à affirmer l'activité onirique présente une mazzeru qui lui déclare « *Il m'arrive encore de sortir la nuit, d'aller là-bas (...) je m'y écorche la peau et y déchire mes habits [le besoin de chasser] est plus fort que moi...* » On voit bien là qu'il n'y a rien d'onirique dans ce récit de vie. Cette mazzeru sort la nuit... ce n'est pas son double. On pourra trouver des récits ou des témoignages dans lequel le mazzeru « sent » les choses, c'est-à-dire qu'il les pressent. Il n'y a pas de rêve de chasse, et s'il y a rêve, il est prémonitoire. Multedo qui est toujours prompt à travailler par analogie fait le parallèle avec le chamanisme. Mais laissons cela de côté.

Donc, un modèle archétypal, prééminent et des variations dans une figure qui n'est pas unique, commune à toute la Corse. On a une sorte de continuum qui va de l'individu qui pressent et prévoit ou qui sent ou qui voit – à l'individu qui fait des rêves – pas forcément de chasse d'ailleurs – à l'individu qui chasse physiquement la nuit.

J'admets que cette variation n'est pas commode pour qui veut décrire rapidement la Corse et un rapide examen des guides touristiques montrerait que c'est toujours la première définition de Multedo que l'on retrouve. On arrive parfois à des contresens et je ne résiste pas au plaisir de vous livrer un extrait d'un de ces papiers touristiques sur la Corse rédigé après une rencontre avec Jean-Claude Rogliano : « *Je suis retourné à la source durant la nuit mais, chose étrange, les animaux en Corse ne m'apparaissent plus de la même façon. J'ai trouvé quelques ressemblances entre mon sanglier ronfleur et un villageois rencontré plus tôt. Les deux ânes ont aussi quelques similitudes avec des locaux... Quant aux chèvres, moutons et autres bovidés de passage, je n'ose plus les regarder dans les yeux... Un châtaignier a craqué. Avais-je peur ? Certainement. Le berger des âmes ne pouvait plus être bien loin.* »

Il y a de la dérision dans ces propos, le souci de faire un bon mot aussi, mais il y a aussi matière à contresens, à réinventions, à détournement, et qui sait à création de mythes ; celui de la projection dans l'animal de caractéristiques anthromorphiques ? C'est là un autre mythe, mais ce n'est pas le nôtre.



**Image protéiforme** donc, malgré des simplifications abusives, des réductions simplificatrices faites par Carrington ou Multedo eux-mêmes mais dans les variations autour d'un modèle, il y a des aspects fondamentaux que je vais citer.

Selon la croyance populaire, les mazzeri sont mal baptisés. Ils sont dits irresponsables de leurs actes oniriques. Craints et parfois haïs, ils sont des instruments de la fatalité, souvent présentés comme accablés par leur destin ; ils ne choisissent pas leur victime et ne peuvent pas mettre leur pouvoir au service d'une vengeance. Ils utilisent tout l'attirail possible des armes, mazza... (d'où viendrait leur nom dit-on) fusils, couteaux, pierre, jusqu'au sarment de vigne... ce qui a le mérite d'être fair-play ou très sportif comme chasse... Vous conviendrez que face à un sarment de vigne le sanglier a toutes ses chances... Mais évidemment, tout se passe en rêve !

Cette définition et ses limites étant posées, je peux donc décerner, à ceux qui ne l'avaient pas encore, le premier degré de mazzerologie et rentrer plus directement dans mon propos, celui de la présence du mazzeru dans la littérature.

Revenons sur la question : « *De l'ethnologie à la littérature : le mazzeru et la création littéraire* ». Vous avez bien compris que mon propos n'est pas d'aborder les aspects traditionnels, symboliques du mazzeru en tant que mythe, c'est-à-dire expliquant une vision du rapport entre les hommes et le surnaturel. Je vais plutôt essayer de montrer qu'un mythe s'est construit, et curieusement, à une époque très récente !

Je ne sais pas si les observateurs des publications littéraires sont frappés comme moi du succès rencontré depuis une trentaine d'années par le mazzeru. La littérature corse est traversée par un courant qui exploite la veine « *mazzerique* ». Vous me direz que cette littérature on la qualifie volontiers de passéiste ou de nostalgique, qu'il n'est donc pas étonnant qu'elle s'appuie sur des croyances ancestrales ! Je vous répondrai que l'on voit paraître des romans en français et même des bandes dessinées comme « *le chasseur d'éclaircies nocturnes* » !

Vous objecterez peut-être qu'il s'agit d'éditions régionales ou de publications à compte d'auteur ! Mais quand Gallimard publie un roman dont le personnage principal « *chasse de nuit* », on voit bien le chemin qui a été parcouru pour passer du populaire au livresque, de l'ethnologie au littéraire.

Mon propos va donc s'articuler autour de trois questions :

- 1 – Quand apparaît le mazzeru dans la littérature ou comment son image littéraire se construit-elle et évolue-t-elle ?
- 2 – À quoi sert-il ? Quelle est sa fonction dans les discours contemporains ?
- 3 – Quelle est son image dans la littérature ?

Alors quand apparaît-il ?

C'est ma première question.

Je vais répondre à cette question en ayant la préoccupation de m'acheminer vers la deuxième : À quoi sert-il ? Quelle est sa fonction dans le discours contemporain ? Je vais faire un détour assez important, mais voyez cette première partie comme le premier étage d'une fusée. Il est plus imposant que le dernier étage mais c'est lui qui le met en orbite.

Dans ce détour, je dois d'abord dire que l'absence du mazzeru dans la littérature est aussi importante pour moi que sa présence. Or, s'interroger sur l'absence et la présence du mazzeru dans la littérature, c'est s'interroger sur le contexte culturel, social ou politique qui le voit apparaître.

Bien, mais venons-en au fait !

Premier constat qui vous paraîtra peut-être saugrenu ou iconoclaste - dites-vous qu'il a vocation à garder éveillé - c'est l'absence du mazzeru dans toute la littérature avant le XX<sup>e</sup> siècle ! On me dira : « rien d'étrange dans ce constat, si l'on considère que la Corse n'a pas de littérature et que les écrivains extérieurs n'avaient pas à se préoccuper des croyances magiques des Corses ! » Pourtant je maintiens ma position et je vais essayer de l'étayer devant vous.

Lorsque l'on est raisonnablement lettré, comme tout le monde dans cette salle, c'est-à-dire lorsqu'on a des notions d'histoire littéraire, que l'on identifie quelques genres littéraires - que l'on sait donc distinguer les genres fantastiques, romantique ou dramatique - quand on y rattache quelques écrivains célèbres, quand on n'ignore pas que ces écrivains ont visité la Corse et écrit sur elle, l'absence ou la quasi-absence - j'y reviendrai - dans les productions littéraires de ces écrivains de toute référence au folklore magico-religieux est surprenante

Qu'on ne se méprenne pas, je ne déplore pas cette absence. Je pense qu'elle a une signification très



importante pour nous aujourd'hui qui nous intéressons aux mythes. Mais certains pourraient me dire, on est en plein rêve ! Pourquoi aurait-il fallu que Maupassant ou Dumas parlent du mazzeru ! Quelle idée !

Je le conçois, mais je vais donc tenter de m'expliquer en rappelant quelques petites choses qui à mes yeux sont essentielles :

- la première est que la Corse, au XIX<sup>e</sup> siècle et donc après Napoléon est l'objet d'un grand intérêt. De nombreux écrivains, pas des moindres, répondent à la fois à l'appel du voyage, au goût d'une partie du siècle pour l'exotisme et au mythe napoléonien. Ils visitent la Corse. Balzac, Dumas, Flaubert, Maupassant, Daudet, Mérimée font le voyage et publient des nouvelles, des romans, des articles, des souvenirs qui mettent en scène la Corse.
- la deuxième, c'est l'attrait du XIX<sup>e</sup> pour le genre fantastique, pour l'exotisme, - je l'ai déjà dit - pour le romantisme, le naturalisme. Et qu'écrivit un maître du genre fantastique comme Maupassant ? Qu'écrivit un fin lettré comme Mérimée ? J'y viens.

Un petit tour d'horizon des pages écrites par ces écrivains du XIX<sup>e</sup> siècle met en évidence trois types de textes :

- de superbes descriptions de la Corse, un peu à la manière des guides touristiques. On insiste sur la beauté des paysages, sur l'inconfort des lieux et sur l'hospitalité qui supplée l'absence d'infrastructures touristiques comme on dirait aujourd'hui. On loge donc chez l'habitant qui (dit-on) s'offusquerait qu'on le rétribuât.
- des descriptions des mœurs comme on disait à l'époque - avec des tableaux pas toujours flatteurs des Corses - suspects pour Flaubert de ne rien faire d'autres de l'année que descendre à la plaine au printemps pour l'ensemencer et y revenir à l'automne pour la moissonner ou « *velus jusqu'aux yeux* » comme le dit Maupassant à propos d'un des personnages très secondaire de *Une vie*
- des histoires de vendetta, à foison, les histoires de vendetta !

Dans ce contexte littéraire, celui de l'exotisme et du fantastique, que Daudet n'ait pas parlé des aspects magico-religieux de la culture corse, passe encore ! Il

ne s'est apparemment pas trop éloigné d'Ajaccio ! Il n'aimait pas la polenta dit-on et il n'a pas couru le risque d'en consommer trop en visitant l'intérieur ! Mais Dumas, qui sillonne en 1843 le sud de la Corse, cette terre du mazzerisme selon Dorothy Carrington, Dumas qui écrit les *Frères corses* en 1844, encore une histoire de vendetta, n'est en rien interpellé par un folklore que l'on pouvait imaginer plus présent qu'aujourd'hui. Et on ne trouve trace de ces croyances dans ses écrits. Bon, passons ! Admettons qu'il n'en avait pas le goût ! Et Maupassant ? Le génie français de la nouvelle fantastique, l'écrivain de talent qui joue avec le thème du double, thème d'ailleurs commun avec les romantiques, Maupassant ne voit rien de ces chasses oniriques, de ces doubles qui envahissent le maquis près des ruisseaux quand s'ouvre la porte des rêves, lui qui écrit en jouant sur le pouvoir maléfique de la nuit et de l'eau, sur les apparitions, les hallucinations ! Qui met en scène son propre double ! S'il n'avait rien écrit sur la Corse, passe encore ! mais il est parfois allé très loin pour trouver l'inspiration. N'a-t-il pas inventé une abracadabrante histoire de vendetta à base de boudin acheté chez « *le charcutier de Bonifacio* » !

Mais, vous savez qu'il écrit aussi des articles. Ainsi fait-il une chronique sur les mœurs politiques du conseil général de la Corse. Il rend compte aussi de sa visite au couvent de Corbara. Est-il frappé par le caractère sombre de la Corse ? Pas vraiment, puisqu'il y situe le seul moment heureux, la lune de miel des personnages de son roman *Une vie*, et singulièrement l'effet aphrodisiaque de certains paysages corses sur Jeanne, l'héroïne. Pour la fin de la conférence, je tiens à la disposition des personnes intéressées l'itinéraire qui provoque un tel effet chez les dames. Pour les timides ou les pressés, je leur dis déjà que c'est au chapitre V du livre ! Fermons cette parenthèse.

Maupassant écrit un papier sur les bandits Bellacoscia, il décrit les mœurs « *sauvagement naturels* » dans *Une histoire corse*, il les reprend dans *Une vie*. Il les situe dans la région d'Evisa, encore un haut lieu du mazzerisme selon Multedo et Carrington... Il cède au genre fantastique en écrivant *La main* une nouvelle plus inquiétante, moins convenue, sans explication finale, dont le narrateur, un juge qui a été en poste à Ajaccio, ne peut donner d'explication à un meurtre et cette absence d'explication est d'ailleurs la chute de la nouvelle. Alors, comment croire que nos mazzeri, stregghi, nimozzi aient échappé à Maupassant, un auteur profondément intéressé par le surnaturel ? À l'occasion de la mort de Tourgueniev, n'écrit-il pas :

« Lentement, depuis vingt ans, le surnaturel est sorti de nos âmes. Il s'est évaporé comme s'évapore un parfum quand la bouteille est débouchée. (...) C'est fini.

Nos petits-enfants s'étonneront des croyances naïves de leurs pères à des choses si ridicules et si invraisemblables. Ils ne sauront jamais ce qu'était autrefois, la nuit, la peur du mystérieux, la peur du surnaturel. C'est à peine si quelques centaines d'hommes s'acharnent encore à croire aux visites des esprits, aux influences de certains êtres ou de certaines choses, au somnambulisme lucide, à tout le charlatanisme des spirites. C'est fini. (...) Dans vingt ans, la peur de l'irréel n'existera plus même dans le peuple des champs. »

Alors, cécité de Dumas, cécité de Maupassant, cécité de Daudet ? Et Mérimée alors ? Aussi aveugle que les autres ?

Je viens volontiers à Mérimée. À la fois parce que l'on est souvent injuste à son égard en Corse - on lui impute volontiers l'invention de la vendetta et du voceru - et on le mésestime parce que l'on a le sentiment qu'il nous a accablés par des clichés sur l'honneur et le devoir. Je rappellerai que bien des années avant lui, dans les années 1790, un jeune corse désœuvré qui n'était pas encore Napoléon écrivait : « Je quitterai mes gens pour voler au secours de mon infortuné père que je trouvais nageant dans son sang. Il n'eut que la force de me dire : « Mon fils, venge-moi. C'est la première loi de la nature. Meurs comme moi, n'importe, mais ne reconnais jamais les Français pour maîtres » et que Balzac publiait en 1830, donc avant *Colomba*, *Une vendetta*. Qui s'en souvient d'ailleurs ?

Je crois aussi, voyez-y plus qu'une boutade, que Mérimée devrait être remercié pour avoir inspiré une autre *Colomba* à Jérôme Ferrari auteur d'un recueil publié aux Éditions Albiana et intitulé « *Variété de la mort* » Il y montre que l'on ne peut pas vivre aujourd'hui avec des codes littéraires d'il y a deux siècles.

Bon, je reviens à Mérimée. Que sait-on de lui ?

D'abord, et à la différence des autres, Mérimée ne se laisse pas obnubiler par la beauté des paysages et a une approche humaine de la Corse. Ainsi écrit-il dans une lettre datée de Bastia : « c'est la pure nature qui m'a plu surtout. [...] Je ne parle pas des vallées, ni des montagnes, ni des sites tous les mêmes et conséquemment horriblement monotones [...], mais je parle de la pure nature de l'HOMME. Ce mammifère est

vraiment fort curieux ici et je ne me lasse pas de me faire conter des histoires de vendettes ».

Vous me direz, certes il s'intéresse à l'homme, mais le voilà complètement parasité par la vendetta de sorte qu'il ne pouvait rien entendre d'autre et surtout rien sur le mazzeru !

Cela me semble un peu court comme explication pour un écrivain comme Mérimée qui a la particularité de s'intéresser à tout, l'archéologie, l'histoire ancienne et moderne, les langues, la littérature, la linguistique, les mythes et les légendes etc. et dont le goût du détail fait qu'il se documente méthodiquement avant d'écrire une nouvelle.

Alors, passons sur Matéo Falcone écrit dix ans avant son voyage en Corse et pour lequel il s'est documenté à partir des publications existant sur la Corse, mais *Colomba*, il l'a écrit après un voyage en Corse, après une documentation fort rigoureuse et le souci du détail et la sobriété du style.

Alors l'auteur de la *Venus d'Ille* - une histoire fantastique dans laquelle une statue jette son dévolu sur un jeune marié - de plusieurs nouvelles qui ont pour thème privilégié le glissement de l'humain vers l'animal - comme le comte Szémioth, dans *Lokis*, comte qui finit par se métamorphoser en ours - qui s'est inventé un double pour rédiger *La Guzla* ou le *Théâtre de Clara Gazul* et dont l'intérêt pour la littérature fantastique n'a jamais faibli : mauvais œil, vampirisme, statues et tableaux qui s'animent, maisons hantées, diableries de toutes sortes, le matériel du fantastique est partout présent dans son œuvre, cet auteur ne voit rien d'autre en Corse que des histoires de vengeance ! Il ne voit rien des superstitions, des mythes, des légendes, du folklore, peu importe comment on le dénomme !

Mérimée possède un sens aigu des mythes et des légendes ; il se passionne pour la recherche de leur origine, il affirme l'existence d'un « *fonds commun des traditions* » dans lequel les races humaines auraient largement puisé. Oui, mais pas en Corse !

Il est un grand lecteur d'Hoffmann, de Gogol et de Pouchkine, il théorise les conditions d'un bon récit fantastique en faisant preuve d'une sensibilité qui nous est proche : le vampire et le mauvais œil chez Mérimée

sont porteurs de sentiments positifs. Comme le mazzeru dans nos croyances, ni l'un ni l'autre ne sont fondamentalement méchants chez Mérimée. Les vampires agissent souvent par amour ou pour protéger ceux qui leur sont chers ("La Belle Sophie") et le mauvais œil, tout en donnant la mort, voit la vérité par-delà les apparences (Colomba).

Ni l'un ni l'autre ne sont libres, ils subissent comme une fatalité la malédiction qui les sépare du reste du monde et à laquelle ils ne peuvent se soustraire, comme notre mazzeru !

Et, cet auteur averti qui dit quelques jours avant sa mort « *J'ai toute ma vie cherché à être dégagé des préjugés, à être citoyen du monde avant d'être français* », n'aurait rien vu, ni rien entendu qu'il n'aurait eu envie de reprendre !

C'est pour moi, très surprenant car l'œuvre de Mérimée se caractérise par le sentiment de la perte – il est Inspecteur des monuments historiques faut-il le rappeler ? – et il veille à sauvegarder des traditions parce qu'il est convaincu que le temps nivelle tout sur son passage, que les langues se meurent, que les rites s'oublient peu à peu. Il attacherait donc de l'importance aux superstitions comme partie émergée des croyances partout où il passe, sauf en Corse. Mais retournons à ses écrits et à ses notes de voyage en Corse ! Que dit-il de la Corse et des Corses ? À propos des superstitions, « *il n'y a point de gens moins superstitieux que les Corses* » (...) *Le peu de superstitions populaires qui sont venues à ma connaissance m'ont paru conservées plutôt par respect pour leur antiquité que parce qu'on y attache encore quelques croyances* » in *Notes d'un voyage en Corse*.

Pas de mazzeru donc ! Il présente les croyances et particulièrement l'annochiatura, le pouvoir de jeter le mauvais œil. N'a-t-il rien perçu ? Je n'en suis pas sûr quand on lit la fin de sa note. Qu'écrit-il ? Je cite : « *on brûle ou on assassine en France deux sorciers, bon an mal an, et (..) en Corse on leur laisse pratiquer leur magie à leurs risques et périls dans l'autre monde seulement* ».

J'insiste sur la dernière partie de la phrase : *on leur laisse pratiquer leur magie à leurs risques et périls dans l'autre monde seulement* ». J'y vois une invitation à relire Colomba autrement que comme un drame romantique. On y repère assez facilement des éléments que Mérimée a recueillis dans son voyage en Corse et qui vont plus loin que la recherche de la couleur locale. On voit Mérimée faire œuvre didactique comme lors-

qu'il renvoie en note de bas de page des explications comme les variations régionales de la dénomination du voceru. On le voit sensible aussi à la récupération d'expressions qu'il met dans la bouche de ses personnages... Il n'y a pas qu'une préoccupation narrative chez Mérimée, il y a aussi une préoccupation de sauvegarde qui rappelle l'ethnographie. Relisons, à l'éclairage de ce qui vient d'être dit, et donc en oubliant le drame romantique, la fin et le début de Colomba. Cette phrase qui conclut le roman, dite par une fermière italienne : « *Tu vois bien cette demoiselle si jolie, dit-elle à sa fille, eh bien, je suis sûre qu'elle a le mauvais œil.* »

Il faut comprendre, elle a le pouvoir d'annochiatura. Cette affirmation qui clôt le livre n'a aucune fonction dans la narration, elle n'apporte rien à la vendetta. Est-ce là, pour faire couleur locale ? Pas vraiment, la locutrice est italienne, la scène se passe en Italie. Avec le pouvoir de l'annochiatura, Mérimée attribue aussi, à Colomba, mais implicitement cette fois-ci, le don de double vue. On s'en souvient le vieux Barricini l'accuse. Je cite : « *Cette feuille... que j'avais brûlée... comment as-tu fait pour la lire ? Mais pourquoi tous les deux ?.. Orlanduccio, tu n'as rien pu lire contre lui... Il fallait m'en laisser un... un seul... Orlanduccio... tu n'as pas lu son nom...* »

Ce don de double vue n'est encore une fois aucunement utile à l'histoire et si l'on peut y voir un subterfuge de l'auteur pour révéler le nom de l'assassin, tout lecteur de Colomba sait qu'il ne s'agit pas là du ressort de l'histoire ! Alors, pas de mazzeru, pas de sorcier en Corse à cette époque-là ? Certes Mérimée fait dire à un de ses personnages : « *Je suis un peu sorcière, et je sais ce que pensent les gens que j'ai vus deux fois.* » mais il s'agit de Miss Lydia Nevil.

Sachant qui est Mérimée, il est frappant qu'il n'ait rien vu ou qu'il n'ait rien eu envie de glisser dans son roman ! Cécité surprenante pour qui se souvient du motif de la venue en Corse ? Vous vous en souvenez tous, j'en suis sûr ! Non ? Je vais vous rafraîchir la mémoire en vous lisant un extrait de la première page : « *Au dessert, les deux hommes, restés seuls avec des bouteilles de vin de Bordeaux, parlèrent chasse, et le colonel apprit qu'il n'y a pas de pays où elle soit plus belle qu'en Corse, plus variée, plus abondante. « On y voit force sangliers, disait le capitaine Ellis, et il faut apprendre à les distinguer des cochons domestiques qui leur ressemblent d'une manière étonnante ; car, en tuant des cochons, l'on se fait une mauvaise*



*affaire avec leurs gardiens. Ils sortent d'un taillis qu'ils nomment maquis, armés jusqu'aux dents, se font payer leurs bêtes et se moquent de vous. Vous avez encore le mouflon, fort étrange animal qu'on ne trouve pas ailleurs, fameux gibier, mais difficile. Cerfs, daims, faisans, perdreaux, jamais on ne pourrait nombrer toutes les espèces de gibier qui fourmillent en Corse. Si vous aimez à tirer, allez en Corse, colonel; là, comme disait un de mes hôtes, vous pourrez tirer sur tous les gibiers possibles, depuis la grive jusqu'à l'homme. »*

Et à peine quelques paragraphes plus loin, un authentique rêve du Colonel Nevil: « *De son côté, le colonel rêva qu'il tuait un mouflon et que le propriétaire lui en faisait payer le prix, à quoi il consentait volontiers, car c'était un animal très curieux qui ressemblait à un sanglier, avec des cornes de cerf et une queue de faisan. »*

Ce sont des rêves de chasse ! De véritables rêves de chasse. Le matériau est là, les situations sont présentes et Mérimée ne les connecte aucunement à des croyances que l'on peut croire plus vivantes qu'aujourd'hui !

Pour toutes ces raisons, j'en viens à douter de la présence du mazzeru, de ses rêves et de ses chasses dans les discours de la première moitié XIXe siècle ! Si le mazzeru tel qu'on le connaît existe à l'époque, il est bien caché à l'étranger car j'espère vous avoir convaincu que Mérimée au moins aurait, d'une manière ou d'une autre, parlé de ce folklore original, lui que l'on taxe souvent de la recherche de l'exotisme et du cliché.

L'absence du mazzeru dans la littérature de cette époque ne peut donc s'expliquer ni par l'absence d'écrivain, ni par l'absence d'informateur, ni par une absence d'intérêt pour les superstitions, ni par absence de goût pour l'exotisme. Non, je pense que ce mazzeru est absent parce qu'il n'a pas dans ce siècle de signification particulière. Il n'a pas de sens et on n'en parle pas. Et s'il a un sens, cela ne va pas plus loin que le pouvoir de voir au-delà des apparences ou de jeter le mauvais œil et d'agir, librement, dans l'autre monde !

Alors quand commence-t-on à en parler sous la forme construite d'aujourd'hui ? Un sondage facile à faire : feuilletons ensemble – mentalement – l'anthologie des écrivains corses de Hyacinthe Yvia Croce, publiée en 1930 et 1931. Vous constatez alors qu'on

n'y trouve aucun texte qui parle du mazzeru ! Pour une croyance ancestrale, une religion qui remonterait au mégalithique, pour ce qui traduit une vision du monde originale et identitaire, c'est assez pauvre comme bilan !

1930, si l'on en croit Multedo et Carrington, c'est l'année où l'on voit apparaître le mazzeru ! Mais rien n'est moins sûr comme on va le voir !

Dans sa conférence de 1975, Roccu Multedo rapporte la description d'un mazzeru faite en 1930 par un « grand écrivain corse. » dit-il. Il s'agissait de Michel Lorenzi de Bradi. Je reprends le passage cité par Roccu Multedo comme étant une description du mazzeru : « *Non, non, je ne suis pas responsable, je ne suis qu'un instrument... Une force que je tiens d'une puissance surhumaine, quoi qu'on dise, me pousse dehors par tous les temps, m'aiguillonne, me fait prendre le chemin des spectacles lugubres auxquels je dois assister. Je ne suis qu'un pauvre hère accablé par un don ténébreux. Le lendemain de mes excursions nocturnes, je souffre plus que je ne puis le dire. On ne m'aime pas. On me déteste, on me hait... Ai-je demandé à naître ainsi ?*

*Non... Quand je suis rentré, ce soir, dans ma chaumière, harassé, après toute une journée de dur labeur, avais-je l'idée d'errer par cette horrible nuit?... je ne demandais qu'à me reposer dans la chaleur du foyer. Hélas ! la force diabolique me guettait. "*

*"Lève-toi et marche" ! commanda-t-elle. Et je dus obéir... "Où vas-tu ? "me dit ma femme. "Je ne sais". Et, dehors, dans la nuit tumultueuse, l'inconnu me saisit, me conduit. Je suis sa chose. Mais puis-je résister?... Je vais dans la plaine. Je ne sens plus ma fatigue de la journée. Mes pas font floc, floc ! dans l'eau. Des herbes hautes enlacent mes jambes, des bêtes fuient à mon approche... La pluie ne cesse de tomber sur mes épaules. Je voudrais bien m'en retourner ; mais je ne puis. Allons, va ! va, toujours. Et j'en arrive à souhaiter de me casser une jambe. Mais quel fil me mène prudemment, quel œil perçant, sûr, voit pour moi?... Me voici loin de la plaine, sur la route. Elle est déserte et ses ornières sont pleines d'eau. De la boue rejaillit sur mes mains, sur mon visage. La rivière roule ses eaux grondantes. On dirait qu'elle psalmodie par moments. Et je vais, je vais toujours, inexorablement possédé "*

Vous conviendrez avec moi que cet extrait tiré du texte intitulé « Le Sorcier » n'est en rien typique

du mazzeru et en tout cas pas du portrait fait par Multedo et par Carrington.

Pas de chasse nocturne, pas de rêves de chasse, pas de dédoublement, une plaine qui pourrait être la Beauce ou la Normandie, une chaumière comme habitation et un sorcier poussé par une force surhumaine, possédé, qui erre sans mazza, sans sarment de vigne, sans arme même, comme un vulgaire sorcier de série B. Je m'interroge ! Et je remonte à la source en me procurant l'édition originale de ce texte ! Et je me documente sur Lorenzi de Bradi ! Et je me dis : pouvait-il y avoir quelque chose de typique chez cet écrivain qui a été directeur littéraire de Paris Journal, rédacteur en chef de la Chronique de Paris, collaborateur du Figaro, des journaux Le Gaulois ou Le Gil Blas qui publièrent aussi Maupassant. D'ailleurs son recueil *Veillées Corses* comprend dans sa deuxième partie une nouvelle assez longue intitulée Santa Lucia. Les spécialistes de Maupassant auront déjà tressailli. Santa Lucia, Sainte Lucie n'est ce pas le nom du bandit de la nouvelle *Un bandit corse* publiée par Maupassant dans le Gil Blas du 25 mai 1882.

Dans ces conditions, tout écrit de Lorenzi de Bradi est suspect de contamination, de recyclage de récits, d'imitation. C'est dommage, mais l'image du mazzeru de 1930 est peut-être brouillée par une littérature extérieure à la Corse ! D'ailleurs, poursuivant mes recherches, j'en suis venu à lire une autre conférence de Multedo prononcée celle-là en 1981 dans laquelle, il reconnaît que De Bradi n'a jamais utilisé le mot mazzeru ! Et pour Carrington qui date aussi de 1930 une autre apparition du mazzeru dans ce qui n'est pas de la littérature. À la même époque de Lorenzi de Bradi, l'abbé Casanova écrit une *Histoire de l'Eglise de Corse*. Je n'ai pu disposer de cet ouvrage, mais si l'on se réfère à ce qu'en dit Dorothy Carrington, le mazzeru est dans cet ouvrage « *le prêtre du diable qui se mettait en embuscade le soir près des cours d'eau pour tuer quiconque passait à proximité* ». Pour Dorothy Carrington, je cite : « *l'abbé Casanova semble ne pas avoir compris que les mazzeri agissent en rêve et tuent symboliquement. Pour lui, c'était simplement des sorciers* ».

Nous sommes quand même, dans une perspective étonnante ! Le mazzeru de Lorenzi de Bradi paraît suspect à tout lecteur moyen, celui de l'abbé Casanova, un prêtre qui est censé baigner dans la culture corse est réfuté par une spécialiste en mazzerisme ! Mais Multedo, toujours lui ne va-t-il pas reconnaître dans sa conférence de 1981 que ni l'abbé Casanova ni Lorenzi de Bradi n'emploient le nom de mazzeru ?

Je vois poindre des inquiétudes. Pour une institution aussi ancienne que le mazzeru qui d'après nos guides touristiques remonte au mégalithique – je plaisante – on ne trouve pas trace du mazzeru au XIX<sup>e</sup> siècle et pas de mazzeru en 1930 !

Rien d'ailleurs avant 1957, année où laquelle D. Carrington et Pierre Lamotte publient une étude dans une revue d'une société savante Corse. Puis, 1971 voit paraître la version anglaise de Corse, *Île de Granit*, 1980, sa version française. Mais rien encore dans la littérature !

L'ethnologie précède la littérature, comme le laissait pressentir la question qui est le thème de cette conférence. De l'ethnologie à la littérature disais-je ! Ce n'est pas innocent... Alors quand voit-on apparaître le mazzeru, sous son nom, et pour la première fois dans la littérature ?

C'est en 1973 que paraît l'anthologie des écrivains corses de Mathieu Ceccaldi. Elle comprend un texte du même auteur intitulé *Mazzeri* qui a été extrait d'une plaquette en prose primée en 1965. Y voit-on un mazzeru type Carrington ou Multedo, le mazzeru ethnologique, archétypal comme nous pourrions l'appeler. Celui qui fait des rêves de chasse. Pas du tout ! Apparemment, Mathieu Ceccaldi n'avait pas, lui non plus compris, que tout se passe en rêve !

C'est un mazzeru sans rêve, un mazzeru très ordinaire mais ô combien hétérodoxe donc, qui part une nuit rejoindre sa famille après qu'un émissaire l'a prévenu qu'une de ses nièces est mourante. Il avait certes pressenti ce malheur mais par des signes qu'il avait interprétés : le vol d'une chouette, le coucher du soleil. On est loin de l'image « ethnologique » du mazzeru, l'instrument du destin, l'intercesseur du divin, l'homme dépassé par le tragique de sa destinée. La fin de la nouvelle montre même le tropisme de ce mazzeru que l'on aurait tendance à croire divergent, atypique, très peu corse finalement. C'est la vengeance. La fin de la nouvelle donne explicitement son objectif : « *Sa nièce serait vengée. Malheur aux mazzeri qui l'avaient assassinée. Très vite, à l'aube, on entendrait des pleurs !* »

Ceccaldi qui est né à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle n'a pas compris ce qu'est le mazzeru, version ethnologique. On le voit bien dans son dictionnaire corse-français. Ceccaldi, traduit mazzeru par vampire ou porteur de civière. Nous sommes loin, vous en conviendrez, des élaborations de Multedo et Carrington.

Que ferait-on d'un vampire dans la littérature corse ! Nous avons la strega pour ça, l'héritière de la



Strix, l'oiseau moyen-oriental suceur de sang connu des Romains à l'origine de l'appellation Strigidés la famille des chouettes. Alors incohérent Ceccaldi, quand il traduit mazzeru par vampire ! Si mazzeru est le masculin de strega, on est alors cohérent avec le fonds culturel corse et même romain ! Vous voyez bien, nous ne sommes pas plus avancés dans notre chasse au mazzeru car le mazzeru de Ceccaldi ne renvoie pas à la définition que je vous ai donné en introduction.

Nous sommes en 1973, et toujours pas de mazzeru générique, modèle Multedo ou Carrington, à l'horizon de la littérature ! Mais en 1973, une pièce de théâtre marque l'espace de création insulaire. Il s'agit de *La Rimigna* qui selon Jacques Thiers, que je cite « fait figure d'événement littéraire, esthétique et sociopolitique. Dans ce théâtre, remarquable est la présence récurrente du mazzeru, figure visionnaire qui incarne la conscience enfouie du peuple et la volonté tragique de l'homme corse face au destin. »

Dès lors, faut-il s'étonner que la revue *Rigiru*, la revue du renouveau de la littérature corse, animée dès le départ par Rinatu Coti et Dumenicantonone Geronimi, présente dans son premier numéro, parmi trois textes en prose, le texte *Mazzeri* de Ceccaldi, lui donnant sa première véritable diffusion ? Non, car Rinatu Coti a collaboré à la *Rimigna* ! Non, car le mazzeru, c'est le symbole de la corsitude. Il indique que nous avons des origines différentes, que nos croyances ont des racines dans un Ailleurs qu'il faut retrouver. J'ai interrogé Rinatu Coti sur les raisons ayant conduit à la publication de ce texte. « À l'époque, m'écrit-il, le thème des mazzeri commençait à apparaître, je pense à la *Rimigna*, plus exactement à sa partie jouée par Saveriu Valentini ».

L'image du mazzeru symbole de la corsitude, on la retrouve chez Coti, dix ans après, dans *Una Spasimata*, son roman essai. Que dit-il du mazzeru ! Pas grand-chose ! Rien qui corresponde à l'espace romantique ou dramatique, rien qui corresponde non plus à l'espace ethnologique. Non, le mazzeru c'est ce qui permet de définir, par défaut, l'acculturation. Un personnage du roman évoque le mazzeru pour déplorer que plus aucun jeune dans la ville ne sache encore ce qu'est un mazzeru. Au classique « *Ùn cunnosci mancu più a filetta !* », « Il ne reconnaît même plus la fougère ! » que l'on applique aux personnes qui ont perdu de vue leurs racines, R. Coti substitue, « *Ùn cunnosci mancu u mazzeru !* » « Il ne sait même pas ce qu'est un mazzeru ! »

Cette image du mazzeru est confirmée par un texte que Ravis Giordani cite dans son livre *Bergers Corses*. Dumenicu Ventiseri définit le rôle politico-culturel du mazzeru en précisant : le mazzeru « dit les dangers, et surtout le pire de tous : la mort collective et l'effacement ». On voit donc poindre dans le champ littéraire un axe fort : celui qui passe par A Rimigna, Rigiru et Rinatu Coti. Et Dumenicu Ventiseri, me direz-vous ? Il intervient dans le champ sociopolitique pour renforcer cet axe. Oui, mais... nous sommes face à une illusion, Dumenicu Ventiseri n'est autre que le double de Rinatu Coti.

On pressent dans mes propos quelle sera la réponse à ma deuxième question : À quoi sert-il ce mazzeru ? Ce mazzeru qui apparaît vraiment au début des années soixante-dix ?

Vous l'avez déjà compris : derrière sa dimension ethnologique, littéraire, culturelle, on voit poindre une autre dimension, celle du Politique. Le mazzeru devient le symbole de la perte, de l'acculturation, d'une culture en voie d'extinction. Il s'élève au-dessus des hommes pour dire le futur qui est un futur de Mort, d'anéantissement, non pas des hommes mais d'une culture, d'un art de vivre dans un lieu et ce qui est pressenti s'incarne dans ce qui est vécu métaphoriquement comme l'inconscient collectif d'un peuple.

Ce symbole du refoulé, porté par le théâtre et un groupe littéraire, rencontre le discours ethnologique qui émerge en même temps. Le mazzeru, inconscient collectif trouve une matérialisation dans des traits distinctifs qui l'éloignent du mazzeru banal, le sorcier de Lorenzi de Bradi, le masculin de la strega. Le mazzeru a alors une fonction politique !

Le mazzeru de l'ethnologue est un mazzeru qui rêve, dont le corps se dédouble pour aller chasser les âmes de ceux qui dorment en paix dans leur lit. Et on se trouve mythiquement dans un monde où, derrière la réalité, le visible dirait peut-être Ravis Giordani, on trouve un Ailleurs, un invisible. Et que l'image est belle pour qui veut la saisir ! Derrière les apparences, un peuple dort mais ses rêves lui indiquent un autre possible, d'autres espaces, d'autres origines, d'autres enjeux. Ceux de la vie et de la mort des âmes : de la disparition de ce qui est le plus profond chez l'homme, de son souffle vital au sens étymologique. Malgré les apparences, son âme, double spirituel, hante d'autres lieux, aspire à d'autres voyages, et malgré des apparences d'identité, le spirituel a des besoins que le matériel néglige. Dans cet espace métaphorique du rêve, l'âme – anima en langue corse – prend une forme –

animale - retrouvant par le télescopage des mots, l'origine commune, de âme et de animal, l'anima latine qui signifie, je l'ai dit « *le souffle* ». Quant aux esprits qui nous hantent, *i spiriti*, faut-il rappeler qu'ils viennent aussi d'un mot latin qui veut dire « souffle ».

Alors, me direz-vous, dans un souffle bien sûr, ce mazzeru générique, ce mazzeru ethnologique, archétypal, chasseur en rêve, berger des âmes, symboliquement attaché au destin, mais nullement maléfique, incapable de nuire volontairement à ses prochains, ce mazzeru qui, accablé par le destin, parfois haï mais toujours craint, ce mal baptisé quand arrive-t-il dans la littérature corse ? **Quelle est son image littéraire ?**

Je crains fort de n'avoir été le premier à introduire dans la production littéraire corse un mazzeru en tout point conforme aux canons présentés par Roccu Multedo et D. Carrington à travers une nouvelle rédigée en juillet 1977. Je n'ai eu aucun mal à suivre les standards car, je l'avoue, je n'avais jamais entendu parler de mazzeri avant que Jacques Thiers me remette, sous la forme ronéotée typique de l'époque, le texte de la conférence de Roccu Multedo faite à l'Adecec.

J'avais entendu parler des stregghi, j'avais vu des segnadori, mais de mazzeri jamais entendu parler... et c'est donc avec un regard particulièrement neuf et non pollué que j'avoue avoir profité de cette documentation pour « construire » une histoire où l'initiation, la chasse, les différents types de mazzeri, la sortie de la confrérie des mazzeri sont en tout point conformes au modèle archétypal. J'ai même, pour faire bonne mesure et parce que j'ai toujours aimé laisser des symboles cachés, repris le ruban rouge sensé empêcher les mauvais rêves cité par Multedo, en faisant pour moi, le « fil rouge » de mon écriture.

Et le genre a eu du succès. Y compris sur le plan ethnologique, j'y reviendrai tout à l'heure.

Le personnage du mazzeru, qu'est-il devenu dans la littérature ? Et bien, il faut souligner qu'il est allé vers le modèle archétypal, celui qui apparaît avec Carrington et Multedo. Il a subi l'influence du discours ethnologique, avec d'autant plus de force qu'il symbolisait la réappropriation culturelle ! Qui ne connaissait le mazzeru n'était pas vraiment Corse, ai-je dit tout à l'heure !

D'un point de vue littéraire, on a dit que le mazzeru était une figure du tragique, de l'homme face à son destin ? Je veux bien l'admettre pour la nouvelle dont je viens de parler. Il est aussi le symbole de la lutte politique du peuple corse ? Il est aussi l'image de

la fin d'un monde ? Il est même objet d'une approche didactique dans un processus de réappropriation ? (c'est le cas pour les BD de Ruksthul me semble-t-il)

Cela peut être tout ça... mais pas seulement. Il faut compter sur le talent de l'écrivain, son génie, car c'est lui qui fait exprimer au mazzeru les multiples facettes du personnage.

Je ne pourrai pas faute de temps entrer dans une description précise du personnage et procéder à une analyse à partir des trois questions classiques, « qui il est ? », « ce qu'il dit ? », « ce qu'il fait ? » mais je prendrai volontiers trois exemples de mise en situation du mazzeru.

*Mazzera* de Thérèse Franceschi Andreani, c'est l'histoire intemporelle d'une jeune mazzera, Serena une villageoise orpheline de père qui, pour l'amour d'un jeune instituteur continental, affronte les mazzeri dans un combat. On y trouve les ingrédients de l'amour contrarié, par un Don, par une origine et par une destinée et des adjuvants « classiques » les qualités morales de cette jeune fille (le courage, la persévérance, le sens de l'honneur), une signadora, comme il se doit contrefaite, une nasimozza et una petra quadrata. Le tout en trois cents pages.

*Chasse de nuit*, de Marie Ferranti, met en scène Mateo, un fils de famille, orphelin, qui refuse d'assumer l'héritage de sa famille, le maintien d'un rang et une position de notable de village. Il a aussi son adjuvant, une signadora, et quelques obstacles dont les moindres ne sont pas ses caractéristiques morales. Il entretient une relation ambiguë et violente avec la femme du fils du clan adverse, fils dont il a prédit la mort après une chasse de nuit.

*La confession du solstice* de Marie Gracieuse Martin Gistucci est une nouvelle où le personnage se dédouble par l'écriture pour se raconter. Il se confesse des pensées et des rêves prémonitoires qui ont conduit des individus de son entourage au malheur, en représailles à des blessures qui lui était causé. Le personnage, le professeur Hannibal Noël Martinucci s'interroge sur ses pensées et ses rêves et sur sa personnalité.

Voilà rapidement tracés les ressorts de trois œuvres dont les mazzeri sont des *personnages principaux*.

Je crois pouvoir dire qu'ils ont tous une *place* à part dans la société des hommes. Craints et parfois moqués comme Hannibal Martinucci qui a aussi le malheur d'être boiteux, ils ont aussi la particularité d'être marqués par leur famille et par leur ascendance. Mateo,

le héros de *Chasse de Nuit* a perdu son père quand il était trop jeune pour prendre sa succession et il est appelé à la chasse par un oncle qui a disparu pendant la guerre de 14. Serena a perdu son père avant sa naissance, ce qui la place à part, dans une relation triangulaire avec deux femmes, sa mère et sa tante. Hannibal souffre du nom qui lui a été donné par ses parents et hérite d'un patrimoine à base de morts, de mauvais œil, de sorciers qui viennent peupler son inconscient.

Trois personnages, donc, avec des traits communs, qui ont la particularité de vivre à la marge. Mais trois personnages qui, selon le génie propre des écrivains, ne vivent pas la même histoire.

*La confession du solstice* et Hannibal Noël Martinucci, c'est en fait l'histoire de la genèse d'un homme. Marie Gracieuse Martin Gistucci montre comment, à partir de son physique, de sa culture d'origine, de sa formation, des hasards des rencontres, un homme se fait et se défait. Le double est ici symbole de l'éclatement du Moi, disparition de l'identité « *dans les tortueux sentiers de son itinéraire* », dans un ghetto fait de livres et d'études, d'un individu qui a le sentiment de n'avoir jamais cessé « *d'être seul et maudit* ». C'est un mazzeru professeur d'université qui lit Levy Bruhl, Piaget, Italo Calvino...

*Mazzera*, c'est une illustration du combat de l'amour contre l'adversité dans un cadre intemporel mais qui se veut typiquement corse. Le bonheur paraît impossible et il faut surmonter les épreuves pour gagner la paix et l'amour. Le continental est une figure qu'il faut convertir, un brave type rationaliste qui doit abdiquer ses convictions pour adhérer aux croyances surnaturelles. Le mazzeru est là pour maintenir la cohésion du peuple, le Don est je cite, « *l'identité du peuple, l'incarnation de valeurs perdues, le dernier lien avec l'Ailleurs. Avec cette époque où les hommes vivaient à l'unisson de la nature, en harmonie avec les éléments visibles et invisibles jusqu'à l'Erreur fatale. Seule une poignée d'humains avait conservé ce caractère unique et sacré.* »

*Chasse de nuit*, c'est selon moi, un roman de l'invention d'un nouveau monde. Les codes et les valeurs de l'ancien disparaissent et avec lui les clés pour interpréter le réel et agir sur lui. Le mazzeru nous interroge sur ce passage entre deux mondes, sur les négociations que l'on fait en permanence avec soi-même pour inventer un nouvel équilibre. À la fin du roman que je ne veux pas dévoiler ici, le mazzeru a vu la fin du monde et il est prêt à découvrir d'autres espaces.

Alors, vous le voyez, le fantastique est secondaire chez les mazzeri de la littérature ! Le mythe, même s'il s'est construit ou réaménagé récemment, est prolifique et protéiforme. Malgré des traits communs, aucun de ces personnages n'occupe des fonctions stéréotypées et ils renvoient tous à des arguments différents. Il ne s'agit pas d'une littérature fantastique ni d'une figure *corsocentrique* mais d'un questionnement sur le Moi, sur l'identité, sur le changement, sur la fin des mondes, sur la difficulté d'être au monde et à ce titre, je pense que le thème du mazzeru touche à l'Universel.

Je crois que vous avez décelé dans mes propos l'idée que l'ethnologie a considérablement influencé la création littéraire à partir de la fin des années soixante-dix y compris en faisant disparaître toute figure du mazzeru non conforme au portrait qu'elle dresse ! Le mythe, je l'ai dit, a selon moi été transformé par l'action simultanée de l'ethnologie, de la littérature et de la lutte politique du peuple corse.

Je ne me prononcerai pas sur l'image ethnologique mais l'image littéraire que nous connaissons est une construction récente : elle a moins de trente ans. Il s'agit là sans doute d'une contribution majeure d'une science à une littérature.

Mais, la littérature, n'a-t-elle eu aucune influence sur l'ethnologie ? Il est vrai que je m'interroge sur l'impact des textes de Lorenzi de Bradi sur la région du Valinco, région où justement D. Carrington entendrait parler des mazzeri pour la première fois. Ces contes de Lorenzi de Bradi mériteraient une étude poussée. Mais laissons ces supputations littéraires !

J'aimerais en venir à ce qui n'est pas une supputation sur l'influence de la création littéraire sur la littérature. Elle est modeste, mais elle est véridique. J'en veux pour preuve un exemple qui me concerne. La nouvelle que j'ai écrite en 1977 et qui est reprise dans l'ouvrage que je viens de publier aux Éditions Albiana Centre Culturel Universitaire, ce texte écrit en 1977 à partir des éléments tirés de la conférence de Roccu Multedo, dont j'ai parlé tout à l'heure a participé à l'élaboration du discours ethnologique !

Comment ? me direz-vous. Je vous renvoie à la page 92 du livre de D. Carrington intitulé *Mazzeri, finzioni e signadori* publié en mai 2000 et aux premières pages de mon livre. Vous pourrez comparer, ma nouvelle et un témoignage présenté par Carrington comme authentique et qui n'est que le résumé de cette nouvelle. Une œuvre littéraire devenue témoignage eth-



nologique par les miracles de la transmission orale, ce n'est pas pour me déplaire !

Après cette chasse au mazzeru à travers la littérature, le politique et l'ethnologique, j'espère vous avoir convaincu que le mazzeru se trouve au carrefour. Il est au gué, à l'endroit de passage, à la frontière entre deux mondes. Le mythe est prolifique, il se détourne, il s'adapte, il n'a rien à gagner à se figer et il faut parfois le réinterroger. Je viens de m'y employer.

Alors, comment conclure cette conférence ? J'ai envie de ne pas conclure, de vous laisser tirer vos propres conclusions. À partir de trois citations que vous pourrez, au choix reprendre ou non à votre compte, partiellement ou totalement.

La première concerne le politique en tant que réflexion sur la cité. Elle est extraite d'une nouvelle de Jérôme Ferrari intitulée *Ethnologues*, nouvelle qui met en scène une curieuse conception du mazzeru et un professeur Théodore Moracchini, n'y voyez aucune parenté ! Cet extrait se situe à la fin de la nouvelle et montre ce qu'un type de discours sur le mazzeru peut occulter ou mettre en évidence. Je cite donc : « *Et, tandis que dans les villages de montagne les murs périssaient d'ennui, tandis que le whisky coulait dans le silence des bars, tandis que les jeunes Ajacciennes défilaient de désir devant la dernière marque de vêtements américaine, tandis que les jeunes Bastiais polissaient le canon de leur automatique avant de braquer*

*les bureaux de poste, tandis que les discothèques portovecchiaises étaient assaillies par une meute d'adolescents en rut avide de sons électroniques et d'extasy, Théodore buvait dans l'univers calme et cohérent de la magie blanche et des valeurs ancestrales qu'il avait contribué à fabriquer.* »

Deuxième citation, elle est de Simone Clapier Valadon qui fut mon professeur de psychologie sociale à l'université de Nice. Elle incite à une réflexion sur le recueil des croyances et sur le travail de l'ethnologue, elle n'épuise évidemment pas le sujet et n'y voyez qu'un clin d'œil : « *On rit encore, trente ans après, sous les tentes de Mauritanie, des mésaventures de l'Européen (...) les femmes beidanes, spirituelles et moqueuses, se réjouissent encore des mensonges facétieux qu'elles ont raconté à ce chercheur patenté, curieux de leur vie, qui les a crues au point de publier leurs dires. (...) le canular et la mystification ne sont pas que des produits occidentaux, tout au contraire. Par eux, le groupe s'amuse de l'intrus, du nouvel arrivant* ».

La troisième est de Thierry Guichard, le rédacteur en chef de la revue littéraire *Le Matricule des anges*. Elle concerne la littérature et elle a ma préférence : « *La littérature n'est pas un loisir, elle est une façon, forte et profonde, d'être au monde* ».

Merci de votre attention.

## Les Mazzeri aussi sont dans l'histoire

Georges RAVIS-GIORDANI

**A**vant toute chose, il me semble utile de réagir aux remarques pertinentes et stimulantes de Ghjuvan-Luigi Moracchini. Il a souligné à juste titre que les grands écrivains et les voyageurs du XIX<sup>e</sup> siècle qui ont écrit sur la Corse et qui y sont venus, et dont certains se sont, par ailleurs, intéressés au spiritisme<sup>1</sup> et aux relations du monde visible et du monde invisible, thèmes que le romantisme européen a largement explorés, ne semblent pas avoir même soupçonné l'existence de la croyance aux *mazzeri* corses.

C'est un fait qui appelle réflexion, et d'autant plus qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle nous trouvons déjà mention des *mazzeri* dans des textes publiés en français par des écrivains corses. Je pense en particulier à Antoine-Lucien Ortoli qui en parle en 1887, dans la revue *La Tradition*, où il utilise le mot de *mazzeri*<sup>2</sup>. Toujours à la fin du siècle, le comte Forcioli-Conti, dans son ouvrage *Notre Corse*, rapporte le récit, qu'il tenait de sa mère, d'un événement qui se serait produit à Ajaccio en mai 1815, quelques jours avant qu'on apprenne le transfert de Napoléon à Sainte Hélène : « Une nuit, par un affreux orage, de pauvres femmes, des *forbare* allant chauffer leur four, et passant le long de la maison Bonaparte, aperçoivent devant la porte un homme étendu par terre, sans mouvement, comme mort. À la lueur des éclairs, elles distinguent les traits de son visage, son uniforme militaire, celui bien connu des grenadiers de la Garde Impériale. Plus de doute pour elles : cet homme, c'est Napoléon en personne. La frayeur les prend, elles s'enfuient : de grands chiens tout blancs s'élancent à leur poursuite (...) Au coin d'un carrefour, une voix irritée leur crie : Que faites-vous dehors par une pareille nuit ? Rentrez vite, ne

<sup>1</sup> Notons toutefois qu'il s'agit d'un spiritisme "savant", bien éloigné des croyances populaires.

<sup>2</sup> "Croyances populaires en Corse", in *La Tradition*, année 1887 : 44-50. "I Mazzeri, Acciacadori ou Acciacamorti, assommeurs sont les esprits de personnes encore vivantes affiliées à la confrérie des morts. Pendant que le corps est endormi, l'esprit qui l'anime est forcé de répondre à l'appel toutes les fois qu'il est requis ; il prend la forme d'un fantôme et chasse pendant la nuit les personnes attardées auxquelles il donne le coup mortel (...) L'auteur de cet article a connu un vieillard qui, depuis plus de trente ans, portait le deuil de son fils unique qu'il affirmait avoir lui-même assommé dans l'une de ces étranges embuscades".



vous retournez pas en chemin, et laissez faire ceux qui font ». Ceux qui font, ce sont bien entendu les *mazzeri*.

Pourquoi donc Prosper Mérimée, Guy de Maupassant, Gustave Flaubert, mais aussi bien Valéry, Gregorovius, Edouard Chanal, Gaston Vuillier et bien d'autres n'ont pas eu connaissance de cette croyance ou, en tout cas n'ont pas jugé bon de la signaler ?

Peut-être faut-il renverser ou en tout cas déplacer la question : que viennent-ils chercher en Corse, ces voyageurs ? Ce qui les attire et les retient c'est ce que la Corse a de différent avec la France continentale : la vendetta, les bandits, l'hospitalité, le rôle social de l'amitié ; c'est-à-dire une forme de code social des relations entre les hommes que, sur le continent, le pouvoir monarchique a, depuis deux siècles au moins, éliminé du champ social<sup>3</sup>. C'est à cette résistance que la société corse oppose à la « civilisation des mœurs », au sens où l'entend Norbert Elias, qu'ils sont le plus sensibles. Quant au reste, les croyances populaires aux revenants, la sorcellerie, les loups-garous, les jeteurs et leveurs de sorts, il ne leur semble pas, et sans doute à tort comme nous le verrons, que le folklore corse soit plus intéressant que celui de bien d'autres provinces du royaume. George Sand, si elle était venue en Corse, aurait eu, peut-être, l'oreille plus fine.

Si bien que je serais tenté de renverser la question de Ghjuvan-Luigi Moracchini : pourquoi, et comment, le *mazzeru* émerge-t-il dans la littérature au XX<sup>e</sup> siècle ?

Il semble qu'on puisse distinguer au moins trois moments successifs dans cette émergence. Le premier, qu'on peut dater des années 1930, voit le *mazzeru*, sous le nom de sorcier, ou encore *stregone*, apparaître à travers les ouvrages de Lorenzi de Bradi. Le portrait qu'en fait Lorenzi de Bradi dans *la Corse Inconnue* correspond à peu près à celui qu'en donnait Ortoli « On croit qu'il se lève la nuit, appelé mystérieusement, et qu'il se livre en compagnie d'autres gens de son espèce

à des battues sinistres (...) La vérité est qu'il ne bouge pas de son lit. Mais il se débat dans des rêves épouvantables. Il rêve par exemple qu'il est à la chasse dans une campagne qu'il voit pour la première fois. Tous les buissons sont épineux. Les pierres sont tranchantes comme des couteaux. Les arbres sont sans ombrages, Il respire des arômes étranges. Où diable s'est-il égaré ? Cependant son chien, le museau à terre, court sans se lasser. Soudain il s'arrête au pied d'un buisson, il fait entendre un jappement, un oiseau s'envole. Pan ! Il tire. L'oiseau tombe. Le chien se met à hurler à la mort. Le sorcier accourt, il se trouve en présence du cadavre d'un homme de son village. Il se réveille alors tout en sueur. Sa femme lui dit : « Qu'avais-tu donc ? Tu criais comme un épervier... » Quelques jours après l'homme meurt. »<sup>4</sup> Sous son caractère apprêté ce texte littéraire livre quelques éléments que l'enquête ethnographique confirme. En revanche, le mot *mazzeru* apparaît bien sous la plume d'Édith Southwell-Colucci, qui écrit à la même époque ; mais elle l'emploie avec un sens qui n'a pas grand-chose à voir avec ce qu'on entend sous ce nom puisqu'elle en fait le synonyme de sorcier<sup>5</sup>.

Deuxième temps : les *mazzeri* réapparaissent dans la littérature après 1950, mais cette fois sous une forme plus ethnographique, et plus rigoureuse, à travers les travaux de Dorothy Carrington et Pierre Lamotte<sup>6</sup>. C'est le point de départ d'un ensemble de recherches ethnographiques qui aboutissent à la publication, en 1971, du livre de Dorothy Carrington, *Granite Island*<sup>7</sup>, et la même année d'un premier ouvrage de Roccu Multedo<sup>8</sup>.

Enfin, les dernières décennies ont vu la figure du *mazzeru* apparaître dans la littérature corse, avec la publication du livre de Jean-Claude Rogliano, *Mal Concilio* (1975), suivi de beaucoup d'autres, en langues corse ou française ; De Rinatu Coti à Marie Ferranti le dernier en date étant la nouvelle de Ghjuvan-Luigi Moracchini, « *www.mazzeri.com* », qui a donné son nom au livre publié, en 2004, aux Éditions CCU/Albiana. Le *mazzeru* est ce chasseur d'âmes som-

<sup>3</sup> Comme l'a montré Michel Foucault. Voir aussi les travaux de Norbert Elias

<sup>4</sup> *La Corse inconnue*, Payot, 1927 : 290.

<sup>5</sup> Une des nouvelles publiée par E. Southwell-Colucci dans la revue *Mediterranea* est intitulée « les *mazzeri* », mais les *mazzeri* qui y sont mis en scène sont des sorciers et des sorcières qui célèbrent le sabbat. Cette nouvelle a été republiée en 1995 dans un recueil de textes d'E. Southwell-Colucci, *L'enfant ensorcelé et autres récits corses*, Éditions Méditerranée.

<sup>6</sup> Dorothy Carrington et Pierre Lamotte, « les *mazzeri* », *Études Corses*, n° 15-16, 1957 : 81-91 ; « À propos des *mazzeri* », *Études Corses*, n° 17, 1958 : 66-67.

<sup>7</sup> L'ouvrage sera traduit en français en 1980, sous le titre *la Corse*, Éditions Arthaud.

<sup>8</sup> Roccu Multedo, *Le mazzerisme et le folklore magique de la Corse*, A.D.E.C.E.C., 1975 ; *Le Mazzerisme, un chamanisme corse*, Éditions Belisaire, 1981.

nambule, dédoublé, ou plutôt dissocié, déréalisé. Âme sans corps, errant dans un maquis-forêt dans lequel on peut voir la forme la plus irréductible et la plus originelle de la terre corse, il devient alors la figure symbolique du peuple corse, dépossédé de sa réalité, de son histoire, risquant sa vie aux frontières du visible et de l'invisible pour retrouver son identité perdue.

Que la figure du *mazzeru* ait ainsi épousé l'histoire la plus récente n'a en soi rien de bien étonnant. C'est le sort de tous les mythes et de tous les symboles, et c'est bien pourquoi ils sont vivants. Comme nous allons essayer de le voir, les *mazzeri* témoignent à leur façon d'une histoire plus longue. Il faut pour cela rappeler ce qu'ils sont<sup>9</sup>.

Les *mazzeri* corses sont des personnages qui ont la faculté de se dédoubler pendant leur sommeil et d'aller « en esprit » battre la campagne. Au cours de ces équipées nocturnes, poussés et guidés par une force irrépressible, solitaires ou en groupes, ils poursuivent et tuent, le plus souvent à l'arme blanche, des animaux. Ils découvrent alors que ces animaux ont le visage d'une personne connue d'eux, parfois même un membre de leur famille. Cette personne est vouée à la mort dans un délai qui va de trois jours à un an, à moins que, conduite par le *mazzeru*, elle n'aille, la nuit suivante, au lieu même où elle a été « tuée ».

Bien que redoutés en raison de leur pouvoir, les *mazzeri* sont tenus pour irresponsables de leurs actes ; ils se présentent eux-mêmes comme accablés par le destin dont ils ne sont que les instruments.

Dans certaines régions de la Corse, on racontait autrefois que, en bandes, les *mazzeri* de différents villages se rencontraient sur les crêtes qui séparaient leurs villages respectifs et se battaient à coups de tiges d'asphodèle ; ceux qui étaient tués dans ces batailles nocturnes mourraient dans l'année, et du nombre des *mazzeri* tués dépendait, pour chaque village, la mortalité plus ou moins grande qui frapperait la communauté dans l'année à venir ou, au contraire le grand nombre de naissances dont elle bénéficierait.

Ces récits rappellent étrangement les propos rapportés par l'historien italien Carlo Ginzburg dans le livre, *Benandanti, stregoneria e culti agrari tra cinquecento et seicento*, traduit en français sous le titre *Les batailles nocturnes*<sup>10</sup>. Les *benandanti*, que C. Ginzburg ressuscite d'entre les registres de l'Inquisition qui sévit dans le Frioul aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, ont, comme les *mazzeri*, l'habitude de quitter leur corps et de battre la campagne en compagnies ; ainsi organisés, ils affrontent en batailles rangées, quatre fois par an, aux quatre « tempora », ceux qu'ils appellent les sorciers (*strigoni*) ; leurs armes sont des tiges de fenouil (*mazza di finocchio*) tandis que les *strigoni* luttent avec des cannes de sorgho<sup>11</sup>. Les *benandanti* affirment combattre pour le bien c'est-à-dire pour l'abondance des récoltes de l'année à venir. C. Ginzburg évoque un autre procès de sorcellerie, instruit en 1692 en Lithuanie contre un vieillard de 80 ans, qui reconnaît être un loup-garou (*lupo mannaro*) mais déclare que les loups-garous comme lui sont en réalité les « chiens de Dieu » et qu'ils vont, chaque année, trois fois par an<sup>12</sup>, disputer, en enfer, aux chiens du Diable les graines et les pousses des plantes qui assureront les récoltes de la saison prochaine.

On peut donc conclure de ces rapprochements, qu'il existe un complexe culturel relativement cohérent, s'étendant des frontières septentrionales de l'Europe aux rives de la Méditerranée, dans lequel les *mazzeri* corses tiennent une place originale dont il nous faut rendre compte.

Les allusions des accusés frioulins aux *strigoni*, ou du vieillard lithuanien aux « chiens du Diable » peuvent nous mettre sur la voie. Ces êtres malfaisants existent aussi en Corse, mais ils sont représentés le plus souvent par une figure féminine, la *strega*<sup>13</sup>, ou *streia*. Les *streghe* sont des femmes, qui ont, entre autres caractéristiques, celle de pouvoir prendre la forme d'un animal, chat ou belette ; c'est sous cette forme qu'elles viennent sucer le sang des jeunes enfants, dans leur berceau, pendant leur sommeil. Les sorcières sont tenues pour responsables de leurs actes

<sup>9</sup> Le texte qui suit reprend dans ses grandes lignes, pour la présentation des *mazzeri* et des *streghe*, un article publié dans le numéro spécial de la revue *Études Corses*, n° 12-13 (1979) sous le titre « Signes, figures et conduites de l'entre vie et mort : *finzione, mazzeri et streie* corses »

<sup>10</sup> Ed. Einaudi, Turin, 1966 ; trad. française de Giordana Charuty, aux Éditions Verdier, 1980 ; réédition dans la collection « Champs », Flammarion, 1984.

<sup>11</sup> C. Ginzburg rapproche ces cannes de sorgho des balais de bruyère, accessoire traditionnel des sorcières.

<sup>12</sup> La nuit de la Sainte Lucie (13 décembre), la nuit de Pentecôte, et la nuit de la saint Jean d'été.

<sup>13</sup> Il existe aussi des sorciers hommes, qu'on appelle alors *surpatori*, du verbe *surpà*, aspirer, sucer, humer.

et, à ce titre elles sont non seulement craintes mais haïes. Il arrive d'ailleurs qu'on les tue sous la forme animale qu'elles ont prise. Leur action malfaisante est donc clairement distinguée de celle du mauvais œil dont on dit, en Corse, qu'il est émis involontairement, comme l'expression d'une envie irrépressible et subconsciente qui n'est pas incompatible avec l'admiration et la louange la plus sincère.

Nous avons réuni maintenant quelques éléments qui sont peut-être suffisants pour permettre d'introduire dans cet ensemble de croyances un premier clivage intéressant. Les *mazzeri* sont des hommes endormis qui, hors, et loin, des maisons attaquent des animaux éveillés, et les tuent en répandant leur sang au moyen d'armes qui font une blessure ouverte. Les *streghe* sont des femmes prenant la forme d'animaux nocturnes (éveillés quand tout le monde dort) qui, dans les maisons, au creux des lits et des berceaux, attaquent des hommes endormis et les tuent en absorbant leur sang sans laisser trace de blessure.

Une autre opposition concerne la responsabilité des uns et des autres : les *mazzeri*, on l'a vu, sont tenus pour irresponsables de leurs actes, ils ne sont animés d'aucune intention malfaisante ; les *streghe* sont au contraire habitées par l'esprit du mal. Les *mazzeri* distribuent à ceux qui tombent sous leurs coups la mort qui leur était destinée ; cette mort est, en fait conçue sous deux aspects contradictoires : elle est inéluctable, fixée par le destin, mais pas au sens où elle serait naturelle, au sens moderne du mot ; elle est toujours une mort violente. Elle est donc pensée comme un meurtre mais un meurtre qui aurait été programmé à l'insu de son exécutant. De leur côté, les *streghe* prennent à des êtres, le plus souvent jeunes, une vie, ou une santé, à laquelle ils pouvaient prétendre. Anti-mères et anti-femmes non seulement elles empêchent de nourrir les enfants (elles sont souvent tenues pour responsables du tarissement du lait) mais elles se nourrissent du sang de ces mêmes enfants.

*Mazzeri* et *streghe*, ces deux figures opposées sur le plan formel ne s'opposent pourtant jamais directement. Aucun texte, aucun témoignage ne fait état de

combat entre *mazzeri* et *streghe*. Les *mazzeri* s'opposent entre eux et les *streghe* s'opposent aux femmes et plus largement à tous les autres humains.

L'horizon idéologique dans lequel se meuvent les *mazzeri* est caractérisé par une triple polarité : celle des biens et des maux, celle de l'homme et des animaux (qu'il tue mais qui peuvent aussi le tuer) et celle du visible et de l'invisible. Ces trois polarités sont congruentes suivant une logique que les ethnologues et les préhistoriens dégagent peu à peu en confrontant les peintures rupestres du paléolithique et les informations qu'on peut recueillir auprès des dernières sociétés de chasseurs collecteurs d'aujourd'hui. La reproduction des sociétés de chasseurs repose sur l'articulation entre deux activités fondamentales, la chasse, qui assure la subsistance quotidienne du groupe et les relations sexuelles et d'alliance qui garantissent la reproduction à long terme du même groupe. Entre les hommes et les animaux s'établissent des liens complexes, réels et symbolisés, d'échanges et de domination réversibles qui induisent une assimilation symbolique partielle homme/animal (représentations anthropo-zoomorphiques dans la peinture, les danses, chasse assimilée à une possession sexuelle de l'animal chassé) et la construction d'une représentation duale et hiérarchisée de la réalité<sup>14</sup>.

Il n'y a dans cet univers ni Bien ni Mal, au sens moral que lui ont donné les grandes religions monothéistes de la Méditerranée ; mais seulement des biens et des maux, en quantité limitée et en relation de complémentarité négative, selon une logique mise au jour par l'ethnologue italien Alberto-Mario Cirese<sup>15</sup> : dans l'arène de la vie, tout bien gagné par l'un des protagonistes est payé par le mal qui échoit à un autre. C'est le sens des batailles nocturnes des *mazzeri*. C'est aussi ce que tentent de dire les *benandanti* frioulins ; mais confrontés à l'idéologie dominante des tribunaux ecclésiastiques devant lesquels ils jouent leur vie, ils le disent dans un registre et avec des catégories qu'ils espèrent acceptables pour leurs juges : celles du Bien et du Mal, de Dieu et du Diable. La polarité ne s'établit plus entre des biens et des maux sans valeur morale (comme, par exemple, la santé et la maladie) et dont

<sup>14</sup> Voir, entre autres travaux, Pierre Lévêque, *Bêtes, hommes et dieux, l'imaginaire des premières religions*, Messidor, 1985 ; Alain Testart, *Des dons et des dieux*, A. Colin, 1993 ; et, pour une société plus complexe, associant chasse en forêt et horticulture sur brûlis, Philippe Descola, *La nature domestique, Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuars*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

<sup>15</sup> A.-M. Cirese, "Du jeu d'Ozieri au numerus clausus des Bienheureux de Dante. Essai d'une typologie idéologique", *L'Homme*, n° 136, 1995 : 95-112 (ce texte reprend de façon synthétique une série d'articles publiés en Italie par A.-M. Cirese entre 1960 et 1990). Je renvoie à l'application que j'ai faite des travaux d'A.-M. Cirese à l'idéologie dominante dans la société pastorale corse dans *Bergers Corses, les communautés villageoises du Niolu* (1983), réédition Albiana, 2001 : 421-423.

chacun est la face cachée de l'autre, mais entre des pôles hiérarchisés ; la hiérarchie entraînant comme conséquence que le Bien (ou le Mal) doit pouvoir, en fin de compte, l'emporter tandis que dans la logique des biens limités il n'y a aucune perspective eschatologique.

Bien que les *mazzeri* et les *benandanti* soient contemporains, un millénaire et demi les sépare dans leur mode d'expression. Malgré leur similitude profonde, *mazzeri* et *benandanti* ne se réfèrent pas au même contexte historique : les *mazzeri* se battent pour assurer la croissance démographique de leur communauté, tandis que les *benandanti* le font pour assurer le succès des récoltes. Dans un cas, on se situe dans une économie de chasseurs, où ce qui compte avant tout c'est le nombre des hommes, tandis que dans l'autre cas, c'est l'abondance des récoltes agricoles.

D'un registre à l'autre on est passé de l'horizon des chasseurs-collecteurs à celui des agriculteurs.

Par ailleurs, la Corse a peu connu, sinon à l'époque des Giovannali, les rigueurs de la censure idéologique de l'Eglise, et les *mazzeri* ont pu, vaille que vaille, conserver presque intacte, dans une société qui pourtant développait depuis longtemps une économie agro-pastorale, une forme de pensée qui nous renvoie aux sociétés de chasseurs-collecteurs et qui a subsisté, comme la plupart des idéologies religieuses, bien au-delà des conditions sociales et économiques qui l'avaient vu naître.

À leur manière donc, et pas seulement par le rôle fantasmatique qu'ils jouent aujourd'hui dans la littérature corse, ils témoignent d'une bien plus longue histoire.





## Les rites festifs à Florence à la Renaissance

Théa PICQUET

« **I**l revient aux humanistes et aux lettrés du cercle médicéen d'assurer... la nouvelle primauté de Florence. Laurent de Médicis impulse cet élan en faisant de la culture un élément fondamental de son autorité politique comme du prestige de son gouvernement. Promoteur des lettres, il est aussi poète : sous sa plume, tantôt la leçon stylistique des élégiaques latins rejoint celle de Cavalcanti, de Dante ou de Pétrarque pour réactualiser les thèmes de l'amour stilnoviste ; tantôt les leçons philosophiques de Ficin font entendre leurs échos versifiés dans la villa de Poggio a Caiano, où résonnent aussi les chasses du maître, les plaintes des nymphes qui repeuplent rivières et bois, le couplet patoisant d'un paysan ; tantôt les fêtes urbaines sont l'occasion de chants de carnaval ou d'un drame sacré. », affirment Danielle Boillet et Marziano Guglielminetti dans la préface de l'Anthologie bilingue de la poésie italienne éditée dans la Pléiade<sup>1</sup>.

C'est justement aux fêtes florentines que je souhaite m'intéresser, en démontrant comment elles s'appuient sur les rites, un cérémonial réglé et conventionnel, pour glorifier la cité du lys, ses gouvernants et qu'elles participent ainsi à une représentation idéalisée de la ville, de ses gouvernants, à la création du mythe de l'âge d'or. Pour ce faire, je préciserai le contexte historique, analyserai les occasions prises pour organiser ces fêtes, les symboles qu'elles recouvrent, les objectifs qu'elles visent.

Pour ce qui est du contexte historique, il convient de rappeler que c'est depuis Florence que la Renaissance se répand dans l'Europe entière et ce sous le règne de la célèbre famille des Médicis : de 1434 à 1494. 1434 est l'année du retour à Florence de Côme de Médicis, après un an d'exil à Venise. 1494 est l'année de l'exil de Pierre de Médicis, petit-fils de Côme.

<sup>1</sup> Anthologie bilingue de la poésie italienne, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1994, p. XXIX.

Au XVI<sup>e</sup> siècle, les Médicis reviendront à Florence, mais comme seigneurs de Toscane.

Il s'agit de la période la plus prestigieuse de Florence, de l'apogée, après quoi elle connaîtra la décadence et ne sera plus qu'une partie de l'état toscan. En effet, sur le plan artistique, Rome avec la papauté et Milan avec les Sforza se substituent à Florence. Ainsi, Michelange compose ses œuvres à Rome et à Milan et non à Florence. Sur le plan littéraire, ce sont les villes de l'Italie du Nord à rencontrer la gloire : l'Arioste et le Tasse publient à Ferrare. Florence entre alors en compétition avec les autres villes et n'a plus la suprématie.

Cela dit, pour la période qui nous intéresse, la vie intellectuelle s'organise autour de l'Académie de Careggi, du nom de la villa que les Médicis ont offert à Marsile Ficin. Dans cette académie, il n'y a pas de règlement ni de rencontres fixes. Ce sont les amis et les admirateurs de Marsile Ficin qui se réunissent pour débattre des sujets qui les préoccupent, comme par exemple de l'importance de la vie active et de la vie contemplative, de la véritable noblesse ou encore de la dignité de l'homme. Ces conversations s'accompagnent de banquets et de musique.

Avec la Renaissance, la condition de l'intellectuel change. Il se met sous la protection d'un mécène : un riche marchand, un homme politique ou le pape. Aussi, si Salutati demandait à l'intellectuel de s'occuper de la vie politique, Ficin lui conseille de se désengager et de ne s'occuper que de problèmes spirituels. L'intellectuel devient ainsi courtisan. Puisqu'il n'a aucun souci matériel, l'intellectuel de la Renaissance a une production abondante. Marsile Ficin, par exemple, traduit de nombreuses œuvres grecques, en particulier toute l'œuvre de Platon et divulgue ainsi la philosophie de celui-ci. Il commente également le *Banquet* de Platon, écrit une *Theologia platonica*, le *De vita triplici* et l'*Apologia*. Il compose de très nombreuses lettres, regroupées en 12 volumes, chacune débattant d'un problème particulier.

À travers les œuvres de Marsile Ficin s'élabore une philosophie nouvelle appelée « néoplatonisme ». Elle ne représente plus l'homme engagé dans les luttes politiques, mais considère qu'il doit s'évader du monde pour oublier la souffrance, la maladie. Cette pensée va de la terre au ciel, c'est une pensée mystique, alors que la pensée humaniste va dans le sens contraire. D'autre part, Marsile Ficin considère que la vérité ne peut pas être découverte par les expériences terrestres, dans la mesure où les choses terrestres sont seulement des masques qui cachent les seules réalités valables, les

réalités éternelles. L'homme doit donc se libérer de toutes les tromperies des sens et s'élever vers les réalités éternelles. Il n'existe qu'une seule vérité, valable pour tous les hommes, indépendamment de leur pensée et de leur religion. Cette philosophie néglige le raisonnement ; elle est lyrique, intuitive et non plus rigoriste. Elle donne une vision poétique du monde, qui s'exprime à travers un langage où se multiplient les images et les mythes.

Sur le plan artistique, la pensée de la Renaissance est double : d'une part, elle adhère à la réalité ; d'autre part, elle s'efforce de s'évader du monde. Elle hésite ainsi entre le réalisme et le rêve. Ce qui se retrouve dans la poésie comme dans l'art.

Il y a tout d'abord une tendance au réalisme. En effet, dans la seconde moitié du XVe siècle, l'artiste florentin devient un ingénieur, il représente le monde suivant les principes mathématiques. L'exemple typique en est Brunelleschi qui édifie la coupole de Santa Maria del Fiore en se basant uniquement sur des calculs, sans le moindre échafaudage. C'est une véritable révolution. L'artiste conquiert une position nouvelle. Il n'applique plus les recettes traditionnelles, comme au Moyen Âge. Ses connaissances scientifiques et techniques lui confèrent une dignité nouvelle. Ainsi, Leon Battista Alberti est à la fois architecte, ingénieur et écrivain.

Les découvertes archéologiques permettent un regard nouveau vers l'Antiquité, qui fournit un répertoire de formes nouvelles. L'artiste de la Renaissance imite l'histoire comme le peintre imite la nature. En outre, sous l'influence du néoplatonisme, l'archéologie prend un sens métaphysique, dans la mesure où l'on cherche à démontrer l'existence d'un lien entre la religion de l'Antiquité et la religion chrétienne.

Cependant, à cette tendance au réalisme s'oppose la tendance à l'évasion.

Le peintre se réfugie dans ses tableaux pour oublier la réalité. Il crée des paysages faits de beauté et d'harmonie. Ce besoin d'évasion s'illustre très bien chez Botticelli avec *Minerve et le Centaure*, où Minerve essaie d'arracher le centaure de son corps d'animal. Il s'agit en fait de la poésie qui entend arracher l'homme de son écorce terrestre pour l'élever vers Dieu.

Il s'agit toutefois d'une peinture *courtisane*. Ainsi, l'*Adoration des Mages* de Benozzo Gozzoli, qui représente une nature idyllique et des vêtements d'une grande richesse, est en même temps un tableau pittoresque, philosophique et courtisan. En effet, les

rois mages témoignent que le christianisme était déjà latent chez les Anciens, avec la présence de l'étoile qui est aussi la justification de l'astrologie, base des croyances néoplatoniciennes. Mais l'adoration des mages est aussi celle des Médicis, puisqu'on reconnaît dans les rois mages Laurent et Julien de Médicis. Le tableau transmet en outre un message philosophique ; Botticelli fait de son art l'expression du néoplatonisme : les personnages sont idylliques, il n'y a pas de perspective, pas de recherche quant au volume ou à la lumière. Seules les lignes comptent. Le tableau entend représenter les idées, les symboles du néoplatonisme.

L'artiste devenu courtisan est significatif de l'évolution de Florence vers le pouvoir monarchique.

Les Médicis comprennent que les Florentins sont attachés à l'idée de république. Mais, à l'époque, le concept ne signifie pas « démocratie », puisque sont exclus les Magnats, c'est-à-dire les nobles, le prolétariat et les arts mineurs. La constitution florentine est une réalité oligarchique qui assure la suprématie d'une minorité de riches marchands.

Dans cette République, le pouvoir des Médicis n'est pas un pouvoir légal, mais un pouvoir d'influence, dû soit au prestige de la célèbre famille soit à des subterfuges. C'est un pouvoir charismatique, c'est-à-dire un pouvoir fondé sur l'habileté, l'intelligence de celui qui le détient. Il trouve des appuis et des alliés dans « la gente medicea », entièrement dédiée à la cause parce qu'elle y trouve son propre intérêt.

Trois grands noms sont à retenir : Côme, Pierre et Laurent.

Côme de Médicis (1389-1464) : chassé en 1433 par la famille au pouvoir, les Albizzi, il est rappelé un an plus tard par le peuple florentin, mécontent des échecs politiques et des lourdes taxes dues à la politique d'expansion. Dès lors, il devient le premier personnage de l'État et son pouvoir durera jusqu'à sa mort, en 1464.

Côme doit son prestige à un de ses aïeux, Salvestro de' Medici, qui avait soutenu les Ciompi (ouvriers cardeurs ; première révolte du prolétariat, en 1378). Il apparaît ainsi le garant de l'esprit démocratique. Il le doit aussi à Giovanni di Bicci de' Medici, fondateur de la puissance économique de la famille, le plus grand génie financier de l'époque. S'ajoute son prestige personnel : Côme est un homme très habile dans le sens où il ne s'oppose jamais de front aux oligarques, qu'il prête de l'argent aux hommes d'affaires qui en ont besoin, qu'il ne fait pas étalage de sa richesse ni de son succès financier, qu'il ne se distingue pas

des autres marchands florentins. Revenu à Florence, il a en main le pouvoir dans son ensemble. Il se sert de l'exil et des impôts comme armes contre l'opposition : il accable ses ennemis et favorise ses amis, à tel point que Guichardin affirme qu'il se servait des impôts comme de poignards. Il n'occupe jamais de hautes fonctions politiques, mais fait souvent partie des Dix, chargés de la police et des finances. Il ne quitte jamais la ville par crainte des révoltes.

Mais personne n'est dupe. On dit que la République est dirigée depuis la Via Larga et que rien de royal ne manque à Côme si ce n'est le titre de roi.

Pierre le Goutteux (1414-1469) : à la mort de Côme, son fils Pierre lui succède tout naturellement, à la tête des affaires familiales, mais aussi à la tête de la République. Malade de goutte, il reste au gouvernement seulement jusqu'en 1469, date de sa mort, mais son plus grand mérite est d'avoir formé son fils Laurent.

Laurent le Magnifique (1449-1492) : éduqué par son père et par son grand-père, il a une solide formation politique, puisqu'ils virent en lui l'héritier, mais négligèrent sa formation économique. Très jeune, il accomplit des missions diplomatiques : à Pise, où il rencontre Frédéric, le deuxième fils du roi de Naples ; à Milan, où il représente son père au mariage d'Ippolita Sforza avec Alphonse de Naples ; à Rome, où en 1466, à l'âge de 17 ans, il négocie avec le pape Pie II un contrat sur les mines d'alun de Tolfa. Ces missions ont un double but : le former à la politique italienne, mais aussi le faire connaître comme l'héritier naturel de son père et de son grand-père. En 1469, à 20 ans, on le marie à Clarice Orsini, qui appartient à l'une des plus puissantes familles romaines.

Il utilise les mêmes principes que son grand-père, s'appuie sur la politique artistique et sur la puissance financière de ses entreprises. Il fait une politique de prestige, de fêtes, de spectacles. Son pouvoir personnel augmente de plus en plus, si bien qu'en 1478 la Conjuration des Pazzi veut libérer la ville de Laurent et de Julien. Julien est assassiné à Santa Maria del Fiore, en pleine messe du dimanche, mais Laurent a la vie sauve grâce à l'aide de ses amis, dont Ange Politien. Les représailles sont terribles, les exécutions massives, dont celle de l'archevêque Salviati ; ce qui entraîne un conflit avec le pape. Laurent participe à tous les conseils, il ne dissimule pas son pouvoir, comme le faisait son grand-père, crée même le crime de lèse-majesté (sans monarchie) qui conduit à la peine de mort.

Bref, à sa mort, en 1492, ses fonctions sont transmises tout naturellement à son fils Pierre II de Médicis.



Cela dit, l'évolution du contexte politique a, bien sûr, une influence sur les rites suivis lors des fêtes florentines, que ce soit dans l'organisation des cérémonies publiques, des cortèges, des jeux, ou dans les choix vestimentaires.

Les occasions des fêtes ne manquaient pas à Florence : aux fêtes religieuses s'ajoutaient les fêtes publiques.

Ainsi, les fêtes des quartiers : Pentecôte à Santo Spirito, l'Ascension au Carmine, l'Annonciation à San Felice, étaient l'occasion d'une grande liesse populaire, comme la procession à la Madonna dell'Impruneta. Mais la Saint Jean, fête du saint patron de Florence, revêtait une importance particulière, tout comme l'Épiphanie. Les fêtes publiques se célébraient à l'occasion des victoires sur les cités ennemies, comme celle contre Pise en 1406 ou lors de l'entrée d'hôtes de marque, de l'empereur Frédéric III en 1452, de Galeazzo Maria Sforza, fils duc de Milan, et du pape Pie II en 1459, de la reine de Chypre en 1461, mais aussi pour Carnaval et pour « Calendimaggio » (formé sur « calende », premier jour du mois selon le calendrier romain ancien), fête de l'arrivée de la belle saison.

L'organisation du cérémonial de ces fêtes était très réglementée et répondait à la nécessité de gérer des spectacles somptueux pour souligner le prestige et l'honneur de la Cité du Lys.

La fête et le rituel festif sont utilisés comme instrument à caractère démagogique. La Saint Jean est un exemple de cette volonté d'autocélébration citadine et, outre sa valeur liturgique et ecclésiale, elle assume une signification civique indubitable. Pendant trois jours (22, 23 et 24 juin), Florence célébrait sa grandeur en imposant aux communautés sujettes un hommage au saint patron qui était en réalité un acte de soumission et de fidélité. Elle exposait aux yeux de tous, mais surtout aux étrangers présents dans la ville, la meilleure partie de sa production pour célébrer la perfection atteinte par son économie et ses capacités technologiques. La fête servait à l'autocélébration, à créer une image de magnificence, de générosité. Elle était la représentation de la condition politique, économique et sociale de ceux qui la finançaient. Rien

n'était laissé au hasard, tout était calculé, préparé avec soin, rien ne devait troubler le cérémonial ; on voyait ce que les organisateurs avaient choisi de montrer ; on cachait au contraire ce qui était considéré inquiétant ou dangereux à faire connaître.

Ceci est manifeste lors des entrées des personnalités étrangères. Le cortège, formé par les représentants du gouvernement et par les fils des grandes familles, allait à la rencontre de l'illustre hôte jusqu'à la porte de la ville. Après les salutations officielles, il parcourait un itinéraire officiel, qui lui permettait de voir ce qui était digne d'être vu et non ce qui aurait pu causer quelque perplexité. Deux témoignages sont intéressants à ce sujet : celui de Paolo di Matteo Pietrobuoni<sup>2</sup> qui relate l'entrée de l'empereur Frédéric III en 1452 et celui de Francesco Filarete<sup>3</sup> à propos de la venue à Florence de la reine de Chypre en 1461. À cette occasion, les Florentins ne regardaient pas à la dépense, mais espéraient en tirer parti, comme l'écrit le notaire Giusto d'Anghiari, à propos de la visite de Frédéric III, qui avait coûté : « alla comunità di Firenze migliaia... di fiorini e sarà bona spesa se si sarà acquistata la sua amicizia »<sup>4</sup>. C'était aussi un moment important de confrontation entre des traditions différentes et l'échange de cadeaux entraînait pleinement dans le cérémonial. Laurent de Médicis reçut ainsi du sultan d'Égypte non seulement des œuvres d'art, mais une girafe et un lion apprivoisé : « A dì 18 di novembre (1487), rappelle Filippo di Cino Rinuccini, in domenica a ore 22 la Signoria fece invitare molti de' principali cittadini, e mandò per lo imbasciadore del Soldano per dargli udienza, e lui menò innanzi a se la giraffa e uno lione domestico, le quali cose donò alla Signoria per parte del Soldano, ed ebbe lungo collegio col Gonfaloniere per mezzanità di uno interprete siciliano, e presentò i capitoli e privilegi che faceva il Soldano alla nazione fiorentina, se volessino trafficare ne' suoi paesi ».<sup>5</sup>

Cela dit, à l'occasion des fêtes, le peuple devait avoir l'impression de donner libre cours à ses pulsions, à ses actions libératoires. Le rituel festif avait pour objectif d'émerveiller et guider le peuple dans un voyage fantastique, activé par différents expédients<sup>6</sup> visant à l'abandon momentané de la réglementation en vigueur. L'inhabituel, le chaotique, le différent, l'ex-

<sup>2</sup> BNCF, *Priorista*, Conventi Soppressi, C. 4. 895, c. 123v, c. 157v.

<sup>3</sup> Francesco Filarete e Angelo Manfidi, *The « Libro Ceremoniale » of the Florentine Republic*, Genève, 1978, p. 82.

<sup>4</sup> BNCF, Giusto d'Anghiari, *Memorie dal 1437 al 1482*, Fondo Nazionale II II 127, c. 66r.

<sup>5</sup> Filippo di Cino Rinuccini, *Ricordi storici dal 1282 al 1460*, a cura di G. Aiazzi, Firenze, 1840, p. 25.

<sup>6</sup> Lucia Ricciardi, *Col senno, col tesoro e colla lancia*, Firenze, Le Lettere, 1992, p. 88.

travaillant pouvaient s'exprimer. Il en était de même pour les raffinements vestimentaires : les lois somptuaires qui limitaient les dépenses excessives n'étaient pas appliquées lors des fêtes. L'intention était de légitimer temporairement l'illicite et d'accepter le dépassement des limites et des interdits. Ainsi, l'un des signes fondamentaux des rites festifs était la suspension des normes ordinaires. Le désordre et la transgression étaient autorisés par l'autorité politique et l'abondance des bijoux, le raffinement des tissus étaient le véhicule indispensable pour transporter l'imagination du peuple dans un temps différent du temps réel.

L'Orient attirait donc l'imaginaire collectif, avec sa richesse, sa lumière, ses légendes. Connu grâce à la littérature latine et aux récits des marchands, l'Orient représentait la terre du bien-être, du luxe, de l'abondance, le paradis, comme l'a écrit Marco Polo. Mais l'Orient était aussi le symbole de la naissance de la vie, de la lumière et de l'éclat et, selon la pensée néoplatonicienne, la lumière permet à l'homme d'approcher la perfection divine. Or, dans la vie quotidienne, la lumière provenait du soleil, des bijoux, des perles, des pierres précieuses, des tissus, de tout ce qui créait la beauté. Le lien entre l'imaginaire oriental et Florence s'exprime tout particulièrement à travers le culte des Rois Mages. D'où l'importance de la fête de l'Épiphanie. Les Rois Mages n'étaient pas seulement les trois rois orientaux venus rendre hommage à l'enfant Jésus, ils étaient également interprétés à travers la philosophie ficinienne comme les nouveaux sages, messagers de nouveaux espoirs pour l'homme. Ils étaient le symbole des trois âges de l'homme, mais aussi les révélateurs de la sagesse orientale. S'identifier à eux signifiait être considéré comme des hommes de sagesse et de dignité royale. Ce n'est pas par hasard que Laurent le Magnifique, né le 1<sup>er</sup> janvier 1449, fut baptisé, selon la volonté de la famille, le jour de l'Épiphanie, jour où l'on célébrait le plus souvent le couronnement des rois. Les projets que les Médicis faisaient pour Laurent étaient clairs dès le départ : Laurent ne pouvait pas être roi, mais il pouvait prendre une apparence princière.

Dans cette société florentine, de marchands, d'hommes d'affaires, qui laissait la guerre aux mercenaires, l'idée de pouvoir était paradoxalement liée à la valeur guerrière. D'où l'importance des jeux militaires qui restaient l'occasion pour la classe dirigeante de montrer en public son droit au commandement.

Ainsi, les jeux chevaleresques étaient des moments rituels de grand spectacle, où les valeurs politiques émergeaient continuellement. Il s'agit de la joute, de l'« *armeggeria* », du bal et de la chasse. Remarquons que, comme dans les romans chevaleresques, le bal et la chasse sont mis sur le même plan que les joutes et les « *armeggerie* ». Les manifestations avaient lieu sur les places ou dans les rues de la ville.

La joute, combat singulier entre deux cavaliers dont le but était de désarçonner l'adversaire, donnait aux Florentins l'occasion de faire revivre l'esprit courtois et les rites liés à l'imaginaire chevaleresque. Le tournoi était au contraire une véritable bataille, simulée jusqu'à un certain point, si bien qu'il encourut une condamnation de l'Église. La joute permettait aux participants d'exhiber leur habileté technique et de faire la propagande de leur mécène. À Florence, elle avait lieu Piazza Santa Croce, recouverte de sable pour l'occasion, protégée par une palissade. Une tribune était réservée aux hôtes de marque, une autre aux juges. La course était dirigée contre un adversaire ou, le plus souvent, contre une cible mécanique. Les arbitres étaient loin d'être impartiaux. La victoire pouvait être décidée à l'avance pour des raisons diplomatiques et il arrivait qu'elle fût contestée. Roberto Sanseverino refusa justement le choix des juges lors de la joute de Carnaval, du 17 février 1470, comme l'a écrit Giusto d'Anghiari : « *una bella giostra a scudi, e giostraronsi due belli honori : un elmetto e una celata, fornite d'ariento di valuta di circa 200 fiorini. Furonci 14 giostranti tra Fiorentini e forestieri ; ebbe l'honor primo un garzone de' Pazzi di Firenze, e il secondo fu dato a un huomo d'arme del signor Ruberto da San Severino... Il giorno passato si fece gran dire per la terra in biasimo del signor Ruberto da San Severino, capitano di gente d'arme, perché si diceva che egli haveva spregiato e vilipeso l'honore secondo che fu aggiudicato a uno de' suoi giostranti, usando parole di vilipendio de la Signoria, perché harebbe voluto il primo honore della giostra che s'era fatta* ». <sup>7</sup>

Si la joute permettait l'exaltation de l'individu, de ses talents, mais aussi de sa famille et de ses amis, l'« *armeggeria* » donnait l'opportunité de comparaître dans toute sa splendeur. C'était plus un spectacle chorégraphique qu'un combat. Le prestige individuel transparaissait par des signes et des attitudes conventionnels, propres à un langage cérémonieux et rituel. Il y avait deux temps bien distincts : le premier, la « *mostra* », où la « *brigata* » et sa suite défilaient en

<sup>7</sup> Giusto d'Anghiari, *Op. cit.*, c. 95r.



public, arborant une grande richesse dans les vêtements, les harnachements originaux et coûteux, montrant leur dextérité avec les chevaux et les armes; le second, à caractère militaire, consistait en une brève course qui s'achevait par la rupture des lances contre une cible ou contre un mur. L'« *armeggeria* » se déroulait dans certaines rues de la ville, où le long cortège avançait dans un parcours soigneusement étudié, de nuit, lorsque le contraste entre l'obscurité et la lumière des torches créait une atmosphère de mystère qui gommait le temps réel. C'était un spectacle transgressif, qui visait à bouleverser l'ordre des choses. En effet, la loi prévoyait que la nuit soit laissée au silence et au repos, que les feux soient éteints pour éviter les risques d'incendie, que les rassemblements ne se forment pas. L'« *armeggeria* » bouleversait tout cela et changeait l'ordre en désordre, le silence en vacarme, l'obscurité en lumière. Jeu à caractère privé, l'« *armeggeria* » était confiée aux associations qui s'exprimaient dans les « *brigade* », formées d'une douzaine de personnes et de leur suite. Le cortège était somptueux, les vêtements brodés d'argent et d'or étaient changés à plusieurs reprises. Ils pouvaient être offerts au public, par largesse, mais surtout pour faire la propagande du donateur et de sa famille. Justement à cause de sa nature privée, dépendante de l'initiative des familles qui visaient à souligner leur statut social, l'« *armeggeria* » finit par être organisée et financée par le gouvernement florentin.

Comme l'« *armeggeria* », le bal entraînait dans le rituel festif de la ville, que ce soit à l'occasion de rencontres avec des personnages illustres, de cérémonie de mariage ou de « *Calendimaggio* ». Florence organisait les bals sur les places, largement ornées. Les rues, les places, les palais devenaient une sorte de grande cour qui coïncidait avec l'ensemble de l'espace urbain<sup>8</sup>. Le décor était somptueux, comme le témoigne Giovanni Rucellai dans son *Zibaldone*, à propos des noces de son fils Bernardo avec Nannina de' Medici, en 1466 : « *Fuori di casa in su un palchetto alto da terra braccia 1 1/2 di grandezza di braccia 1600 quadre circa, che teneva tutta la piazzuola ch'è dirimpetto alla casa nostra e la loggia e la via della*

Vigna per fino alla cima della casa nostra, ritratto a modo di triangolo con bellissimo apparato di panni d'arazzi pancali e spalliere, e con un cielo di sopra per difesa del sole di panni turchini, con essi adornato per tutto il detto cielo con ghirlande, coperto di verzura e con rose nel mezzo delle ghirlande, con festoni di verzura dattorno, con scudi la metà con l'arme de' Medici e la metà con l'arme de' Rucellai e con più altri adornamenti e massimamente una credenziera fornita d'arienti lavorati molto ricca; la quale cosa fu tenuto il più bello e più gentile parato che si sia mai fatto a festa di nozze »<sup>9</sup>. Autre témoignage, celui de Gregorio Dati, qui observe qu'à la Saint Jean, « *tutta la piazza di Santo Giovanni e parte della via è coperta di tela azzurra con gigli gialli* »<sup>10</sup>. La danse n'était pas considérée comme un passe-temps frivole et mondain, mais comme un moment de rencontre diplomatique, politique et social formalisé. Rappelons que la danse était réservée aux « *innamorati e generosi quori* », aux « *animi gentili per cieleste inclinazione* », qu'elle est ennemie du vice : « *mortal nimica de' viziosi e meccanichi plebei, i quali le più volte, coll'animo corrotto e colla sciellerata mente, la fanno de arte liberale e vituosa scienza adultera essere* »<sup>11</sup>. Les traités de danse devinrent d'ailleurs essentiels à la formation des princes. Considérée une discipline scientifique et artistique, la danse était parfaite si toutes les règles étaient respectées. Signalons en outre que les deux danses attribuées à Laurent le Magnifique, la « *Vénus* » et le « *Lauro* », traduisent la perfection de l'harmonie néoplatonicienne.

Le lien entre la danse et les rites festifs chevaleresques apparaît tout d'abord dans le lieu du spectacle, un « *champ clos* », puis dans la tension érotique, enfin dans les métaphores empruntées au lexique guerrier. C'est le cas aussi pour la chasse.

À Florence, on appréciait la chasse urbaine comme la chasse à courre.

La chasse urbaine avait lieu sur les places de la ville, comme la place de la Seigneurie ou Piazza Santa Croce. Sur la place, entourée d'une palissade, l'on faisait pénétrer des animaux de différentes espèces, que le public excitait par ses cris. Giusto d'Anghiari, parle de taureaux, de porcs, attaqués par des lions<sup>12</sup>, Agostino

<sup>8</sup> Lucia Ricciardi, *Op. cit.*, p. 111.

<sup>9</sup> Giovanni Rucellai, *Lo Zibaldone*, in *Un mercante fiorentino e la sua famiglia nel secolo XV*, a cura di G. Marcotti, Nozze Nardi-Arnaldi, Firenze, 1881, pp. 82-83.

<sup>10</sup> Gregorio Dati, *L'Istoria di Firenze di Gregorio Dati dal 1380 al 1405*, a cura di L. Pratesi, Norcia, 1904, pp. 95-96.

<sup>11</sup> Guglielmo Ebreo da Pesaro, *Trattato dell'arte e del ballo*, Bologna, 1878, pp. 9-10.

<sup>12</sup> Giusto D'Anghiari, *Op. cit.*, c. 36v.

Lapini de taureaux, d'ours et de lions<sup>13</sup>. Le spectacle visait à témoigner de la richesse de la ville. Son financement lui revenait, à cause de la lourdeur de la dépense comme de l'organisation. Notons que les lions étaient les animaux les plus répandus à Florence, compte tenu que le « Marzocco » (lion du dieu Mars) était l'un des symboles de la Cité du Lys, le symbole de la liberté républicaine comme celui du Parti Guelfe. Le sérail se trouvait d'abord Piazza San Giovanni, puis derrière la Place de la Seigneurie (d'où la Via dei Leoni), enfin Piazza San Marco. Le lion était admiré pour sa force et son courage, il est considéré comme le symbole du Christ ressuscité, mais aussi comme le miroir de l'énigme divine, à travers lequel on lisait l'avenir. La naissance d'un lionceau à Florence était de bonne augure, comme le souligne Matteo Villani<sup>14</sup>.

La chasse à courre quant à elle était indispensable, fastueuse et spectaculaire. Vue comme un pur plaisir, mais aussi comme un passe-temps éducatif, elle avait un rôle important dans les rites festifs de la Renaissance. Véritable exercice de préparation militaire, considérée comme un duel comme une lutte chevaleresque, elle obéissait à des règles bien précises. Ainsi, bien qu'accompagné de nombreux serviteurs, le cavalier affrontait seul l'animal. Lui étaient réservés le cerf, l'ours ou le sanglier, alors que le petit gibier était laissé aux domestiques.

Le contenu symbolique est très riche. En effet, la chasse à courre était vue comme un parcours initiatique pour le jeune homme aux qualités physiques stéréotypées : beauté, jeunesse, force.

La forêt où il pénètre est l'espace de sa formation et doit comporter au moins trois étapes : l'entrée dans la forêt, les épreuves à affronter, la sortie qui équivaut à une renaissance. Le chasseur est donc seul à affronter la nature sauvage, désordonnée, démoniaque, symbole du monde médiéval. La forêt est aussi un lieu de violence, peuplé d'animaux sauvages, un labyrinthe, qui s'oppose au jardin, basé sur des règles et sur l'ordre. Rappelons que pour Dante la forêt est le symbole du péché ; s'y égarer c'est s'éloigner de la vie vertueuse et ordonnée, au sens physique comme au sens métaphorique (pensons au *Roland Furieux* de l'Arioste). Il en va de même pour la proie. En effet, le chasseur poursuit sa proie, c'est-à-dire son propre désir, un désir difficile à satisfaire. La course est longue. La capture équivaut à la possession, à la supériorité du rationnel

sur l'irrationnel, du masculin sur le féminin. La proie symbolise également la femme. Les armes utilisées pour la chasse, la lance, l'arc et les flèches sont les mêmes : elles pénètrent et tuent, comme le membre viril pénètre la femme et tue sa virginité. Les filets capturent la proie et la retiennent prisonnière, tout comme la femme est prise dans les filets de l'amour. Les *Stances* du Politien constituent un exemple significatif : la biche blanche poursuivie par le chevalier se transforme en femme. Le rapport entre la guerre, la chasse et l'érotisme est clair.

Le banquet qui clôturait la partie de chasse était tout aussi symbolique. En consommant la chair de sa proie, le chasseur s'approprie de ses vertus et de son énergie pour augmenter sa propre force. Il y avait ainsi une hiérarchie entre les différents morceaux : la partie avant droite de l'animal était réservée à la table du seigneur ; la tête, le cœur, le foie contenaient, suivant la tradition, des vertus de force et de courage et ne devaient être mangés que par des hommes.

En somme, la chasse doit être considérée sur deux plans distincts : la chasse urbaine, qui est un spectacle du rituel public, où le temps réel est suspendu ; ce qui est la caractéristique de la fête ; et la chasse à courre, où le chasseur est investi d'une double fonction : il poursuit l'animal, symbole du mal et de l'irrationnel dans le labyrinthe de la forêt ; il capture et tue la bête diabolique, anéantissant ainsi le mal et le péché. C'est aussi un défi individuel, un rituel privé.

Ainsi, les rituels festifs assument un rôle fondamental à Florence à la Renaissance. Grâce au merveilleux, ils étonnent, déconcertent, effraient, font sortir l'homme du quotidien, du temps réel, pour le plonger dans la dimension de la fête. Mais, ils sont les véhicules de messages politiques et philosophiques.

Sur le plan politique, la fête permet au gouvernement des Médicis de donner une image précise de lui-même.

C'est particulièrement significatif lorsqu'en avril 1459, la Cité du Lys se prépare à recevoir deux hôtes de marque : le pape Pie II, qui se rend à Mantoue pour lever une croisade, et Galeazzo Maria Sforza, fils adolescent de Francesco Sforza, duc de Milan, venu y rencontrer le souverain pontife. L'objectif de Côme est double : célébrer le succès politique et social de la famille Médicis et marquer les débuts politiques de son petit-fils Laurent, âgé de dix ans à peine, le dési-

<sup>13</sup> Agostino Lapini, *Diario fiorentino dal 1252 al 1592*, Firenze, 1902, p. 285.

<sup>14</sup> Matteo Villani, *Cronica*, chap. XXV, p. 191.

gnant comme l'héritier de la célèbre maison. Laurent devient le héros d'une « armeggeria », où il fait montre d'une grande richesse et d'une grande maîtrise de soi. Tout en n'étant pas d'une famille princière, mais citoyens de la République de Florence, les Médicis se comportent à cette occasion comme une famille régnante. Ainsi, avant d'arriver dans la ville, le jeune Galeazzo est conduit à Cafaggiolo, où l'attendait Côme. Le cryptoseigneur de Florence le rencontre donc avant les autorités officielles de la République :

« Furo a cavallo, e 'nsino a Cafaggiuolo/que' civi accompagnaro il sir preclaro. Quivi l'illustre e granducal figliuolo/Giovanni ricettò nel gran palazzo/ed onorollo in quel Cosimo solo/però che volle al conte Galeazzo/fargli del suo nella sua casa onore/qual era adorna di drappi e d'arazzo. Vedi se Cosmo ha magnanimo core! Vedi s'egli ama il duca e questo conte/di singulare e di supplemo amore! »<sup>15</sup>

À Florence, le pape est hébergé au couvent de Santa Maria Novella, comme le voulait la coutume, mais Galeazzo Maria Sforza est l'hôte du palais des Médicis, Via Larga. L'accueil qui lui est réservé est celui d'une véritable famille princière, comme il l'écrit à son père : « la più bella casa che vedessi mai né credo di poter vedere »<sup>16</sup>. Après la joute, Piazza Santa Croce, le bal Piazza del Mercato Nuovo, le banquet, la chasse Place de la Seigneurie, le clou de la fête est l'« armeggeria », le soir après dîner. Le cortège part de Piazza San Marco, défile le long de la Via larga, où ont lieu les démonstrations militaires, pour rejoindre Piazza San Giovanni, où l'on brise les lances. L'hôte d'honneur est le jeune Galeazzo Maria Sforza, qui assiste au spectacle depuis une fenêtre du palais Médicis, mais le véritable héros est Laurent, qui arbore son propre étendard, en soie rouge, blanche et verte, orné d'un faucon pris dans un filet. Les couleurs sont celles de son grand-père Côme ; le faucon rappelle l'emblème de son père Pierre (faucon qui tient un anneau surmonté d'un diamant), mais dans la poésie courtoise il est le symbole de la jeunesse, de l'attraction physique. Laurent défile tête nue, en signe de révérence envers l'hôte d'honneur, mais ce geste a un sens bien plus profond : il rappelle l'entente politique entre Florence et Milan. Quoi qu'il en soit, pour la première fois, Laurent apparaît devant ses concitoyens comme le « seigneur » de Florence.

Le cortège se termine par un « Triomphe d'amour », un char tiré par deux chevaux. Il est formé par trois sections pyramidales, appelées « diamants », emblème des Médicis, symbole de la force et de la pureté, surmontées par une grande boule dorée, allusion aux « palle » médicéennes, sur laquelle se tient Cupidon, armé de son arc et couvert de pierres précieuses. Au terme de la soirée, tous étaient reconnaissants aux Médicis : les participants aux jeux chevaleresques parce qu'ils avaient pu exhiber leur richesse et leur adresse, le public qui devait à ses mécènes le plaisir d'une fête magnifique. D'ailleurs, cette « armeggeria » a été immortalisée par Benozzo Gozzoli dans *L'adoration des Mages* qui recouvre trois murs de la Chapelle Médicis, Via Larga.

Autre exemple probant, la joute de 1469, Piazza Santa Croce, organisée par Pierre de Médicis pour Laurent qui venait de fêter ses vingt ans. Le prétexte est la célébration de l'amour courtois de Laurent pour sa muse, Lucrezia Donati, épouse de Niccolò Ardinghelli. En réalité, il s'agit de l'autocélébration de la famille Médicis. Laurent en est bien sûr le vainqueur, comme il le note dans ses *Ricordi* : « per eseguire e far come gli altri giostrai in sulla piazza Santa Croce con grande spesa, e gran suntu, nella quale trovo si spese circa fiorini 10 mila di suggello ; e benché d'anni e di colpi non fossi molto strenuo, mi fu giudicato il primo onore, cioè un elmetto fornito d'ariento, con un Marte per cimiero »<sup>17</sup>. L'objectif de la joute était de conserver la faveur populaire, de détourner l'attention de la politique, d'en faire un moment important de rencontre entre les gouvernants, le peuple et les hôtes étrangers. Cependant, cette joute revêt également un caractère diplomatique manifeste, dans la mesure où Laurent porte une armure offerte par le duc de Milan, choisit d'abord un cheval, cadeau du roi de Sicile Ferdinand d'Aragon, puis la monture que lui a offerte Borso d'Este, seigneur de Ferrare. Or, Naples, Milan et Ferrare étaient les clés d'une alliance politique qui préfigurait l'équilibre de la péninsule.

Laurent est encore une fois le héros de la fête. Il fait une entrée triomphale. Il dépasse tous les autres concurrents par le faste de ses vêtements et l'abondance de sa suite, reflets de la grandeur économique et de la puissance de sa famille. Sa victoire est claire dès qu'il apparaît sur la place. Le chroniqueur ano-

<sup>15</sup> *Ricordi di Firenze dell'anno 1459*, di autore anonimo, Codice Mgl. n° 24, Classe XXV, pubblicato in R.I.S., a cura di G. Volpi, XXVII, Città di Castello, 1907, p. 43.

<sup>16</sup> R. Magnani, *Relazioni private tra la corte sforzesca di Milano e casa Medici (1450-1500)*, Milano, 1910, pp. 15-16.

<sup>17</sup> *Ricordi del Magnifico Lorenzo di Piero di Cosimo de' Medici, cavati da due fogli scritti di sua mano, estratti da due codici della pubblica libreria magliabecchiana*, in G. Roscoe, *Vita di Lorenzo de' Medici detto il Magnifico*, I, Pisa, 1816, p. XLIII.



nyme<sup>18</sup> donne tous les détails de la scène : Laurent se tient au centre, comme un soleil. Il sera le vainqueur parce qu'il émerveille le plus le public. Mais s'il participe aux fêtes c'est surtout pour envoyer un message politique. Témoin son étendard, œuvre de Verrocchio, décrit par Luigi Pulci : « E nel suo vexillo si vedea/di sopra un sole e poi l'arcobaleno/dove a lettere d'oro si leggea : -Le temps revient-, che si può interpretarsi : tornare il tempo e 'l secolo rinnovarsi. Il campo è pao-nazzo d'una banda/dall'altro è bianco, e presso a uno alloro/colei che per exempro il ciel ci manda/delle bellezze dello eterno coro/ch'avea tessuta mezza una grillanda/vestita tutta azurro e be' fior d'oro/e era questo alloro parte verde/e parte, secco, già suo valor perde »<sup>19</sup>. L'interprétation est double<sup>20</sup>. Sur le plan courtois, le soleil représente Lucrezia, le retour du printemps est celui de la saison des amours et le message est un message d'amour. Mais sur le plan politique, le français est la langue de la chevalerie, « le tems revient » est aussi un vers de Virgile (IV Eglogue) où est annoncé le retour d'Astrée, le renouveau ; ce qui avait été interprété dans un sens politique impérial. De la même manière, le soleil est le symbole de l'empire. L'arc-en-ciel, quant à lui, est le symbole de la paix et de la justice, puisque dans la *Genèse* c'est le signe de réconciliation que Dieu envoya sur terre après le déluge universel. C'est l'union entre le ciel et la terre, le retour de la paix, de la justice et de l'ordre.

Bref, à vingt ans, Laurent fait broder et peindre sur son étendard son programme monarchique. Son entrée dans la joute est en fait son entrée en tant que prince.

Les Médicis relèguent ainsi dans l'ombre les institutions républicaines pour s'affirmer aux yeux de tous comme la famille princière de la ville. Pulci et Poliziano ont idéalisé les deux frères Médicis pour en donner une image héroïque en rapport avec la montée du pouvoir monarchique. Cependant, à côté du message politique, les rituels festifs véhiculent également un message philosophique, comme cela apparaît dans la joute de 1475.

Elle a lieu Piazza Santa Croce, le 29 janvier 1475, en l'honneur de Julien de Médicis<sup>21</sup>. Le prétexte en est l'amour courtois pour la muse Simonetta Vespucci. En réalité, il s'agit de célébrer l'alliance de Florence avec le duché de Milan et avec Venise. La

fête est toujours aussi somptueuse. Le héros est Julien, qui semble venu d'un monde féerique. Mais on remarque également Pierre, trois ans, fils de Laurent, qui défile à cheval, armé lui-aussi d'une lance.

Cette joute se situe dans le climat néoplatonicien : elle est fondée sur un langage symbolique qui voit l'expérience de Julien comme un moment initiatique : le passage du monde du sommeil à celui de la renaissance spirituelle. Les *Stances* du Politien sont très claires sur ce point : il s'agit de l'annonce d'une vie nouvelle, d'une renaissance intérieure, d'une croissance et d'un réveil au monde de la vertu. C'est justement la belle Simonetta, apparue à Julien sous les traits d'une biche blanche, animal fétiche de la déesse Diane, qui le conduira dans la clairière, lieu sacré et temple de la nature. Cette biche se transforme alors en une belle nymphe, qui invite le jeune homme à la suivre dans la voie de la perfection divine, de la satisfaction spirituelle et de l'amour contemplatif, atteint par l'intermédiaire de la beauté terrestre, reflet et projection de la beauté absolue. Le message philosophique est également présent dans l'étendard de Julien, peint pour l'occasion par Sandro Botticelli : « una figura grande simigliante a Pallas, vestita d'una veste d'oro fine fino a meço le gambe, et di sotto una veste biancha onbreggiata d'oro macinato, et uno paio di stivalecti aqurri in gamba, la quale teneva i piè in su due fiamme di fuocho et delle dette fiamme usciva fiamme che ardevano rami d'ulivo che erano del meço in giù dello stendardo, che dal meço in su erano rami senza fuocho. Haveva in capo una celata brunita all'antica, e suoi capelli tucti atrecciati che ventolavano. Teneva decta Pallas nella mano diricta una lancia da giostra, et nella mano manca lo schudo di Medusa. E a presso a decta figura un prato adorno di fiori, di vari colori che n'usciva un ceppo d'ulivo con un ramo grande, al quale era legato un dio d'amore cum le mani dirieto cum cordoni d'oro. Et ai piedi aveva archo turcasso et saecte rocte. Era commesso nel ramo d'ulivo dove stava legato lo dio d'amore uno brieve di lectere alla francese d'oro che dicevano - La sans par. La sopradecta Pallas guardava fisamente nel sole che era sopra a lei »<sup>22</sup>. Les interprétations sont nombreuses, les interrogations également. Retenons celle où Pallas est vainqueur du dieu de l'amour qui, attaché à une branche d'olivier, est obligé d'abandonner ses instruments. Ce

<sup>18</sup> MS Mgl n° 1503 classe VIII, *Ricordo di una giostra fatta a Firenze a di 7 di febbraio 1468 sulla piazza di Santa Croce*, a cura di P. fanfani, in « Borghini », II (1864), pp. 535-540.

<sup>19</sup> Luigi Pulci, *La Giostra*, LXIV-LXV, in *Opere Minori*, a cura di Paolo Orvieto, Milano, 1986, p. 86.

<sup>20</sup> Lucia Ricciardi, *Op. cit.*, pp. 166-174.

<sup>21</sup> Lucia Ricciardi, *Op. cit.*, pp. 174-186.

<sup>22</sup> MS II IV 324, c. 122v.



serait alors la victoire de la chasteté sur Cupidon. Pallas qui piétine les branchages enflammés symboliserait la victoire de la sagesse et de la pureté sur les passions. Le soleil que fixe la déesse serait la lumière de la gloire.

En somme, l'exaltation de la vie politique est terminée. Laurent avait joué la carte du faste chevaleresque pour glorifier son pouvoir et celui de sa famille. Dans la joute de Julien émergent les symboles hermétiques de la nouvelle philosophie, qui deviendra la philosophie officielle du régime.

En conclusion, les rituels festifs étaient entendus comme des instruments de pouvoir, pour acquérir une popularité plus grande, pour confirmer le

consensus populaire, pour s'affirmer sur le plan des relations internationales. Le message envoyé par les Médicis à leurs partisans, aux hôtes étrangers et au peuple florentin est un projet politique, un projet monarchique. Les rites à Florence à la Renaissance évoluent donc dans leurs objectifs en fonction de la réalité politique et de la nouvelle philosophie à la mode, le néoplatonisme.

L'histoire des rituels festifs traduit ainsi l'évolution des mentalités et nous laissons le mot de la fin à Eugenio Garin qui écrit : « *Ce sont les avatars de la vie culturelle florentine, de la république démocratique à la tyrannie médicéenne, de l'humanisme des chanceliers au platonisme de la cour laurentienne : c'est un horizon qui change* »<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Christian Bec, *Précis de Littérature italienne*, Paris, PUF, 1982, p. 123.

## A Settimana Santa in Corsica : rituels populaires et sacré de communion

Dominique VERDONI

LE TRAVAIL DE RECHERCHE effectué dans le cadre de l'ouvrage *A Settimana Santa in Corsica*<sup>1</sup> nous a permis de nous interroger plus précisément sur la notion de « religiosité populaire ».

Il ne s'agissait pas pour nous de réaliser une synthèse sur cette manifestation, mais plutôt d'aider à la constitution d'une base d'informations utiles à fonder et à approfondir des recherches spécifiques, comme à favoriser les analogies internes entre les différents éléments qui structurent « a Settimana Santa », bien au-delà de leur seul caractère liturgique. Commencer en somme l'approche des religiosités populaires, phénomène social où se superposent et s'entrecroisent non seulement une vision du rapport entre l'homme et le dieu mais aussi une vision du rapport entre l'homme et le monde.

Parcourir l'espace selon un itinéraire consacré, ordonner le temps en fonction d'événements cosmologiques, franchir le passage de la Réincarnation, sont alors autant d'expériences métaphysiques qui s'inscrivent dans la grande métaphore du Devenir qu'est « a Settimana Santa ». Car, à travers l'étude de « a Settimana Santa », ce qui est dit, au-delà des principes religieux communs, ou au-delà des archétypes universels, c'est comment habiter un rapport au monde, comment cohabiter avec la matière et cohabiter avec le temps, la terre, le lieu, et surtout les figures de notre imaginaire populaire qui travaille sans cesse le système religieux. La Semaine Sainte est aussi à comprendre dans ce paysage culturel dont il faut tenter l'esquisse des principaux motifs afin de déployer encore un peu plus tous les possibles réseaux de sens.

Ainsi, les pratiques décrites dans le cadre de ce travail dépassent-elles largement la stricte pério-

<sup>1</sup> « *A Settimana Santa in Corsica, une manifestation de la religiosité populaire* » D. Verdoni. Photos J. Harixçalde, 317 p., Ed. Albiana, Ajaccio, mars 2003

de pascal. Chaque fois que cela a été possible, nous avons donc tenté de reconnecter les faits, les gestes, les paroles avec d'autres rituels, d'autres savoir-faire mobilisés par l'imaginaire populaire pour d'autres manifestations.

Et si la participation populaire est telle, c'est que durant ce temps de marge il faut initier une conversion : celle de la mort à la résurrection. Pas à pas, il faut égrener les étapes qui mèneront la vie à rayonner dans la lumière du Dimanche de Pâques. Mais cette explosion des forces vitales, il faut pourtant la discipliner. Et n'est-ce pas là le sens de toute production culturelle, de toute manifestation populaire : tenir à distance par l'intermédiaire des instruments symboliques forgés par la culture – processions, chants, vacarme, transformation culinaire – ce qui, par un contact trop direct, « sauvage », pourrait menacer la cohésion sociale, faire éclater l'unité humaine, rompre le cycle du temps ? Gérer les désordres possibles du monde pendant ce temps de marge, conjurer la peur, participer à la transformation du temps et de l'espace, autant de gestes, de pratiques, de sons, de paroles ritualisées, d'actes culturels en somme qui sociabilisent le passage périlleux, la Pâque, au sens premier du terme. En sacrifiant Jésus pour qu'advienne le Christ, l'Eglise participe à donner un sens chrétien – et non pas religieux car ces manifestations en possédaient déjà le caractère – à ce sacré de communion où bien des éléments disparates sont venus s'agréger aux données évangéliques. Des portes de l'olivier aux portes de la palmeraie, la Méditerranée y trouve aussi un espace de définition autre que pauvrement géographique. Les trois grandes religions monothéistes y sont nées et l'histoire de leurs échanges est encore à faire tant celle de leurs conflits demeure présente.

L'étude des faits religieux, nous semble-t-il a été considérablement bouleversée par l'approche constructive de l'école de sociologie française sous la direction de E. Durkheim, puis sous l'influence de M. Mauss. En effet, jusque-là on peut considérer que le fait religieux, davantage analysé sous l'angle évolutionniste ou diffusionniste, n'est bien souvent qu'une théorie à caractère psycho-philosophique, et la question suivante pourrait la résumer très rapidement : comment l'homme utilise-t-il le système religieux comme « outil » de conjuration du malheur ? Les nombreuses interprétations souvent contradictoires qui virent le jour confinèrent plutôt l'approche anthropologique à l'exercice de « la profession de foi ». Confronter les matériaux de terrain, après des-

cription de leurs relations internes, voilà l'objectif formulé dès 1912 par E. Durkheim dans sa définition de la religion comme :

*« système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, pratiques et croyances qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent. »*

Pour la première fois, la religion est envisagée dans sa réalité sociale, et la distinction établie entre croyances et rites religieux permet de faire apparaître dans l'analyse, la charge symbolique des représentations par rapport aux codes. Le système « solidaire » permettrait alors l'émergence d'une sorte de « corps moral », comme dans le cas, par exemple, des confréries. Mais, nous pouvons essayer d'aller un peu plus loin dans la proposition de E. Durkheim, et considérer que certains types de conduites religieuses pourraient même induire certains types de communautés, ramenant donc croyances et rites sur le terrain du social. Pour autant, affirmer la dimension sociale de tel ou tel système religieux ne suffit pas à démontrer comment cette dimension se manifeste au sein d'une société donnée, à un moment précis. Comment, en somme, l'ordre de l'universel et de la nécessité (sphère religieuse) rencontre-t-il l'ordre du local et du contingent (la religiosité populaire) ? À cette question, il faut ajouter une préoccupation constante : comment rendre compte également de cet immense effort émotionnel qu'exige toute ritualisation de la mort, dans le cas notamment de « a Settimana Santa » ?

Les processions, à notre sens, sont le plus bel exemple de cette émotion sacrée, que l'on doit faire circuler dans l'espace paroissial, afin de marquer le territoire des signes de la présence du divin, circumbulation qui protège et limite à la fois, refondant ainsi la sacralité du lieu « défendu ». Ce mouvement des hommes apparaît comme révélateur d'une relation au monde naturel et au monde social. Le parcours qui se déroule selon un ordre bien défini – en tête, le bâton du Prieur ou du massier, les confrères ensuite, puis le groupe des chanteurs et enfin les fidèles – et selon des étapes organisées par la référence au sacrifice fondateur de l'Ecce Homo – les cinq plaies du Christ ou les quatorze stations du « Via crucis » – est alors producteur de sens : l'espace investi en géographie symbolique rencontre le temps mythique des origines ; la parole liturgique entre en

communion avec le geste de l'homme. C'est sans doute de cette fusion entre ordre religieux et expérience émotionnelle du sacré que surgit l'effervescence, la ferveur populaire, en somme, la croyance vécue. Extase, passion, exaltation, transfiguration : faut-il égrener ici les termes qui caractérisent comme l'écrit E. Durkheim, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, « l'émotion des profondeurs » ? La vie sociale s'alimente elle aussi certainement à ce terrible réservoir d'énergie, source de religiosité populaire, qui tente encore de nos jours, non pas de communiquer un message, mais de « faire expression ».

Nous allons donc emboîter le pas à ces hommes qui, jour après jour, ouvrent notre univers familier à la dimension sacrée où, suspendus entre deux mondes - l'ici-bas et l'au-delà, les vivants et les morts, les ténèbres et la lumière -, les chrétiens errent durant ce temps de marge en quête de sens.

En effet, nombreuses sont en Corse à ce moment-là, les cérémonies religieuses en l'honneur de la Passion du Christ. Elles se présentent le plus souvent sous la forme de longues marches aux circonvolutions parfois complexes : « Granitula », « parata », « cerca », « catenacciu » ou encore processions des petites et grandes châsses appelées « cascì » à Bunifaziu. Si l'on ajoute à ces déploiements dans l'espace la préparation, parfois jusqu'à quarante jours durant, des palmes tressées et dressées en haut des croix, si l'on reconstitue le paysage culturel de ces occasions de fêtes où les couleurs vestimentaires des habits de confrères mêlées à la lueur des « fanali » ou des « cattatorci » (carta torci ?), contrastent avec l'austérité du pénitent, ou les attitudes de recueillement des fidèles, alors nous pouvons reconstituer tout un système de codes où le sens se déploie, où le faire signe est un faire sens. Où le geste se joint à la parole.

Bien entendu, nous pourrions rapprocher ces rituels de passage - c'est-à-dire de la Pâque - d'autres manifestations tout aussi religieuses mais hors de la sphère chrétienne : utiliser les couleurs pour se distinguer durant ce temps de marge, par le port d'un vêtement particulier ou en se couvrant le corps de peintures ; se protéger sous le « sac » ou sous le masque ; observer des conduites alimentaires particulières appelées Carême ou Tabous ; procéder symboliquement à des pénitences - flagellations, imitation de la claudication du Christ au pied enchaîné, crucifixion - ou procéder à des mutilations corporelles... mais l'approche comparatiste surtout menée à l'externe pourrait à elle seule servir d'explication.

Dès lors, tenter une approche anthropologique des « phénomènes religieux », ici liés à la Semaine Sainte, c'est aussi montrer comment l'étude d'un système religieux peut nous renseigner sur le social. Dans ce contexte, l'étude porte davantage sur les relations de fonctions et de sens entre le religieux et les autres dimensions du culturel, c'est-à-dire, plus exactement, sur les valeurs et les symboles mis en action et sans cesse réactualisés aux confins de l'ordre social et de l'ordre spirituel. Il s'agit de comprendre le religieux comme système de pensée et de conduite non réductible à des cultes organisés ou à des classifications de puissances surnaturelles ou divines. Ainsi lorsque le savoir entrouvre les portes du croire, la réflexion se nourrit des interrogations multiples qui tentent de se frayer un chemin de connaissance dans la trame dense du vécu. Dimanche des Rameaux ou premières offrandes végétales de la nature au moment de son printemps ? Office des Ténèbres ou vacarme destiné à chasser les démons ? « Lumen Christi » ou éclat du soleil à socialiser dans ce temps qui va de Noël à la Saint-Jean, rythmé ainsi par des Feux rituels ? Régénérer l'eau nouvelle et bénir « l'oliu novu » ou sanctifier l'une et l'autre par le baptême et la messe chrismale ? Les hypothèses peuvent être étayées par bien des éléments liturgiques qui n'excluent pas pour autant la nécessité à un moment critique de l'année de spectaculariser la peur de la mort, la hantise de la faim au sortir de l'hiver ou du Carême qui se transformait bien souvent en disette, la terreur de la peste et de l'épidémie en général, nécessité sans laquelle il serait bien difficile d'expliquer pourquoi, par un « pivotement » du sacré, tant d'objets bénits, par exemple, sont récupérés à des fins magiques.

Il s'agissait donc d'étudier un ensemble de rites traditionnels entourant la Semaine Sainte et qui, au-delà de leur incorporation aux célébrations liturgiques précisées par l'Église catholique, témoignent également d'une présence forte du religieux pris dans un sens plus populaire que dogmatique du terme. La multiplicité de la documentation utilisée, dans la diversité de ses contenus - ethnodocuments, croyances et usages, création littéraire -, par l'hétérogénéité de sa forme - chants, instruments, processions, repas rituels - et la qualité du support iconographique - photos, dessins -, est précisément là pour donner au discours son épaisseur de chair et de sang, son intention vitale. Peut-être l'intensité de la passion. Pénétrer au cœur du dispositif symbolique que sollicite une communauté humaine pour manifester son sens du religieux exige que soit décroisée la



notion de culture afin d'y « restaurer » l'ensemble des productions et des activités humaines.

Bien sûr, nous ne pouvions pas ne pas évoquer également le contexte musical sans lequel ces manifestations religieuses manqueraient de souffle et de rythme : chants liturgiques traditionnels où alternance des voix, polyphonies, fracas des crécelles et bruits sourds des palmes frappées contre le sol, créent une atmosphère, une émotion, une intensité propice au déchaînement du sacré. Sans doute l'activité fébrile qui entoure cette période pascalle, l'atmosphère de mystère qui règne alors - on ne connaît pas l'identité du grand pénitent lors du « Catenacciu », on dissimule sous une cagoule noire ou blanche le visage du porte-croix durant la procession du Vendredi Saint au matin, on cache jalousement aux fidèles des autres villages que l'on va croiser lors des processions circulaires, les objets de palmes tressées dont la forme diffère chaque année et dont la fabrication se fait dans le plus grand secret - comme l'intense participation de chacun et la circulation massive des croyants peuvent conduire le chercheur à envisager une signification à ces cérémonies au-delà de ce que peut nous offrir l'interprétation religieuse qui en utilise pourtant la richesse rituelle et la diversité culturelle.

Ces rites, s'ils sont rattachés aux célébrations catholiques, puisent vraisemblablement leur efficacité symbolique ailleurs, à un moment de l'année où il fait bon se régénérer et où la communauté doit franchir les ténèbres de l'hiver dans une effervescence collective et par une mise en branle sonore, gestuelle, de toutes les forces du chaos toujours menaçant mais dont la puissance de création spatio-temporelle ouvrira les portes d'une nouvelle période de l'année. Après le temps de marge, pour que s'opère la séparation, après le temps du sacrifice, pour que s'effectue le passage, voici venu celui de la fête pour que soit célébrée la réintégration, la réincarnation du principe de vie éternelle. L'acte de manger y puise tout son sens, permettant alors l'union conviviale du religieux et du populaire. De la table de l'autel à la table du banquet, les rituels de « a Settimana Santa » invitent à célébrer les noces de l'humain et du divin.

Ce sacré de communion dont nous avons montré les diverses manifestations mais aussi l'articulation ne saurait donc avoir seulement un intérêt religieux. S'intéresser aux acteurs principaux de cette période pascalle, par exemple les confrères, c'est aussi, au-delà de quelques éléments historiques ou politiques, s'intéresser au caractère social de ces

associations d'hommes, de femmes et d'enfants, de ce tiers-ordre composé de laïcs, phénomène aujourd'hui renaissant alors même qu'on pensait la sécularisation de la société totalement achevée. Et si, en ces temps de « fracture sociale », de « quête identitaire », de « production de sens », la Semaine Sainte représentait un moment possible de remobilisation des individus autour d'une convivialité, d'une fraternité vécue et ressentie ? L'émotion, confrères et fidèles vous le confirmeront, même parmi les moins croyants, est réelle, palpable, contagieuse, et le désir de participation l'emporte souvent sur le recul froid et sceptique.

C'est dans ce travail de restitution du sens que s'inscrit notre démarche. Au plus près possible de la description du vécu, nous avons voulu en explorer les origines comme le projet. Ainsi quelques indications de nature plus sociohistoriques nous ont-elles permis de montrer comment les différents acteurs de la Semaine Sainte font corps autour des confréries dont c'est, à notre sens, la fonction principale. En effet, par leur implantation populaire, elles apparaissent comme un médiateur d'intégration sociale et offrent la possibilité pour certaines pratiques de survivre. Animer et maintenir la cohésion sociale et culturelle semble être le fondement de ces confréries qui parfois ont eu à subir la désapprobation de l'Église face à ce que certains ont coutume d'appeler des survivances païennes ayant quelque peu résisté à la christianisation de la Corse.

Bien entendu, il n'est pas de notre propos ici d'étudier l'origine de ces survivances pas plus que de démontrer leur degré de paganisme latent, il nous appartient davantage d'en préciser contenus et pratiques par l'étude minutieuse des contextes dans lesquels elles se déroulent.

L'ensemble des éléments que nous avons voulu identifier comme porteurs d'un réseau symbolique plus dense ne constitue bien sûr que quelques timides incursions dans un imaginaire populaire plus densément peuplé. Pour autant, si nous avons jugé nécessaire de revisiter le sens de « a Settimana Santa » par ce rapide détour anthropologique c'est qu'il nous semble important de montrer combien les religiosités populaires sont complexes et dynamiques. Le questionnement sur le religieux ne peut faire l'économie de ces expressions si riches et si présentes qui offrent à la piété populaire leur intensité émotionnelle particulière, ici et maintenant, croisant ainsi parole liturgique consacrée, à valeur universelle, et geste populaire perpétuée, à valeur culturelle propre.

Les religiosités populaires ne sont jamais une, c'est l'expérience d'un vécu, dans sa multiplicité et son épaisseur. Elles établissent une sorte de « continuum » culturel entre ce que certains appellent « des survivances », voire « des superstitions », et les systèmes religieux avec lesquels pourtant elles entretiennent d'étroites relations. Les prières et les incantations renvoient souvent aux mêmes formules, en appellent aux mêmes saints; des objets bénits sont utilisés à des fins magiques... Si une étude plus historique permettrait d'opérer dans ce matériau des « coupes » utiles à dater et à identifier sans doute les principales influences exercées et les bouleversements survenus, une étude anthropologique offre la possibilité, nous semble-t-il, de rétablir les liens de sens, à l'œuvre dans ce maillage symbolique, et qui innervent les religiosités populaires.

En effet, force est de constater que la caractéristique majeure des rituels de « a Settimana Santa » est la grande richesse des manifestations qui offrent à la fois une interprétation très scrupuleuse du symbolisme liturgique, et dans le même temps, une infinie variation pouvant aller jusqu'à des formes du réalisme le plus saisissant. D'où une grande difficulté à identifier et à classer ce type de manifestation: drame liturgique? dévotion populaire? fête sacrée? représentation religieuse? processions dramatisées? expressions paraliturgiques?... Ainsi, selon le moment focalisé, tel ou tel aspect plus ou moins jugé prédominant viendra donner sa couleur à la période pascale: plus dramatique si l'on se réfère à « a Settimana Santa »; plus festive si l'on se réfère à Pâques. La réflexion anthropologique peut être à même d'assumer cette diversité en mettant en lumière la nécessaire compréhension globale du phénomène plutôt que sa possible fragmentation.

Dans le complexe rituel de « a Settimana Santa », les religiosités populaires trouvent certainement un point de confluence dans le paradoxe extrêmement sensible du mystère de la réincarnation: le dieu fait homme. Curieux déguisement!... La « représentation » du dieu est alors permise, lui pourtant si « invisible » jusqu'alors. C'est là que s'insinue le travail de l'imaginaire collectif. Le dieu prend corps, peut ainsi investir bien des enveloppes et habiter bien des formes vitales. Et, dans le même temps, à peine le voici visible à nos yeux qu'il est renié et subit l'humiliation de la mort sur la Croix par ceux-là mêmes à qui il devait être révélé. Ce moment de crise pour la foi chrétienne interroge le groupe humain bien au-delà des seules questions liturgiques que soulève la réincarnation: comment ce qui est

transcendant est-il rendu sensible par ce qui au contraire est immanent et contingent? Comment l'idée du dieu qui se fait homme rencontre-t-elle celle de l'homme qui se fait dieu?

Quand le monde du divin et le monde de l'humain entrent en contact au moment de la Passion, c'est de cette tension polémique que naît toute la densité des représentations symboliques riches d'expressions populaires multiples débordant largement l'intention liturgique. Dans ce moment crucial de « a Settimana Santa », le drame de l'homme tout entier se joue. Que le dieu prenne le masque de l'humain pour lui apparaître est sans doute ce qui l'a rendu le plus incompréhensible aux hommes. Toutefois, c'est dans ce moment du « passage » possible que l'ordre du monde est remis en question le plus essentiellement, d'autant que c'est le divin qui cette fois-ci « descend » vers l'homme, exigeant ainsi que liturgie officielle et liturgie plus « folkloriste » soient ensemble mobilisées. La foi portée par l'Eglise, et la piété populaire s'expérimentent et s'éprouvent en ce moment de crise intense où le dieu vient à la rencontre de l'homme cherchant ainsi à l'éprouver. À ce mouvement du divin, répond celui humain, l'Un se voile de symboles, et le Multiple ritualise son action: chacun cherchant à atteindre l'impossible de l'autre. Car, enfin, qui est « U Catenacciu »? La réactualisation du dieu fait homme? ou celle de l'homme qui aspire à l'idéal du dieu? Un de nos informateurs a eu à ce sujet une phrase bien énigmatique: « À chî face da Omu, à chî face da Diu! »

S'il est donc bien difficile de clore le sujet pour identifier précisément ce que pourrait être l'essence de cette religiosité populaire où s'interpénètrent ritualité catholique et ritualité ethnique, pourtant, il nous semble bien réducteur de reprendre les définitions proposées jusqu'à présent et qui relèguent cette expression du religieux au placard des superstitions, croyances irrationnelles, et autres « folles du logis ». Comme, par ailleurs, il nous semble bien rapide de résumer toute forme de religiosité populaire à une manifestation relevant de stratégies de résistance ou de rébellion contre les pouvoirs religieux toujours hégémoniques.

À ce titre, l'exemple de « a mubba » ou « a cumpagnia » est significatif de cet entrelacs dit « paraliturgique ». De nombreux textes, procès d'inquisition, rapports ou visites apostoliques, mentionnent certaines croyances relatives à la mort. De ces témoignages nous pouvons retenir en substance pour le sujet qui nous occupe ici que lorsqu'un personnage doit mourir, les « revenants » célèbrent à l'avance

ses funérailles et accomplissent la nuit toutes les cérémonies que les vivants feront pendant le jour. Ils commencent par battre le rappel avec leur tambour ou crécelles, ce qui est toujours de mauvaise augure. On assiste alors à une étrange procession de fantômes blancs. Ils sont habillés en pénitents, portent l'aube, le capuchon, et tiennent à la main un cierge allumé. Alignés sur deux rangs, ils se rendent à l'église, et se groupent autour d'un linceul, récitent le chapelet, chantent ou plutôt psalmodient le *Libera me* et le *De Profundis* dans un murmure lugubre et effrayant. C'est la Confrérie des Morts, « Mumma » ou « Mubba », ou « Squadra d'Arrozza », selon les endroits, composée de « mazzeri ». L'imaginaire populaire réunit ainsi dans un même complexe symbolique « mazzeri » et pénitents.

Le costume des pénitents, qui recouvrait le corps tout entier et surtout le visage, semble avoir apporté une protection particulièrement rassurante, et pourrait avoir constitué, une sorte d'écran protecteur physique et moral entre le porteur et son funèbre fardeau.

R.P. Louis Doazan cite à ce propos une anecdote. En 1816, un fait divers, attire l'attention du Préfet du département de la Corse sur les inhumations dans l'« arca » du couvent, une lettre informe le Commandant :

*« Une espèce d'épidémie s'est déclarée dans le village d'Arbori. Cette maladie court toujours et déjà près de 40 personnes ont péri. Les morts sont enterrés dans l'église du couvent de Vico. Un des deux religieux restant au couvent est malade et l'on présume qu'il est atteint de la même maladie qui règne à Arbori en raison de la mauvaise odeur occasionnée par la quantité de morts qui se trouvent dans la dite église... »*

Donc, la cagoule assurait vraisemblablement une protection magique que l'on ne saurait négliger. Le thème de l'impureté du cadavre a été maintes fois souligné par de nombreuses études (A. Corbin, *Le miasme et la jonquille*); son apprêt et son transport pouvaient susciter quelque répugnance.

La cagoule paraît bien également la meilleure protection contre la crainte traditionnelle d'une éventuelle vengeance du mort à l'égard de ses fossoyeurs, soit que ces derniers se soient cru agrégés momentanément au monde des morts - on ne peut que renvoyer sur ce point aux analyses ethnologiques sur la

signification du masque -, soit qu'ils aient espéré que le trépassé ne pourrait les identifier en cas de faux pas ou d'erreur dans le rituel. Dans son *Histoire du Diable* du XII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle (Seuil, 2000), Robert Muchembeld a traqué dans l'imaginaire occidental les figures du démon comme ses manifestations. L'odeur en est un signe. Car si le corps d'un saint ne dégage pas d'odeur de putréfaction, c'est qu'il meurt « en odeur de sainteté ». Alors que le cadavre de l'être ordinaire pue et la puanteur est la marque du Diable. Les animaux comme les mouches qui sortent des cadavres sont le symbole de la présence du diable (cf. Légende du « *Conti pazzu* »), et d'ailleurs dans certaines gravures du XVI<sup>e</sup> siècle, on les voit s'envoler de la bouche des sorcières en train d'expier sur le bûcher.

Le culte des morts décrit par l'abbé Casanova témoigne d'une appréhension d'autant plus grande que les conditions de l'inhumation et même les sépultures sont pour le moins précaires :

*« Les cimetières sont pauvres, parfois même ouverts. Les tombes, foulées par les passants et les animaux, ne sont pas entretenues. Il y a des communes qui n'ont pas de cimetière. Chaque famille a alors son tombeau particulier dans une de ses terres. Si elle est tant soit peu aisée, elle se bâtit une chapelle et un caveau, ou bien, on enterre les morts dans le village autour de l'église même le long du chemin. Il y a encore quelques villages où l'on jette les corps pêle-mêle dans un caveau commun ou charnier de forme cylindrique. C'est une espèce de puits creusé au milieu d'une chapelle isolée. On l'appelle arca. L'ouverture en est bouchée par un gros disque en pierre qui n'empêche pas la puanteur de s'exhaler. Cet usage tend à disparaître. Au XVIII<sup>e</sup> siècle on enterrait encore les morts dans les églises, où se trouvaient les charniers. »*

Un courage certain et une foi ardente étaient nécessaires pour ensevelir sans cercueil, donc au prix de contacts directs avec le cadavre, des morts qui pouvaient être contagieux ou des noyés et des condamnés à mort.

D'autant que l'invasion magique des sorciers peut alors être possible et pour jeter leurs sortilèges, les « Capistregoni » se servent quelquefois de la corde d'un pendu. La confrérie des pénitents a pour mission d'assister à l'exécution des condamnés à



mort, de les dépendre et de les ensevelir dans quelque église ou chapelle en ruines. Un des premiers articles de leurs statuts prescrit de brûler au pied de la potence la corde qui servit à l'exécution. Le « Commissaire de Nancy », au XVIII<sup>e</sup> siècle raconte le fait suivant. En février 1740, un armurier français fut pendu. Les pénitents demandèrent à enlever le cadavre, ce qui leur fut accordé. Ayant allumé un grand feu, ils s'apprêtaient à brûler la corde, lorsque le bourreau s'y opposa. Il avait coutume d'employer la même corde à plusieurs exécutions. Après une vive discussion, il fallut lui payer trente sols, et la corde fut brûlée, mais un officier en avait gardé un bout. Aussitôt, l'archiprêtre le déclara excommunié, ipso facto.

Les rituels d'inhumation complexes que les pénitents observaient alors avaient sans doute pour but de les prémunir de la contamination mais aussi d'apaiser ou de dérouter l'âme du mort :

*« Pour les funérailles, le cadavre sera porté la tête à l'ouest, les pieds à l'est et le visage en haut. »*

(in *Costituzioni de Mgr Giustiniani*, Synode publié à Livourne en 1657).

La chape, ou sac, ou suaire du pénitent constitue à coup sûr l'aspect le plus célèbre et le plus controversé de l'institution. Constituée essentiellement d'une longue robe serrée à la taille par un cordon, elle se complète aujourd'hui par un capuchon à cagoule enveloppant l'ensemble de la tête et ne ménageant que deux fentes pour les yeux. Cette cagoule devait être impérativement portée lors des sorties des pénitents hors de la chapelle assurant ainsi le secret de l'identité de chacun d'entre eux. Ce costume très typé semble avoir en fait répondu à une quadruple justification. Il s'agit d'un vêtement parareligieux d'abord, revêtu par le novice lors de la cérémonie de son entrée dans la confrérie au cours de laquelle le cordon était parfois béni. Il constitue aussi depuis le Moyen Âge le manteau d'humilité de la pénitence ; les statuts des pénitents précisent très souvent qu'ils participeront aux processions « couverts de leurs habits pour éviter toute ambition et vaine gloire ». Le sac donnait l'illusion au dévot d'exercer pendant quelques heures un ministère dans le strict respect d'une règle ; certaines vocations religieuses inaccomplies durent s'en satisfaire... Certains pénitents usaient du reste parfois de la cagoule comme les moines et les religieux du capuchon : « (ils) se couvriront la face,

diront les Carissimi, et feront l'oraison mentale » précisent aussi les règlements.

L'intérêt essentiel de ce costume de « temps de marge » était cependant de garder secrète l'identité de son porteur ; celui-ci pouvait sous son anonymat se livrer publiquement aux longues stations des processions, aux audaces de la charité (en pratiquant l'enterrement par exemple), et même apaiser douloureusement des angoisses et expier des fautes qu'il ne convenait pas de révéler autrement.

La chape est aussi un costume unificateur et égalitaire. Le sac du pénitent l'abstrait de sa condition sociale : sous le sac de même apparence les pénitents sont égaux et s'appellent « frères ». Le porteur du sac mettait entre parenthèses en quelque sorte ses titres et fonctions sitôt qu'il le revêtait pour devenir un frère parmi d'autres.

L'inconvénient du sac à cagoule était en revanche de n'offrir aucun élément de différenciation susceptible de singulariser les officiers de la compagnie. Les bâtons jouaient donc ce rôle et pouvaient être de couleur différente pour les processions (dorés et décorés) et pour les enterrements (noirs). Ces attributs spécifiques, ainsi que les bannières, et les « luminelli », lampions décorés aux couleurs et motifs des confréries, étaient également indispensables lors des sorties publiques pour permettre l'identification de la compagnie, plusieurs ayant même couleur de robe.

Certaines compagnies de pénitents se distinguent par une cagoule plus longue tombant sur la poitrine et à ouverture dorsale, permettant la flagellation.

Sous le sac, hommes et femmes pouvaient s'y dissimuler.

Ces « cumpagnie » connurent un déclin certain lorsque la Corse passa sous le gouvernement de la France des Lumières dont la critique anti-pénitente est virulente : « farces mystiques », « institutions abusives qui peuvent dans les temps de trouble devenir fort dangereuses », « mascarade sous le manteau de la dévotion ». Les confrères sont décrits comme portant « un accoutrement plus bizarre qu'aucun habit de moine, c'est une espèce de domino qui les enveloppe depuis la tête jusqu'aux pieds ; ils ont en outre un capuchon avec un masque »

On lit dans les mémoires d'un officier de Picardie, le passage suivant :

*« La fourberie des moines est si grande, le fanatisme de ce peuple est si fort, qu'il se vend parfois assez cher de petits reliquaires d'hos-*



*ties consacrées... que l'on trouve sur le corps des bandits pris ou tués. (...) La nation corse est d'un fanatisme excessif, tous scrupuleux des prières du matin, de l'angélus et du soir, de l'eau bénite, des signes de croix, du chapelet et du scapulaire, des jours d'abstinence, enfin de tout ce qui caractérise un peuple plus ignorant et superstitieux que religieux. »*

L'abbé Gaudin n'aime pas non plus les confréries. Il écrit en 1787 :

*« La multitude des confréries nuit à l'enseignement. Il n'y a point de village qui n'ait la sienne, une église bâtie exprès et décorée avec un luxe qui épuise tous les moyens de chaque communauté. Ces établissements sont sous la direction des officiers que les associés choisissent eux-mêmes; les curés n'y ont que peu d'influence; c'est même une source fréquente de désordre entre eux et les paroissiens, et aussi, entre les différents villages. Leurs exercices se réduisent à des chants et cérémonies qui ne sont jamais accompagnées d'instructions; elles ne peuvent donc que nourrir la superstition et le fanatisme. (...) Dans les villes, on se fait honneur d'en posséder de différentes sortes. À Bastia, il y en a jusqu'à six, toutes jalouses les unes des autres, et cherchant à se distinguer par une profusion de culte qui ne manque jamais d'attirer le peuple, parce que c'est là son spectacle. Cependant le service de la paroisse est déserté. Cette pompe de cérémonie ne guérit ni l'ignorance, ni les anciens préjugés; elle leur prête au contraire une nouvelle force et s'oppose à tous les remèdes. Les Doctrinaires venus pour établir un collège à Bastia ne purent entrer en possession d'une chapelle qui appartenait à une confrérie. »*

Cette thématique anti-pénitente du siècle des Lumières, sous couvert de ramener les esprits sur le chemin du savoir et de la rationalité, est en fait motivée par la crainte de l'ennemi ou du suspect que la cagoule pourrait dissimuler. Fernand Etti, au tome II du *Mémorial des Corses*, dans son article « Religion et politique », insiste sur l'hostilité de Gênes déjà à l'égard des moines, surtout Capucins et Franciscains, qui parcourent effrontément le royaume pour y répandre des sentiments contraires au gouvernement de la Sérénissime. De même, le Marquis

de Maillebois, chef du corps expéditionnaire français dira plus tard des moines rencontrés en chemin qu'ils sont « les plus grands bandits d'Europe ».

Ainsi, si le degré d'autonomie des pénitents par rapport à l'autorité diocésaine a varié au cours de l'histoire, en 1784, un arrêt du Conseil Supérieur défend aux confréries de Bastia, notamment de la Miséricorde, Sainte-Croix, La Conception et Saint-Charles, de se présenter couverts de voiles à capuchon. De façon générale, l'épiscopat n'a pas toujours apprécié l'existence de ces chapelles associatives qui ne dépendent ni du clergé paroissial, ni des religieux, susceptibles de se trouver concurrencés. Le concile de Trente (1545-1563) a réaffirmé et étendu les prérogatives épiscopales sur les associations pieuses, soumises à la visite de l'évêque, à qui elles devaient rendre des comptes. La hiérarchie diocésaine a sans cesse dès lors tenté de renforcer son pouvoir sur ces confréries, en particulier à l'occasion des créations nouvelles auxquelles elle devait donner son approbation. De plus, les Tiers-ordres dépendent en général d'ordres religieux, le plus souvent des Ordres mendiants, les plus répandus, celui des Franciscains, puis celui des Dominicains. Leur but est de faire partager aux fidèles restés dans le monde quelques aspects de la vie régulière et de la spiritualité de l'Ordre dont les tertiaires constituent le troisième ordre, celui des séculiers (laïcs) après la branche des religieux et celle des religieuses.

La question ici des confréries éclaire un motif ecclésial majeur, nous semble-t-il, celui du rôle que les clercs ont accepté ou pas d'accorder aux laïcs dans l'Eglise et la vision que les hommes consacrés à Dieu ont de ceux qui ne le sont pas, notamment pour l'Eglise catholique.

Choc des cultures? Choc du politique et du religieux? D'une sécularisation en marche et d'une foi populaire toujours vivace? Bien des contradictions qui agitent par ailleurs le Monde Moderne s'expriment de façon polémique au moment où la Corse se trouve projetée dans le siècle des Lumières. Elle, qui, nous l'avons compris, depuis le Moyen Âge, mais surtout à l'époque moderne, du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles, a tissé un réseau de spiritualités dont le foisonnement rituel est sans aucun doute corrélatif à l'explosion baroque. Bien sûr, une étude de l'art baroque montrerait aisément la complémentarité religieuse entre les principes du Concile de Trente et les règles qui régissent la représentation de la sacralité. Le baroque intervient pour exprimer un nouvel ordre des choses, en proposant une structure englobante qui, si elle absorbe, ou plutôt « transmute » les diffé-

rences et les états de conscience – comme la substance du pain et du vin peuvent être changées en chair et sang du Christ - n'en offre pas moins un résultat, une représentation pour le coup parfois, « surchargée », « bizarre ». Réconcilier l'humain avec le divin n'est pas sans laisser parfois quelques traces d'incohérence, tant l'équilibre des contraires est difficile à réaliser. Les deux cercles du sacré et du profane qui, en ce moment de crise religieuse, tendaient à s'éloigner, le baroque – la perle curieusement ovale, du portugais « barroco », à l'arrondi jugé irrégulier en joaillerie – les relie de nouveau, dans un équilibre tendu de l'infini au quotidien. Chaque être, chaque parcelle de l'univers, peut donc mettre en action la force intérieure qui l'habite : le culte des saints, par exemple, appelés les « colonnes de l'Eglise », participe de ce mouvement car le saint est celui qui parvient à maîtriser, à orienter, cette part de divin qu'il a en lui à des fins miraculeuses. Lorsque surgit le désordre – épidémies, catastrophes naturelles, maladies particulières -, l'action du saint offre une possibilité de réintégration à l'ordre originel car il a déjà vaincu – comme le relate l'hagiographie – le mal. C'est ici, par sympathie cosmologique – quand la « logosphère » rencontre la « biosphère » – que religion et magie, et non pas sorcellerie, se recouvrent. Se mettre en contact avec l'absolu demande bien des intermédiaires, ou intercesseurs, et faire communiquer l'esprit et la matière exige bien des formules et des manipulations délicates : les marches de l'échelle de Jacob comme les étapes auxquelles conduit le bâton du pèlerin sont autant de transformations intérieures afin d'incarner l'idéal.

Face au « désenchantement » du monde et du coup à sa funeste fragmentation, le foisonnement rituel se manifeste notamment, comme nous l'avons montré, par la présence forte des confréries, d'ordre plus confessionnel que professionnel en Corse, à travers surtout les Pénitents-confréries de Sainte-Croix, Saint-Sacrement, Saint-Esprit ou Saint-Antoine. Comme si l'appartenance, l'adhésion à la communion confraternelle, avait permis de « faire corps » à l'ensemble de la société tout à coup resolidarisée par ce lien de reconnaissance. L'éthique religieuse qui est à la base de cette nouvelle appartenance, à la fois d'ordre social et d'ordre spirituel, montre bien l'aspect « baroque » de cette recomposition idéologique. Le respect de statuts et de règles, l'observation stricte de certains rituels, le matériel religieux utilisé, la construction des oratoires sur l'ensemble de l'espace paroissial, sont autant de signes qui reflètent l'image de l'homme dans le monde, sa place comme sa visée. L'extrême ritualisation des cérémonies de « a Settimana Santa » en Corse nous invite à parcourir cette dimension « baroque » de l'espace et du temps qui s'ouvre à nous dans ce moment critique.

Si les fondements anthropologiques de toute religiosité populaire restent encore à explorer, l'étude de « a Settimana Santa » en Corse aura peut-être aidé à en saisir toute l'importance. Car toute la puissance de création humaine y est sollicitée : arts, jeux, instruments symboliques, cuisine, chants, littérature, etc.

Ici, « a Settimana Santa » apparaît bien comme une synthèse culturelle inépuisable...



# Un projet de développement local : les Rencontres théâtrales internationales du Giussani

Sandra CARCIONE

Expression à la mode dans les discours politiques et la presse, le concept de « développement local » mérite d'être brièvement explicité. La théorie du développement local propose une revalorisation des ressources locales et tend à en faire la base de la création de richesses pour les différents territoires. On a souvent associé le vocable *développement* à un accroissement quantitatif d'activité alors qu'il serait plus juste, dans ce cas, de parler de *croissance*. Le développement serait donc plutôt lié à un aspect qualitatif des choses. Le vocable *local*, implique une notion d'espace et introduit l'idée de *territoire*. Le territoire, support du projet de développement local, doit être géographiquement pertinent c'est-à-dire « ni trop petit, ni trop grand » mais doit surtout correspondre à un territoire de solidarités, d'appartenance identitaire. A. Meistersheim relève la définition donnée par N. Secondi pour lequel « *le développement local est l'expression de la solidarité locale créatrice de nouvelles relations sociales et manifeste la volonté des habitants d'une microrégion de valoriser les richesses locales, ce qui est créateur de développement économique* ». <sup>1</sup> Le territoire est le lieu où l'on peut identifier les ressources participant à la création de richesse ; le lieu où l'on peut rencontrer les acteurs du développement (entreprises, institutions, associations...) ; c'est le cadre à partir duquel il est possible de concevoir les aménagements et projets essentiels au développement. La notion de développement local est aussi associée à une notion de proximité, c'est-à-dire à un désir de rendre les politiques de développement plus efficaces car au plus près des besoins des acteurs concernés. Le développement local implique, de plus, une notion de durabilité car les projets ne sont envisagés que sur du moyen ou long terme. En Corse, les territoires révèlent une capacité inégale à mettre en œuvre ce déve-

<sup>1</sup> Nicolas Secondi, *cahiers de l'IDIM* n° 1 cité par Anne Meistersheim dans « Territoire et insularité. Le cas de la Corse ». Collection Le développement dans les faits, édition Publisud, 1991, p.160.



loppement. Tous n'en sont en effet pas au même stade d'évolution. Chaque territoire est un sous-système relié à ses voisins et à l'ensemble. Tous sont soumis à un système évolutif influant différemment sur chacun d'eux : tandis que certains sont en état de « sommeil », d'autres cherchent à se structurer ; certains, enfin, sont déjà organisés et passent à une phase de structuration par le biais du « Pays » notamment. Le tourisme peut aider au « démarrage » d'une activité économique pérenne et être ainsi un bon tremplin pour la mise en place d'un développement local durable. Parmi les projets existant, un en particulier illustre cette thèse. Il s'agit des Rencontres Théâtrales Internationales de Haute Corse qui ont lieu chaque année depuis 1998 dans le Giussani, microrégion rurale enclavée entre la Haute Balagne et le Centre de la Corse. Cet exemple tend à démontrer que le développement - local - ne se décrète pas mais se fabrique. On ne devra pas s'attendre ici à une démonstration arithmétique, économique, lisse et carrée car le développement local ne s'y prête guère. Comme le dit G. Bertin « *tenter de penser le développement local en termes d'explication soit par un processus abstrait de démonstrations logiquement effectuées à partir de données objectives (le plus souvent uniquement économiques) en vertu de nécessités causales matérielles ou formelles basées sur une adéquation à des structures ou modèles renverrait à une définition très ethnocentrique du développement* »<sup>2</sup>.

### Présentation du territoire

Le canton du Giussani est situé dans une région montagneuse septentrionale s'étendant sur le versant méridional et oriental de la chaîne centrale de la Corse qui le sépare du reste de la Balagne. Il est entouré, au nord-ouest, par le col de Battaglia (1 106 m), par le Monte San Parteu (1 689 m) et par le Monte Grossu (1 947 m) ; au sud par le Monte Curona (2 140 m) et à l'Est par le Monte Padru (2 393 m). La chaîne centrale confère au canton un relief assez escarpé. L'altitude moyenne de la région avoisine les 750 mètres. Cette vallée de près de 95 km<sup>2</sup> est située entre ce que l'on appelle « la Haute Balagne » et la vallée d'Asco. Les cols de Leccia (1 102 m), de Battaglia (1 106 m) et de Croce Dolo permettent aux villages d'Olmi-Cappella et Pioggiola de communiquer avec les autres villages de Balagne. Cette microrégion est irriguée par deux

cours d'eau qui sont la Tartagine et le Padro. Le Giussani se compose de quatre communes : Pioggiola, Olmi-Cappella, Vallica et Mausoleo qui est le plus petit village du Giussani. Son territoire s'étire du centre de la *pieve* du Giussani jusqu'aux montagnes, frontières naturelles avec Calenzana. Ce canton est l'ancienne *pieve* du Giussani, laquelle faisait partie de la *Terra di u cumune* qui comprenait les arrondissements de Calvi, Corte et Bastia. Ces trois arrondissements représentaient l'*En-deça des monts* (le Cap Corse était un cas à part car il était soumis à la famille féodale d'origine génoise des Da Mare). On regroupait donc les villages d'une même vallée en *pieve* qui était à la fois une unité religieuse, économique et administrative. Les communes de la *pieve* étaient administrées par un *potestà* - qui remplissait la fonction de juge - et par des *padri del comune* qui étaient élus chaque année par la population sur la place de l'église. Par un décret de la Convention du premier juillet 1793, les *pieve* devinrent les cantons et les *potestà* les maires. La *pieve* du Giussani devint le canton du Padro qui devint à son tour canton d'Olmi-Cappella par le décret du 18 avril 1811 et la fusion des deux départements du Golo et du Liamone. Ce que nous avons l'habitude d'appeler canton du Giussani ne l'est en réalité pas. Il fait partie d'un des quatre cantons de Balagne, celui de Belgodere qui comprend dix-neuf communes. Depuis décembre 2002, les quatre communes du Giussani font partie de la communauté de communes *di e Cinque Pieve* qui regroupe dix-sept communes soit 2 500 âmes.

Plusieurs routes permettent de rejoindre le Giussani à partir de la nationale 197 (Ponte Leccia/Calvi) parmi lesquelles celle de Pietralba (en provenance de Bastia, Corte, Ajaccio), celle de Castifao (D 547 et D 247), celle de Lama (pratiquement jamais utilisée de même que celle d'Urtaca), celle d'Urtaca, celle de Belgodère (D 963 par l'Ostriconi) et celle de Speloncato (D 63 en provenance de l'Île Rousse et Calvi). Il s'avère que le réseau routier qui dessert le Giussani reste mal adapté aux exigences du tourisme car ses routes sont trop étroites notamment pour les autocars. Il faut ajouter qu'en période d'enneigement, le canton est pratiquement inaccessible et reste parfois plusieurs jours isolé du reste de la région. Le réseau ferroviaire irriguant l'île ne passe pas par le Giussani. Le canton est éloigné des voies d'accès maritimes et aéroportuaires puisqu'il se trouve à environ une heure de l'aéroport et du port de Calvi et à 45 minutes du port de l'Île Rousse.

<sup>2</sup> « Former au développement local » article publié dans *Revue électronique de sociologie*.

## Un riche patrimoine environnemental et culturel

Le canton du Giussani est couvert de conifères tels que le pin maritime et le pin *Laricciu*, de chênes blancs et rouvres, de châtaigniers, frênes fleurs et bouleaux. Le village d'Olmi Cappella possède le plus gros chêne-vert d'Europe atteignant une circonférence de huit mètres. La région est couverte de bruyères, genets de Salsimane, fougères, cistes, chardons et genévriers. Le Giussani compte de nombreuses espèces endémiques à la Corse telles que la grassette corse, le crocus de Corse, la digitale pourpre, l'immortelle des frimas, le thym corse ou *arba barona*, l'aulne odorant ou *bassu*, la pivoine de Corse, le sorbier de l'oiseleur, l'ancolie de Bernard, l'astragale du Genargentu, le lys tigré, la pancrace d'Illyrie, la pivoine coralline, le houx à grain d'or... Le gypaète barbu, l'aigle royal, la petite sitelle de Corse, le ghjattu volpe et le célèbre mouflon corse peuplent les bois et fourrés du Giussani. La forêt de Tartagine s'étend sur 2 783 hectares. Depuis la loi du 22 janvier 2001, sa gestion a été transférée à la Collectivité Territoriale de Corse.

Riche d'un patrimoine naturel remarquable, le Giussani possède aussi un important patrimoine culturel. Sur la commune de Pioggiola on trouve la paroisse Santa Maria Assunta datant du XVI<sup>e</sup> siècle, bâtie sur un sanctuaire du XII<sup>e</sup> siècle dédié à San Pancraziu, les chapelles de l'Annonciade, de Saint Antoine de Padoue, de l'Immaculée Conception, la chapelle médiévale de San Parteu et la confrérie de Santa Croce datant du début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mausoleo possède une chapelle romane, la chapelle de San Salvatore, agrandie aux alentours de 1535. Elle abrite une statue de Saint Jean-Baptiste sculptée dans un tronc d'olivier qui serait la plus ancienne de Haute Corse. L'église Santa Maria di a Nativita située à Vallica est de style baroque tardif (1835) et aurait remplacé une église dédiée à Santa Maria Assunta datant du XIII<sup>e</sup> siècle. Elle recèle deux toiles léguées par le Cardinal Fesch ainsi qu'un bénitier en porphyre du Monte Padro soutenu par une femme sculptée dans le marbre noir de Murato par Damasio Luigi de Vallica. À Olmi-Cappella, la paroisse de Santu Niculau, restaurée au XIII<sup>e</sup> siècle puis transformée et agrandie au XVII<sup>e</sup> siècle, remplace une ancienne chapelle romane datant VI<sup>e</sup> siècle dédiée à San Giuseppe. Elle est d'allure classico-baroque, possède un oratoire dédié à Saint Joseph et une confrérie Sant'Antone. Elle abrite des orgues qui ont été rénovés en 1986.

Le canton possède un riche patrimoine vernaculaire. En effet, on compte encore de nombreux fours

à pain, aires à blé, bergeries, pailliers, moulins et fontaines sous voûtes témoins des labeurs anciens. On peut encore voir des ponts pisans et génois en plus ou moins bon état.

Cinq associations jouent un rôle actif dans la redynamisation du territoire et mettent en avant le riche patrimoine de la région. Elles s'occupent de protection et d'éducation à l'environnement, d'organisation de carnivals, de spectacles de chants, de danses, d'ateliers de formation théâtrale...

## Le Giussani dans l'histoire

De nombreux sites préhistoriques témoignent d'une occupation ancienne (du néolithique ancien à l'Âge du fer) comme l'attestent les sites de l'*Ascita*, de la Petra Moraccia et des Majari à Olmi-Cappella. Les traces montrent une superposition des populations néolithiques et protohistoriques. Deux centres de peuplement antérieurs à l'époque romaine étaient établis dans la vallée de Francioni et dans la vallée de la Conca. La présence de ruines de thermes à Speloncato (nord du Giussani) et d'un pont romain à Asco (au Sud du canton) laissent supposer que les Romains ont envisagé de s'y établir. Si l'on se réfère à la toponymie et à la tradition orale, il semblerait que l'établissement de la religion chrétienne dans la région ait été très ancien. San Parteu, saint martyrisé au IV<sup>e</sup> siècle par les Romains a laissé son nom à une montagne. Le Giussani n'a pas échappé aux invasions diverses qui ont marqué la Corse à toutes les périodes qui se sont succédées. La toponymie rappelle les traces de l'occupation maure : Castellu a i mori, Petra Muraccia, Muratello, Murato. Ils furent expulsés vers la fin du X<sup>e</sup> ou du XI<sup>e</sup> siècle mais les historiens ne s'accordent pas sur ce point. Durant la période féodale le marquis Guglielmo de Massa fit son entrée dans le paysage historique de la région. Afin de contenir les Pinaschi (seigneurs de Balagne) et les Amondaschi (seigneurs de Giovellina), le marquis fit construire le château de San Colombano. Les Giussaninchi ne connurent que malheurs durant la période qui suivit, malmenés et maltraités par les seigneurs. Avec la paix apportée par le célèbre Giudice di Cinarca les populations eurent un répit qu'elles mirent à profit pour cultiver leurs terres et connaître une prospérité relative. Les Pisans, par l'entremise du Giudice, firent construire les chemins muletiers sillonnant le canton. La misère revint dans la région lors des premières querelles opposant les partisans du seigneur de Cinarca et ceux des marquis du Giussani. Entre le XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, le canton verra s'opposer féodaux à l'Office de Saint George puis

Sampiero à l'occupant génois. Les Génois vont entretenir (aux frais de la population) les chemins muletiers construits sous l'occupation pisane. Ils vont pousser les populations du Giussani à développer leur agriculture : déboisement, défrichement, choix de plantations et cultures imposées... Famines et émigration s'en suivront. Lors des guerres d'indépendance (XVIII<sup>e</sup> siècle) Les habitants du Giussani participeront activement en fournissant des contingents de guerriers, en participant aux consultes... Sous la période du Directoire, la vie dans le Giussani ne fut pas paisible, loin s'en faut : révoltes, représailles et *vendette* furent le lot quotidien des Giussaninchi. Sous le Second Empire, l'État va s'approprier les forêts de Tartagine et Melaja en interdisant aux bergers d'y laisser paître leurs troupeaux. En contrepartie, la réalisation de la route forestière contribuera à sortir le canton de son isolement. Il faudra attendre le XIX<sup>e</sup> siècle pour que cessent les persécutions et qu'un calme relatif s'installe, calme que les habitants mettront à profit pour développer culture et élevage.

### Économie traditionnelle et population du XIX<sup>e</sup> siècle aux années soixante

Les Giussaninchi étaient des éleveurs réputés et la qualité de leurs bestiaux était connue dans toute la Balagne. En 1863, l'abbé Jean-Ange Galetti dans son *Histoire illustrée de la Corse* parlait de villages riches en troupeaux, profitant d'une grande étendue de territoires dotés de bons pâturages et d'abondantes récoltes céréalières. Concernant l'élevage bovin, A. Guidicelli a relevé qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, les villages de Mausoleo et Olmi-Cappella possédaient 1 000 têtes de bétail bovin chacun. Les élevages ovins et caprins étaient aussi bien représentés : Mausoleo comptait 1 340 brebis et 1 200 chèvres ; Pioggiola comptait plus d'élevages ovins tandis qu'à Olmi-Cappella on comptait davantage de caprins. La transhumance ne se pratiquait que concernant les élevages caprins qui passaient l'hiver dans les Agriates et l'été au-dessus de la forêt de Tartagine où les bergers fabriquaient du fromage. Les Giussaninchi descendaient généralement leurs troupeaux dans le Reginu ou l'Ostriconi avec les Niolins. On constate une chute fulgurante de tous les types d'élevage dans l'ensemble de la pieve entre 1913 et 1970. La culture de la vigne fut jadis pratiquée mais lors d'une de ses visites dans le Giussani, Sampiero Corso, conseilla aux Giussaninchi d'abandonner ce type de culture

inadapté au climat de la région. Il leur recommanda en revanche de se consacrer davantage à l'élevage : bien leur en prit de suivre ces conseils. La présence de nombreuses aires de battage révèle l'importance accordée à la production céréalière (blé, orge, seigle) et ce jusque dans les années cinquante. Le canton possédait une châtaigneraie conséquente située surtout sur la commune de Pioggiola. Au début du XX<sup>e</sup> siècle la plus grande partie de la récolte de châtaigne était expédiée vers Nice, Toulon et Marseille. Une faible quantité restait sur place pour y être transformée en farine. Des moulins à eau situés sur la Tartagine et le Francioni broyaient châtaignes et céréales. Ceux du Francioni seront fermés au début du XX<sup>e</sup> siècle excepté un qui ne le sera que durant l'été. Deux moulins électriques seront construits pendant la guerre par l'occupant italien. Les fours particuliers et communaux étaient en grand nombre dans le canton ce qui permettait aux populations de cuire leur pain.

Les artisans du Giussani n'ont jamais manqué d'ouvrage. Les forêts domaniales mais aussi privées fournissaient du bois aux menuisiers. Maçons, forgerons, maréchaux-ferrants et cordonniers étaient aussi présents. Les derniers étaient au nombre de trois jusque dans les années soixante-dix (les gens d'Asco faisaient d'ailleurs faire leurs chaussures dans le Giussani). Le dernier forgeron a lui aussi cessé son activité dans les années soixante-dix. Il en va de même des meuniers qui étaient un peu moins d'une douzaine soit environ deux par moulin. Cinq à six couturières ont continué leur activité jusque dans les années quatre-vingt. Le Giussani réussit ainsi à vivre en autarcie pendant longtemps et ce jusque dans les années soixante et la dépopulation.

Pour A. Guidicelli, la région du Giussani ne mérite pas le surnom de « *Sibérie de la Balagne* »<sup>3</sup> car elle n'est pas une terre d'immigration envahie par le froid ; un vieux dicton corse dit d'ailleurs : « *l'aria di Giussani rende forti e sani* »<sup>4</sup> Les échanges avec la Balagne ont toujours existé mais davantage encore avec les villages de Castifao et Asco. Beaucoup de mariages ont été célébrés entre des habitants de Castifao et Vallica et ceux d'Olmi-Cappella et Asco. Cela est dû, en grande partie, aux contacts noués lors des transhumances car les Aschesi traversaient le Giussani pour mener leurs troupeaux jusque dans les Agriates. L'abbé

<sup>3</sup> Il utilise lui-même cette expression dans sa *Monographie du Giussani* mais sans en préciser l'origine.

<sup>4</sup> « *L'air du Giussani rend fort et sain* ».



Jean-Ange Galletti dit d'ailleurs des habitants du Giussani que leur caractère diffère de celui des autres habitants de Balagne ; il lui trouve en effet plus d'analogie avec celui de leurs voisins de Castifao. Il nous apprend qu'en 1860 le canton d'Olmi-Cappella est le moins peuplé des six arrondissements de Calvi avec 1 832 âmes. Selon A. Guidicelli, le Giussani connut une réelle prospérité de 1860 à 1870 atteignant à cette période les 2 000 âmes. La dépopulation du Giussani s'est, par la suite, faite en plusieurs phases. Le Giussani, comme le reste de l'île a perdu beaucoup de ses forces vives parties au front lors de la guerre de 1914/18. Entre 1883 et 1933, le canton a perdu 720 habitants. Selon nos interlocuteurs, la phase la plus grave résulte de la deuxième guerre. Apparaissent des raisons parfois inattendues. Alors que cette période a vu l'apparition d'un nombre important de militaires de carrières, le travail de la terre va chuter de manière effarante et les départs pour les colonies vont s'ensuivre. La réalisation du Bâtiment Battaglini, censé apporter instruction et savoir à tout le canton, va, paradoxalement, accentuer l'exode de la population. Cet établissement scolaire dispensait un enseignement des classes primaires jusqu'à la troisième et l'accès au Brevet Supérieur, lequel permettait à ses titulaires d'enseigner. Les familles du canton furent tout d'abord réticentes car il fallait que les enfants aident leurs parents aux champs puis les choses évoluèrent. La création du bâtiment Battaglini permit dans un premier temps la venue d'une nouvelle population. Des instituteurs arrivèrent de l'extérieur afin d'y enseigner et trouvèrent souvent à se marier dans le canton ; de plus, des familles de Pietralba, Novella, Urtaca, Asco pour lesquelles le lycée était trop cher purent envoyer leurs enfants à l'école dans le Giussani. Les effectifs étaient importants mais leur nombre fluctuait suivant les périodes car les bergers pratiquant la transhumance le faisaient avec leur famille. On a dénombré environ 300 élèves après la première guerre. L'implantation de cette structure permit aux jeunes du canton d'accéder à un niveau d'étude et d'instruction qui leur aurait été inaccessible autrement. Les nouveaux lauréats quittèrent en masse le canton pour travailler. Le Giussani vécut sa dernière grosse phase d'immigration dans les années soixante avec les départs d'enseignants pour l'Afrique du Nord sans compter l'attrait du fonctionariat sur le continent. Le coup de grâce fut le départ des gendarmes et de leurs familles en 1965. À partir de là, la population du canton ne cessera de décroître, passant de 450 habitants en 1968 à 251 en 1999.

## Population et économie du Giussani aujourd'hui

La catégorie de population « moins de 20 ans » est la moins bien représentée dans le canton (un peu plus de 13 %) et est en deçà de la moyenne corse (22 %). Alors que cette même moyenne corse atteint le chiffre de 25 % pour ce qui concerne les plus de 60 ans, le Giussani, pour la même catégorie, présente le taux important de 39,54 %. Ce résultat est caractéristique des territoires situés en zone rurale où la population est généralement plus âgée. La population masculine y est la plus représentée ce qui est assez étonnant au regard des moyennes nationales et régionales. Il s'avère que le Giussani présente un taux important d'hommes célibataires. Ceci concerne surtout une catégorie de personnes ayant une soixantaine d'années. Plusieurs explications ont été avancées par nos interlocuteurs. À une certaine période, il a été plus malaisé pour certains éleveurs et bergers de trouver femme voulant s'établir dans le Giussani ; certains travaillant sur le continent français ne s'y sont pas mariés et sont rentrés à la retraite dans leurs villages ; d'autres ont eu à s'occuper d'un parent à charge.

Le canton concentre pendant la saison estivale presque cinq fois sa population habituelle. La part de la diaspora est moins importante que la part touristique mais elle atteint pour l'année 2003 jusqu'à 60 % pour la commune de Vallica et 43 % pour Pioggiola. Une donnée importante n'apparaît pas ici : le canton supporte la venue de 12 000 personnes en moyenne durant la semaine des Rencontres. Ceci pose des problèmes de stationnement, de conflits entre la population locale et les visiteurs, d'approvisionnement en eau etc...

## Une nette prédominance du secteur tertiaire

La population active du canton représente 45 % de la population totale. Les 55 % restant incluent les catégories de moins de 19 ans (enfants scolarisés, étudiants), les retraités et les chômeurs. La population retraitée du canton est assez élevée ce qui est caractéristique des territoires ruraux. Cette population comprend les retraités qui ont toujours travaillé et habité dans le canton mais aussi ceux de la diaspora revenue finir leurs jours dans leurs villages d'origine. Le village d'Olmi-Cappella à lui seul compte 53 retraités. Le canton connaît une quantité non négligeable de doubles emplois. Ce phénomène est courant dans les régions montagneuses de sport d'hiver où les agriculteurs doublent leur activité de base par des emplois liés au tourisme.



L'Agriculture représente 19 % de l'activité du canton. Ce taux est élevé au regard de la moyenne de la Balagne qui est de 8 %. L'élevage représente 95 % de l'activité agricole sur le territoire tandis que la production végétale concerne les 5 % restant. Cette dernière est représentée par un castanéiculteur installé sur la commune de Pioggiola. On note une nette prédominance de l'élevage bovin (18 éleveurs sur 19) certainement parce que celui-ci demande moins de temps, offre une plus grande rentabilité et permet une activité professionnelle annexe. L'élevage ovin est inexistant alors qu'il est prédominant en Balagne (80 exploitations pour 17 660 têtes de bétail en 2002). Sur les cinq cantons de la communauté de communes des *Cinque pieve*, c'est dans le Giussani que l'élevage est l'activité agricole la plus importante à savoir 95 %.

La part du secteur de l'artisanat dans le Giussani est très faible et approche les 6 % (soit 5 artisans).

C'est le secteur tertiaire qui offre le plus d'emplois dans le Giussani soit 79 actifs c'est-à-dire 75 % de la population active. Le canton compte une épicerie, une boulangerie-biscuiterie et cinq snack-bars restaurants. Concernant les services administratifs, on compte un office du tourisme, une école, un atelier de socialisation, une maison forestière, un bureau de poste et un centre de première intervention. C'est le seul présent sur toute la communauté de communes.

### Une offre d'activités mais peu d'hébergements

La microrégion offre de nombreuses activités de pleine nature à ses visiteurs. Le Giussani est inclus dans le périmètre du Parc Naturel Régional de Corse qui a aménagé tout un réseau de sentiers de découverte. Les boucles sont balisées en orange, accessibles à tous et les brochures signalent les sites et monuments de la région. Dix boucles d'une durée de 1 h 45 à 6 heures ont été réalisées. Sur la commune d'Olmi-Cappella, une structure membre de la Fédération Nationale Ânes et Randonnées propose depuis 1998 des randonnées équestres avec ânes de bât. Les torrents de la Tartagine offrent aux touristes la possibilité de pratiquer des activités nautiques. Le site est très fréquenté par tous les Balanins mais de même que les populations de Calenzana et Calvi ont l'habitude d'aller *au fleuve* dans la forêt de Bonifato ou au Fango (plus proches), ceux de l'Île Rousse et Monticello se rendent dans la Tartagine. L'offre d'activités est bien représentée alors que l'offre d'hébergement ne suit pas. Cette dernière est surtout constituée de gîtes et de meublés. Les seuls hôtels présents

sont concentrés sur la même commune à savoir Pioggiola. Depuis à peu près un an, un camping a vu le jour à Vallica. Le canton du Giussani ne représente que 5 % de l'offre d'hébergement touristique (en lits) de toute la communauté de communes soit 168 lits sur 3 850. Concernant l'offre d'hébergement en gîte, elle représente 9 % de l'hébergement de la communauté de communes soit 94 lits sur 1 090. On est loin ici de la capacité d'accueil en gîtes de la *Pieve di u Canale* (Lama, Pietralba et Urtaca) qui sur 90 km<sup>2</sup> concentre 48 % de l'offre (le territoire du Giussani mesure à peu près 100 km<sup>2</sup>). On peut noter la nette progression des chambres d'hôte : huit chambres supplémentaires de qualité ont été créées en 2004 (soit 16 lits).

Une analyse des forces et faiblesses du Giussani présentée sous forme de tableau vient conclure ce chapitre.

FORCES	FAIBLESSES
--------	------------

1 - Territoire	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- territoire bien identifié géographiquement et culturellement ;</li> <li>- inclus dans une structure intercommunale (la communauté de communes <i>di e Cinque Pieve</i>)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- territoire enclavé et donc isolé surtout pendant la saison hivernale ;</li> </ul>

2 - Démographie et ressources humaines	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Une population dans l'ensemble réceptive à ce qui se passe sur son territoire.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- faible densité de population (2 habitants au km<sup>2</sup>) ;</li> <li>- population âgée (39,54 % a plus de 60 ans contre 24,9 % pour la moyenne corse).</li> </ul>

FORCES	FAIBLESSES
--------	------------

3 - Patrimoine et environnement	
<ul style="list-style-type: none"> <li>– patrimoine environnemental très riche et représentatif de la région;</li> <li>– dans le périmètre du PNRC;</li> <li>– une des forêts les plus connues de l'île (Tartagine);</li> <li>– forêt communale classée Natura 2000 (Vallica) et ZNIEFF de catégorie 1 (Pioggiola);</li> <li>– richesse faunistique et floristique (beaucoup d'espèces endémiques);</li> <li>– richesse du patrimoine vernaculaire (moulins, fours, ponts...);</li> <li>– nombreux sites préhistoriques.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– forte pression touristique;</li> <li>– risques d'incendies;</li> <li>– menace des écosystèmes.</li> </ul>

4 - Tourisme	
<ul style="list-style-type: none"> <li>– fait partie d'un des premiers bassins touristiques de Corse, la Balagne;</li> <li>– proximité du littoral (de 45 mn. à 1 heure);</li> <li>– l'offre d'hébergements en gîtes ruraux est la plus représentée mais peut mieux faire.</li> <li>– bonne offre d'activités (sentiers mis en place par PNRC, manifestations culturelles...);</li> <li>– les rencontres de théâtre de l'ARIA de renommée nationale et internationale.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Offre d'Hébergement insuffisante;</li> <li>– capacité de charge dépassée durant la saison estivale;</li> <li>– difficile maîtrise de la pression sur les sites;</li> <li>– voies d'accès problématiques;</li> </ul>

FORCES	FAIBLESSES
--------	------------

5 - Agriculture	
	<ul style="list-style-type: none"> <li>– secteur n'étant pas structuré; éleveurs isolés.</li> </ul>

6 - Infrastructures	
<ul style="list-style-type: none"> <li>– 2 voies de communication relient le territoire au littoral; 1 au « carrefour » Ponte Leccia;</li> <li>– 2 ports de commerce;</li> <li>– 1 aéroport international (Calvi).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Desserte à améliorer;</li> <li>– Problèmes d'engorgements saisonniers.</li> </ul>

7 - Social	
<ul style="list-style-type: none"> <li>– Dynamisme associatif;</li> <li>– bon dispositif à l'égard des jeunes (a Ciriola);</li> <li>– un des plus importants centre d'intervention de Haute-Corse.</li> </ul>	

## Acteurs du projets et réalisations

### Les acteurs

Retenu loin de chez lui par des exigences estudiantines ou professionnelles, un enfant du pays devenu un célèbre comédien français revient dans sa contrée et pose un regard nouveau sur sa terre, regard de celui qui n'est jamais vraiment parti et regard de l'étranger qu'il est forcément un peu devenu. Cette « double vue » va lui révéler un potentiel du territoire parfois invisible à qui ne l'a jamais quitté. L'« enfant du pays » a pour nom Robin Renucci. Participant dans sa jeunesse aux ateliers de théâtre de Valréas, il eut un jour l'idée de faire de même *chez lui*, dans le Giussani. Ce projet partait d'un constat : le Giussani se meurt alors qu'il fait partie de la troisième région touristique de

Corse, la Balagne. Le choix fut fait de créer un événement culturel estival visant à drainer la population touristique du littoral vers l'intérieur, avec déjà, l'idée de transformer l'événement en un projet de développement territorial. Ainsi fut créée l'Association des Rencontres Internationales Artistiques.

L'A.R.I.A., est une association d'éducation populaire à but non lucratif. Elle a commencé son activité durant l'été 1998 avec les premières Rencontres Théâtrales Internationales qui ont accueilli stagiaires et formateurs lesquels ont préparé des spectacles donnés en représentation durant ce même été. Par la suite, d'autres types de « produits » sont venus s'ajouter à cette activité centrale. L'ARIA a trois objectifs : un objectif professionnel, un objectif éducatif et social et un objectif touristique.

Les Rencontres de l'A.R.I.A. ne sont pas un festival. En effet, il y est avant tout question de formation professionnelle et de formation théâtrale plus précisément. On entend par là la formation à l'art théâtral et aux métiers du théâtre. Dans cette optique, des stages de réalisation théâtrale sont organisés à destination des professionnels et amateurs souhaitant améliorer, parfaire et enrichir leurs techniques. Tous les métiers nécessaires à l'organisation d'un spectacle sont concernés. Chaque encadrant est un professionnel du métier qui est chargé de transmettre, par la pratique, son savoir-faire au stagiaire chargé, quant à lui, de mettre en application directe son enseignement dans une réalisation concrète. La transmission y est le maître mot, chaque stagiaire étant un encadrant-formateur potentiel.

L'ARIA poursuit aussi un objectif éducatif et social en ce sens que le projet vise à créer et développer un véritable centre d'éducation au théâtre. Elle ambitionne d'être l'un des principaux centres nationaux pour la formation des maîtres ainsi qu'un des relais de l'éducation nationale dans l'application des programmes d'éducation artistique en milieu scolaire. En ce sens, la portée du projet va bien au-delà du territoire du Giussani et revêt une importance pour la Région Corse dans son ensemble. Tout ceci passe par une reconnaissance identitaire, un partage culturel, une ouverture sur le monde et sur l'autre...

L'A.R.I.A. a donc vocation à faire émerger de nouveaux talents, à mettre en valeur le patrimoine artistique et culturel de l'île (en favorisant notamment la réalisation de spectacles en langue corse), à développer les initiatives personnelles et l'engagement culturel et social, à transmettre un savoir-faire permettant aux stagiaires de se perfectionner, à permettre de mieux faire connaître les artistes insulaires, à encourager les échanges artistiques entre compagnies.

Enfin, l'ultime but visé est d'ordre touristique. L'A.R.I.A. veut relever un défi : faire vivre une micro-région isolée autour d'un événement culturel de dimension internationale. Le but est que cette démarche culturelle offre une base solide au projet global de développement du Giussani. Ce projet aspire à revitaliser toute la vallée en créant une activité économique viable dans le respect de l'environnement et des traditions locales.

Le syndicat mixte du Giussani est le second acteur du projet de développement du Giussani. Il a été créé par arrêté préfectoral le 20 février 2001 entre le Département de Haute Corse et les quatre communes du canton. Il permet d'associer entre eux communes, collectivités territoriales, groupements de communes et autres personnes morales de droit public. Le syndicat mixte du Giussani appartient à la catégorie des syndicats mixtes « ouverts », lesquels assurent fréquemment des compétences novatrices concernant le développement local en associant divers partenaires sociaux. Le rôle premier du Syndicat Mixte du Giussani est patrimonial. Il est en effet question de faire émerger un centre d'hébergement sans lequel la microrégion ne pourrait s'engager avec sérénité dans un processus de développement territorial. À ce titre, c'est la C.T.C. qui assure 80 % des investissements. Le rôle du syndicat mixte est d'assurer, entre autre, le suivi de quatre projets immobiliers parmi lesquels la réhabilitation du bâtiment Battaglini, la construction d'un espace théâtral à Pioggiola, une étude de faisabilité sur la réalisation d'un théâtre de verdure à Vallica et une étude sur la réalisation d'hébergements de toutes formes sur la commune de Mausoleo. Le bâtiment Battaglini est destiné à être le centre d'hébergement principal de l'ARIA. Il ne peut actuellement accueillir qu'une vingtaine de personnes au lieu des quatre-vingt qu'il pourrait recevoir une fois réhabilité. Le coût d'objectif a été évalué à 914 700 euros hors taxe. Le financement est assuré à 80 % par la CTC. Le Département assure un apport de 152 000 euros et l'autofinancement est équivalent. La conduite des opérations est assurée par le Département de Haute Corse. Concernant le projet de construction d'un espace théâtral à Pioggiola, il revêt un caractère primordial puisqu'il constituera le principal lieu de l'activité de l'association. Il doit répondre à certains impératifs : proximité avec le centre d'hébergement des *stagiaires* (bâtiment Battaglini), accessibilité à pied par les stagiaires, conformité aux critères de sécurité, proximité des restaurants et hébergements afin de permettre un meilleur accès aux visiteurs. Le terrain devait présen-



ter une topographie facilitant la construction, les raccordements au réseaux et l'acquisition du terrain. Le site répondant à ces critères et prévu pour accueillir l'infrastructure est propriété de la commune de Pioggiola. Celle-ci l'a donc mis à disposition du Syndicat Mixte pour la construction d'un outil de formation en bois d'une surface totale évaluée à 1 711 m<sup>2</sup> développés sur quatre niveaux. Le coût d'objectif atteint les 2 140 000 euros hors taxe. L'État et la C.T.C. assurent le financement du projet à hauteur de 75 %. Le Département de la Haute Corse apporte 200 000 euros dans le projet tandis que l'autofinancement s'élève à 300 000 euros. Le troisième projet suivi par le syndicat mixte concerne l'étude de type architectural du futur site d'accueil du théâtre de verdure de Vallica. L'infrastructure devrait se présenter sous la forme de gradins en amphithéâtre ouvert sur le panorama du Padro. Cette construction doit impérativement préserver le caractère naturel du site. Le coût d'objectif a été évalué à 91 500 euros hors taxe et hors équipements scéniques. Le Département et le Feder financent le projet à hauteur de 74 000 euros tandis que l'autofinancement se monte à 17 500 euros. Enfin, les Services des Domaines ont procédé à des estimations sur des propriétés à acheter et à restaurer par le Syndicat Mixte sur Mausoleo. Un cap important a été franchi en 2002 avec l'attribution des marchés de maîtrise d'œuvre correspondant aux trois constructions principales du pôle théâtral. Actuellement, le coût total de la Stazzona/La Forge (nom du pôle théâtral) s'élève à 2 505 300 euros TTC. La C.T.C. contribue à 80 % et le Syndicat Mixte finance le reste soit les 20 % restant. Sur ces 20 %, 80 % sont pris en charge par le Département et 20 % par les communes. Les clés de répartition sont évaluées en fonction de la taille des communes.

On a constaté une difficulté dans la délimitation des rôles de l'association et du syndicat en ce sens que la population a du mal à savoir « qui fait quoi ». Alors que le syndicat mixte assure la logistique pure, l'A.R.I.A. s'occupe du volet culturel. On pourrait simplifier en disant que l'association est le *contenu* et le Syndicat Mixte le *contenant*. L'A.R.I.A. se trouve être le client privilégié du Syndicat Mixte qui assure, par exemple, l'approvisionnement en nourriture. S'il considère l'association comme son client privilégié, il n'écarter pas la possibilité de travailler avec d'autres du type comités d'entreprise pour l'organisation de séminaires, de congrès... Concernant son devenir *formel*, il est fort possible que le syndicat mixte disparaisse et prenne la forme d'une société d'économie mixte locale. Actuellement, les stagiaires payent les

produits hébergement et formation directement à l'association. Ceci pourra évoluer avec la société d'économie mixte auprès de laquelle se fera le paiement de l'hébergement tandis que l'A.R.I.A. continuera de percevoir les paiements relatifs à la formation.

### Réalisations et « Produits »

Le premier « produit » mis en place par l'association est le stage de réalisation théâtrale. Il vise à former les participants à l'activité artistique en tant que telle mais aussi à la réalisation technique de spectacles. Les stagiaires sont hébergés sur place. La durée du stage est d'à peu près un mois, durant lequel les représentations vont être travaillées et répétées devant la population locale. La préparation se déroule généralement pendant le mois de juillet puis les représentations sont données la première semaine d'août. Ce sont les Rencontres Internationales de Théâtre du Giussani. Le public peut assister à toutes les phases de la création avant les représentations finales. Selon l'ARIA, un stage de réalisation est « *un moment privilégié d'accomplissement de la démarche d'éducation populaire* ». L'enjeu est de développer, chez les stagiaires, une capacité d'analyse critique des enjeux artistiques, culturels et sociaux de la société actuelle.

Le deuxième produit proposé est un stage d'art dramatique dont la particularité est qu'il a lieu hors saison estivale. Le premier stage d'art dramatique a fait son apparition durant le mois d'avril 2002. Il a accueilli des stagiaires venant de toute la Corse et du continent, stagiaires dont l'âge s'échelonnait de 17 à 71 ans. Ces stages dispensent un enseignement varié comme des cours d'éducation physique, d'improvisation, d'expression corporelle, de danse, de diction... excepté tout ce qui relève de la technique. Le stage hivernal ne se conclut pas par une représentation. Le nombre de participants se limite à une vingtaine d'individus (dont deux formateurs) car les appartements du bâtiment Battaglini ne peuvent loger davantage de personnes.

La création d'« un atelier d'écriture d'hiver en haute montagne » a vu le jour durant l'hiver et le printemps 2001. Ces Ateliers Méditerranéens d'Écriture donnent lieu à des créations en français mais aussi en langue corse, ces derniers étant plus précisément destinés à servir de support à l'enseignement du corse dans les écoles. Les ateliers mettent en contact amateurs et professionnels de l'écriture et permettent d'aborder toutes les phases de l'écriture et de la production littéraire. Leur collaboration a pour résultante



la création et la publication de nouvelles, de contes, de reportages, de scénarii... Ils ont généralement lieu sur des périodes de dix, quinze ou trente jours. Ces stages accueillent environ une vingtaine de stagiaires qui sont encadrés par des professionnels nationaux et internationaux de l'écriture. Le travail d'enquête et d'observation sur le terrain alterne avec le travail d'écriture. Tous les aspects de la création et de la réalisation de l'objet littéraire vont être abordés. Depuis leur création, les ateliers d'écritures ont permis la réalisation d'œuvres diverses et variées : un livre édité, une œuvre dramatique pour la scène intitulée *Ava hè mortu*, un scénario pour la télévision produit par BFC production, un scénario pour Pathé Télévision, dix fictions d'une demi-heure de radiodiffusion sur France Culture (dont deux demi-heures en langue corse), un opéra, une œuvre collective bilingue corse-français intitulée *U Paisucciu*.

Durant les deuxièmes et troisièmes trimestres scolaires 2000 des ateliers à destination des scolaires ont été créés visant à la réalisation en collaboration avec les enseignants, d'une œuvre destinée à être lue lors des IV<sup>e</sup> Rencontres. Les écoles d'Olmi-Cappella, Alata, Occhiatana, Ville di Paraso ont été associées à ce projet. Des ateliers de pratique théâtrale et de musique ont été mis en place dans les classes partenaires dans le but de créer un spectacle. Un travail plus approfondi a été réalisé sur la lecture expressive, la pratique théâtrale, l'interprétation et a donné naissance à plusieurs projets. De janvier à juillet 2000, 105 enfants des écoles d'Alata, de l'Île Rousse, de Ville di Paraso, de Speloncato, d'Occhiatana et d'Olmi-Cappella ont réalisé l'œuvre *U Saviu Verde* sur le thème de la déforestation. Ceci a donné lieu à un spectacle choral lors des troisièmes Rencontres du Giussani. De janvier à juillet 2001, 52 enfants des écoles d'Alata, d'Occhiatana, d'Olmi Cappella et de Ville di Paraso ont retravaillé sur l'œuvre *U Saviu Verde*. D'octobre 2001 à juin 2002, 70 enfants de quatre écoles de Balagne (Algajola, Corbara, Nessa et Olmi-Cappella) ont travaillé sur le projet *Acqua Bella* – sur le thème de l'eau – qui a abouti à une représentation en juillet 2002 dans le cadre des veillées du samedi soir qui ont lieu durant toute la période des Rencontres.

### **Des stagiaires au public : profils et rapports**

L'A.R.I.A. reçoit deux fois plus de demandes de participation aux stages qu'elle n'a de places disponibles. De ce fait, la sélection est très restreinte. L'âge des participants s'échelonne de 16 à 71 ans. C'est

un éventail assez large dans lequel la part des femmes de 18-25 ans est surreprésentée. L'âge moyen avoisine les 30 ans. Les stages reçoivent peu de stagiaires insulaires (25 %) la majorité provenant du continent (61 %). La part des étrangers n'est quant à elle pas négligeable (14 %). Les stagiaires proviennent de différents milieux professionnels et artistiques : étudiants en art dramatique (compagnies locales, Conservatoire National, École Charles Dullin, cours Florent...), comédiens professionnels en formation continue, compagnies d'amateurs ; enseignants de l'Éducation Nationale et de l'enseignement agricole, stagiaires techniques et logistiques de l'E.N.S.A.T.T., amateurs de théâtre (étudiants, lycéens, chômeurs, actifs, bénéficiaires du R.M.I.). Une convention signée entre l'A.R.I.A. et l'A.F.D.A.S.S. permet aux comédiens professionnels en formation continue de bénéficier d'une prise en charge totale de leur stage (hébergement et restauration). Leur nombre est limité à vingt. Depuis deux ans maintenant, une convention signée entre l'association et le Ministère des affaires étrangères permet à quinze stagiaires étrangers de bénéficier d'une prise en charge, excepté pour ce qui concerne les frais de déplacements vers la Corse. Suite à la signature d'une convention avec le Ministère de l'éducation nationale, l'A.R.I.A. accueille aussi chaque année une quinzaine de professeurs des écoles.

Une enquête réalisée auprès du public de l'A.R.I.A. durant le mois d'août 2003 a donné lieu à un document de synthèse établissant le profil type du spectateur des Rencontres mais aussi ses attentes. Pour Clarisse Daull, sociologue-doctorante à l'université de Strasbourg et à l'origine de cette enquête « *il s'agit d'analyser comment les activités de l'association, les spectacles et les représentations proposées peuvent participer à une dynamique sociale en créant du lien, mais aussi comment elles participent au développement local, économique et culturel d'une région selon ses spectateurs-adhérents* ». Il y était question de connaître les spectateurs, leur origine géographique, les raisons de leur venue, leurs attentes, de savoir en quoi le théâtre offre à la région une alternative aux activités de loisir classiques ou d'un tourisme de masse, de connaître l'impact local du projet sur la population. La population de l'enquête est composée de tous les adhérents et spectateurs (majeurs) ayant assisté aux divers spectacles organisés lors des Rencontres de l'été 2003. Chaque représentation figurait une « *grappe* », grappes qui ont constitué l'échantillonnage. Un échantillon représentait environ 100 personnes, 128 exactement sur un peu plus d'un millier de personnes assistant à plus de cinq représentations soit environ 6 000

personnes. Cinq enquêtrices ont procédé au recueil de données avant et après chaque représentation. Le profil type qui a été établi par la rédactrice de cette enquête correspondrait à celui d'une « enseignante d'origine corse, proche de la cinquantaine, habitant en province et passant ses vacances en Corse ». L'enquête est allée plus loin. En effet, des questionnaires portant sur les attentes du public vis-à-vis de l'association ont été réalisés expressément à la demande de l'ARIA dans le but de mieux répondre aux souhaits du public. Il s'avère que, hormis les Rencontres estivales, les autres activités de l'ARIA sont en grande partie méconnues : plus de 50 % du public n'a aucune connaissance de ce que fait l'ARIA en dehors des Rencontres. Le rôle joué par l'ARIA dans la forma-

tion est reconnu mais mal cerné. Pour 70 % des spectateurs le bouche à oreille a joué un rôle important dans la diffusion de l'information. La presse a permis de faire passer l'information auprès de 19 % des individus interrogés. Il est relevé, à juste titre, le faible taux imputable aux syndicats d'initiative (seulement 2 %) dont l'information est pourtant la fonction première. De l'avis d'une majorité, l'ARIA pêche par son manque de communication. Plus de 40 % du public considère que l'information est mal diffusée. Parmi eux, plus de 50 % souhaitent une amélioration en matière d'information (journal, programme, site internet, plans) et d'échanges (forums) ainsi que de logistique avec une demande d'amélioration de l'accès et une plus grande offre d'hébergement.

### Phases d'évolution du projet culturel

Depuis la création des Rencontres en 1998, l'A.R.I.A. a connu une évolution progressive aussi bien d'un point de vue social et artistique qu'administratif. Nous avons considéré le projet culturel de l'A.R.I.A. comme un « produit » lequel connaîtrait trois phases : une phase de création et de mise en place du produit, une phase de structuration et une phase de maturité. Le tableau suivant présentera, entre autre, les différentes phases et les périodes y correspondant.

Années	Phases	Réalisations	Fonctionnement	Nombre de stagiaires	Nombre de spectateurs	
					par jour	sur 7 jours
1998	Création et mise en place des Rencontres	Stage de réalisation et premières représentations	Spectacles gratuits	65	1 000	7 000
1999				136	1 200	8 400
2000	Phase de structuration	– Réalisation avec les scolaires – Création de la Gazetta	– Spectacles payants : système d'adhésion et de billetterie – Premier bilan des activités	88	1 200	8 400
2001		– Création des ateliers d'écritures	– Création du syndicat mixte	98	2 000	14 000
2002	Phase de maturité ?	– Stage d'art dramatique (hiver et printemps)		115	1 800 à 2 000	12 600 à 14 000
2003				106	2 000	14 000

La première phase correspond donc aux deux premières années de représentation des Rencontres Théâtrales du Giussani c'est-à-dire 1998 et 1999. Au printemps 1998, Robin Renucci décide de faire appel à certaines personnes du canton connues pour leur énergie et leur implication culturelle afin que celles-ci vérifient si l'état du bâtiment Battaglini pouvait permettre l'accueil d'une soixantaine de personnes. Grâce au système D et au soutien de sa population dynamique, le Giussani a pu accueillir ses premières Rencontres. Le domicile de Robin Renucci abritait le siège de l'association tandis que le bureau était installé dans des locaux de l'hôtel de ville de Pioggiola. Les stagiaires étaient, quant à eux, logés dans le bâtiment Battaglini mais aussi dans des tentes. Les sanitaires mobiles, n'ont fait leur apparition qu'à l'été 2003. Les deux premières années des Rencontres ont proposé des spectacles gratuits. C'est en 2000 qu'un système d'adhésion va être mis en place et va permettre, pour la modique somme de 16 euros (100 francs à l'époque), de pouvoir assister à tous les spectacles. C'est pour des raisons fiscales que l'A.R.I.A. a opté pour ce système, car les Rencontres Théâtrale Internationales du Giussani ne sont ni un festival ni un atelier mais un centre de formation comme cela a été décidé avec le Ministère de la jeunesse et des sports. Du fait de ce statut, l'A.R.I.A. n'a pu opter pour un système de billetterie. Ces deux années de mise en place ont permis à l'A.R.I.A. de s'affirmer et de montrer le sérieux du projet. On note un changement conséquent à partir de l'année 2000 tant au niveau des activités proposées qu'au niveau de la reconnaissance du travail de l'A.R.I.A. Les maires des quatre communes du canton ont fait paraître une lettre écrite en commun dans le programme de l'année 2000. Force est de constater que ce détail révèle la prise en compte du projet à un niveau intercommunal. Cette prise en compte va aussi se faire au niveau de l'association puisqu'elle va pour la première fois parler de « développement territorial ». Ainsi l'A.R.I.A. va annoncer qu'elle passe à une deuxième étape en proposant des activités sur toute l'année : mise en place d'ateliers d'écriture, mise en place d'activités pour les scolaires, formation pour les professeurs des écoles... Ses membres vont employer le terme « légitimité ». Cette légitimité acquise après deux années de fonctionnement permet à l'A.R.I.A. de passer à une phase de structuration. La création du journal de l'A.R.I.A., *a Gazzetta*, va permettre de maintenir le lien entre l'association et ses adhérents et de les informer régulièrement des activités et projets en cours. Par le biais

de la Gazette, l'association va publier un bilan économique de ses trois premières années de fonctionnement :

<b>Dépenses :</b>  <b>6 911 000 francs</b> <b>(1 053 575 euros)</b>	En Corse	4 930 000 francs (751 573, 6 euros)
	En Balagne	2 358 000 francs (359 474, 8 euros)
	- dont Giussani	1 638 000 francs (249 711,50 euros)
<b>Recettes :</b>  <b>6 930 000 francs</b> <b>(1 056 471, 6 euros)</b>	Fonds propres 2 032 000 francs (309 776 euros)	- Dont sponsors : 695 000 francs (105 952 euros)
	Fonds publics 4 033 000 francs (614 826,80 euros)	- Dont CTC : 1 480 000 francs (225 624 euros)
		- dont crédits déconcentrés de l'État : 2 553 000 francs (389 202 euros)

La moyenne établie pour le nombre de visiteurs journaliers équivaut à 2000 personnes. Le nombre de nuitées s'élève, quant à lui, à 11 000 en deux ans. Au vu des retombées affichées, on comprend l'intérêt que les politiques ont porté au devenir du projet.

### Un premier bilan

On ne peut pour le moment parler d'une phase de maturité car le projet culturel n'est pas encore parfaitement inscrit dans la démarche de développement territorial du Giussani même s'il en constitue l'ossature. Il faudra attendre que le pôle théâtral *A Stazzona* (la Forge) soit opérationnel pour qu'une activité s'inscrive dans la durée. À présent, l'A.R.I.A. doit encore redoubler d'efforts pour que son projet de pôle théâtral se réalise. Jour après jour, l'A.R.I.A. s'efforce de faire face à tous les besoins logistiques que nécessite son activité culturelle comme la négociation de tarifs préférentiels auprès des transporteurs, la location et l'acheminement de matériel technique (loué à des théâtres du continent), les démarches auprès des sponsors de l'association (il semble difficile d'en trouver de nouveaux et plus encore de garder les sponsors actuels), la recherche de logements à des prix abor-



dables pour les formateurs... L'ARIA effectue un travail de longue haleine et rien n'est acquis, même si les deux premières années d'existences ont été un test probant qui a permis de passer à un projet plus important. Le bilan de l'A.R.I.A. reste positif tant au niveau des activités et du succès des Rencontres que de l'effet produit sur un territoire rural en danger avant son installation. Dans le questionnaire proposé au public par C. Daull en 2003, une série de questions portait sur l'impact général et l'impression laissée par les Rencontres. La majorité des réponses évoquaient la qualité et la découverte, le cadre naturel, le caractère innovant du projet et enfin l'aspect convivialité. Les aspects culturels ont aussi été mis en avant. La rédactrice résume ainsi le ressenti des spectateurs : « *des rencontres dans un cadre naturel pour partager la découverte d'une activité culturelle innovante, conviviale et de qualité* ». Le projet culturel, qui a généré une activité touristique conséquente pour la microrégion, a favorisé la mise en place d'un plus vaste plan de développement territorial.

Il est intéressant, pour conclure sur ce chapitre, de procéder à un bref bilan du travail du Syndicat Mixte. En théorie, les travaux devant mener à la création d'hébergements et de locaux administratifs dans le bâtiment Battaglini auraient dû commencer en avril 2002 pour se terminer en juin 2003 ; pour le théâtre de verdure, les travaux étaient censés débiter au cours du troisième trimestre 2002 pour finir courant 2003 ; la construction de l'outil théâtral aurait dû commencer début 2003 pour s'achever au deuxième trimestre 2004. Dans la pratique, rien n'a encore été fait. Ce fait est imputable, entre autre, au retard des attributions de subventions et à la difficulté de trouver des entreprises pour effectuer les travaux. La réhabilitation du bâti ancien à Mausoleo a été quelque peu mise entre parenthèses car trois habitations ont été rachetées par des particuliers et sont en cours de rénovation.

### Étude de l'impact des Rencontres

Le thème de notre étude porte principalement sur l'évaluation du projet culturel touristique sur le territoire qui l'accueille. Cette analyse va concerner l'impact de l'activité d'un point de vue économique mais aussi social et humain car un bon développement local s'appuie sur l'humain. La perception de la pression sur un milieu étant assez subjective, ce qui semblera positif aux uns ne le sera pas aux yeux des autres. Nous allons donc introduire dans notre analyse le paramètre « groupe de population ». L'appréciation du fait tou-

ristique sera différente suivant le point de vue que l'on adopte, point de vue dicté par l'intérêt que chaque groupe a dans le projet de développement. Trois groupes ont été définis à savoir la population locale possédant une propriété immobilière, la population locale travaillant avec le tourisme, la population locale sans intérêt particulier. Une quatrième catégorie est à ajouter, celle des « habitués » du Giussani. En effet, cette région était très appréciée des touristes bien avant la mise en place des Rencontres. Ceci va soulever d'intéressantes questions. Il semble nécessaire de souligner que l'impact des Rencontres sur l'économie du Giussani est difficilement quantifiable. Il paraît malaisé d'assurer que telle évolution ou tel changement constatés sont indéniablement dus à l'A.R.I.A. même si cela est fort possible. Il sera dans un premier temps question d'évaluer l'effet sur les commerces déjà existant puis de voir si le Giussani a enregistré des créations de structures commerciales.

### Un impact inégal sur les commerces

Il est assez difficile d'évaluer l'impact économique au moyen de données chiffrées. Nos interlocuteurs ont su nous dire qu'il y avait une différence notable entre 1998 et la période actuelle mais sans pouvoir l'étayer par des chiffres. D'un avis presque unanime et d'un point de vue quantitatif, la différence est immense. Le Giussani a toujours connu une fréquentation touristique du fait de ses atouts environnementaux (forêt et rivière) qui permettent beaucoup d'activités de pleine nature mais la situation actuelle n'est en rien comparable à celle-ci. Toutefois, les avis sont partagés car il existe des mécontents. Pour certains l'effet est positif, pour d'autres il est négatif, pour d'autres enfin, il n'a pas eu d'effet - ou un effet négatif - mais ils reconnaissent aux Rencontres un effet général positif.

L'effet est positif pour la plupart des établissements interrogés, restaurateurs et propriétaires d'hébergements (hôtels, gîtes). Leur satisfaction porte sur le regain d'activité amené par un plus grand nombre de touristes, par les stagiaires eux-mêmes et par l'A.R.I.A. Cette dernière, souffrant d'un manque d'hébergement assure aux propriétaires locaux la location de leurs gîtes et autres appartements afin d'y loger principalement les professionnels encadrant les comédiens stagiaires. Les prix de location demandés ont atteint des taux élevés pour une telle région (de 382 à 580 euros la semaine). Un aspect intéressant est à noter dans l'apparition d'une nouvelle clientèle : les Corses. En effet, les amateurs insulaires font souvent le choix



de dormir sur place. Cela concerne une population extérieure à la Balagne et dont le bassin d'origine est trop éloigné pour permettre un aller-retour dans la journée. La majorité des commerçants interrogés reconnaît que la création des Rencontres a eu un effet plus que bénéfique sur la microéconomie du Giussani. Presque tous conviennent d'une amélioration de la situation. L'association les fait travailler en se fournissant dans le canton, en assurant le remplissage des structures d'hébergement et en drainant une nouvelle clientèle.

Tout ce qui entraîne du changement implique une part de mécontents. Il est compréhensible que des personnes d'un âge avancé soient incommodées par le bruit des représentations ou des jeunes stagiaires déambulant dans les rues des villages. On comprend moins le mécontentement - voire la malveillance - de certains commerçants. Pour certains, le prix des stages étant assez élevé, les stagiaires n'ont pas l'occasion de consommer plus. Ils ne se rendent pas dans les restaurants mais « *achètent leur coca à l'épicerie du village ou le boivent au bar* ». Le public venant pendant la semaine des Rencontres ne consomme pas plus car il n'en n'a parfois pas le temps. En effet, reproche est fait à l'A.R.I.A. de proposer des représentations à 19 h 30 et 21 h 00. Les horaires de la mi-journée sont aussi remis en question. Ceci a pour résultante une clientèle « *pressée et assez désagréable* » qui fait « *fuir les clients de longue date* ». Ce fait est très intéressant car il montre que la clientèle fidèle d'un endroit est très sensible aux changements et aux pressions exercées sur les destinations nouvellement à la mode. Il est essentiellement question d'une clientèle à fort pouvoir d'achat, cultivée, sensible à la nature, au calme et férue de destinations un peu « *confidentielles* » offrant une alternative aux stations littorales saturées. Certains ont remis en question la période d'organisation des Rencontres considérant qu'au mois d'août, les Rencontres n'apportent pas un grand changement. Durant les premières années, plusieurs restaurateurs ont fait des efforts tarifaires à direction des stagiaires et du public en affichant des forfaits de 35 à 39 francs le repas. L'effort n'a pas été maintenu entre autre parce que l'association s'est mieux structurée et a d'ailleurs aménagé une cuisine équipée pour pouvoir assurer quatre-vingt repas. Ces locaux ne disposant pas de moyens de stockage, l'association a eu recours à des entreprises extérieures ce que certains ont reproché. En effet, durant l'été 2003, l'association s'est retrouvée sans cuisinière et a été forcée de s'adresser à une entreprise de l'Île Rousse qui lui a régulièrement fourni des plateaux-repas. Aucune explication n'a apparem-

ment été diffusée ce qui explique le malentendu. Sur la présence des stagiaires d'hiver (environ une vingtaine de personnes) il a été répondu « *on ne les voit jamais* ». Indésirables l'été, les stagiaires sont jugés trop peu nombreux l'hiver... Les témoignages mentionnés n'ont pas été exempts de mauvaise foi. Si certains ont en effet critiqué le manque de retombées commerciales ils n'ont en revanche pas reconnu l'impact social des Rencontres notamment en termes d'animation et d'emploi. On relève toutefois des témoignages de commerçants pour lesquels les effets ont été nuls ou négatif mais qui n'en reconnaissent pas moins la valeur du projet. Parmi ceux-ci, un établissement hôtelier s'est équipé d'un forage pour parer au manque d'eau et a mis ses lave-linge industriels au service de l'A.R.I.A., mal équipée. Un effort commercial a été fait en proposant des menus à 39 francs. Les retombées se sont avérées nulles voire même plutôt négatives. En effet, cet établissement très réputé a vu sa prestigieuse clientèle le désertir parce qu'incommodée par une nouvelle clientèle « *pressée et désagréable* ». Toutefois, aucune critique malveillante n'a été faite à l'égard des Rencontres, juste un « *nous n'étions pas préparés* ». Le refuge - très éloigné des lieux de représentations et ne bénéficiant pas vraiment de retombées provenant des Rencontres - a vu une progression de la clientèle étrangère ainsi que de celle des randonneurs grâce à la publicité apportée à la région par l'animation culturelle. Ses gérants espèrent beaucoup dans la construction du théâtre de verdure et du pôle théâtral situés à une plus courte distance de leur établissement que les actuels lieux de représentation.

La création de commerces concerne surtout l'apparition d'unités d'hébergement. Pioggiola a accueilli son troisième établissement hôtelier il y maintenant cinq ou six ans. C'est le succès de l'A.R.I.A et le besoin en hébergement qu'il a entraîné qui ont convaincu le propriétaire de s'investir dans ce projet. En fin d'année 2003, il a effectué des travaux d'agrandissement de son établissement. En 2002, un camping a vu le jour à Vallica. Son propriétaire s'est lancé dans ce type d'activité grâce à la forte demande en hébergements engendrée par le succès des Rencontres. Deux propriétaires fonciers ont aménagé des chambres d'hôte. Le premier, en 1999, a opté pour la création de ce type d'hébergement « *pour rendre service à Robin* ». Quatre chambres supplémentaires ont été installées et le propriétaire affiche des périodes de location de quatre à cinq mois dans l'année. Pour l'année 2004, une autre personne vient d'aménager quatre chambres d'hôte. Ces exemples ne sont pas isolés et laissent supposer un impact foncier confirmé par les spécialistes.

En effet, d'après les agences immobilières interrogées, le prix du foncier dans le Giussani a « explosé » depuis 1999. Les demandes de location estivales ont connu une hausse constante (de l'ordre de 40 %) jusqu'en 2002. Les prix de vente de terrain ont varié du simple au double. 99 % des sols du Giussani étant agricoles cela laisse peu de terrains constructibles donc peu d'offre. Les demandes sont parfois importantes comme à Olmi Cappella où sept familles ont fait des demandes de logements à l'année. Dans la même commune, la réalisation d'un lotissement communal de dix logements individuels devrait débuter dans le courant de l'année ainsi qu'à Vallica où la construction de trois F4 est envisagée ainsi que la réalisation de deux logements sociaux à Pioggiola. Concernant la création d'hébergements touristiques, Olmi-Cappella a gagné, entre 2002 et 2004, 38 lits en hébergement de type gîtes ruraux et 8 lits en chambres d'hôtes. On constate malgré tout que la progression n'est pas générale car la commune de Mausoleo n'a enregistré aucune création de gîtes comme le syndicat mixte s'en donnait la mission. Trois habitations du village ayant été rachetées et étant en cours de rénovation, on peut espérer un changement. Le phénomène touristique est en cela intéressant qu'il met des individus différents en relation. Le visiteur révèle au visité un nouvel aspect de son pays. Il est fascinant de voir à quel point la conception qu'a la population locale de son environnement peut changer. Dans le Giussani, des maisons sont transformées, le regard de la population change et certains prennent conscience de la valeur patrimoniale, historique mais aussi marchande de leur région.

### Un « mieux » pour les emplois et la démographie

Les actions de l'A.R.I.A ont eu un impact direct sur l'emploi ne serait-ce qu'au sein de l'association elle-même. L'association compte quatre employés à temps complet et en CDI ainsi qu'un emploi jeune dont le contrat devrait prendre fin en 2005. Trois sont originaires du Giussani. La directrice technique de l'association vient du continent et a trois enfants scolarisés à Olmi-Cappella. La mise en place du Syndicat Mixte a permis la création de trois emplois supplémentaires. Deux membres du personnel sont originaires du canton et ont chacune un enfant scolarisé dans le groupe scolaire d'Olmi-Cappella. Ces six emplois résultent directement de l'activité de l'A.R.I.A. L'atelier de socialisation embauche trois personnes et n'aurait jamais vu le jour sans la mise en place des Rencontres. On peut en conclure que l'A.R.I.A. est

directement et indirectement à l'origine de dix emplois hors emplois saisonniers (à l'A.R.I.A. et chez les commerçants). Ceci a parallèlement rejailli sur le nombre d'enfants scolarisés dans le canton. La création du pôle théâtral devrait induire une activité de stages sur toute l'année et les aspects hébergement, entretien, restauration et administration laissent prévoir l'embauche d'une quinzaine de personnes. Le canton a connu une augmentation de sa population depuis la création des Rencontres. Parmi les raisons avancées, on évoque l'arrivée de retraités, l'installation de jeunes couples et les naissances. Une quatrième raison s'intitule « nouvelle économie touristique ». Nous supposons que les Rencontres sont à l'origine de cette nouvelle économie. Il semblerait que le Giussani connaisse depuis quelques années un *baby boom* important. La première moitié de l'année 2003 a enregistré cinq naissances puis sept nouvelles se sont ajoutées ce qui donne un total de douze naissances en un an ! Tous ces nouveaux venus assurent le devenir de l'école. Celle du Giussani - qui a connu son plus faible taux de scolarisation en 1988-1989 avec six élèves - accueille à présent seize élèves. L'atelier de *socialisation* - faisant office de crèche et proposant des activités durant les vacances - accueille actuellement onze enfants.

### Pressions et conflits sociaux

L'impact d'un tel projet revêt aussi un aspect humain et donc plus lié à la subjectivité, l'affect. Le résultat est de ce point de vue mitigé. Il apparaît qu'environ 10 % de la population locale est plutôt réticente voire hostile aux Rencontres. Ceci concerne une partie de la population âgée incommodée par le vacarme nocturne des stagiaires durant toute la durée de préparation des spectacles. À ceci s'ajoutent les désagréments engendrés par la foule de visiteurs des Rencontres estimée à 2000 personnes par jour. La part de la diaspora doublant déjà la population habituelle, la pression engendrée par l'arrivée des stagiaires et par la semaine des Rencontres accentue l'effet. La réhabilitation du bâtiment Battaglini permettra une meilleure répartition de la quantité des stagiaires sur une période plus étalée : Les Rencontres n'en accueilleront plus que quatre-vingt. Ceci contribuera à diminuer la pression supportée par la microrégion. Le problème ne concerne pas que la pression. Beaucoup de plaintes ont en effet porté sur l'attitude insolente des stagiaires envers les habitants. Sous la pression locale, l'A.R.I.A. a fait un effort dans la gestion de ses stagiaires. Toutefois, certains problèmes se révèlent plus difficiles à régler tels les problèmes de circulation, de

voies d'accès bloquées... Enfin, il semblerait qu'une partie des jeunes locaux a mal réagi à « l'appropriation » de certains de leurs lieux de réunion par les comédiens. Les stagiaires sont dans l'ensemble considérés comme mal élevés, irrespectueux, bruyants et « particuliers ». Des critiques ont été émises à l'encontre des spectateurs des Rencontres considérés comme des gens « à part », passionnés par le théâtre, « restant entre eux »... Ce même public a été qualifié par plusieurs commerçants comme étant « pressé et désagréable » (ce sont les termes précisément employés) pour des raisons déjà évoquées. L'A.R.I.A a permis à une population éloignée des centres culturels de pouvoir assister à des spectacles de qualité et d'y participer. Une étude réalisée par le cabinet New Pôle révélait qu'en 1999 sur 126 habitants interrogés, 85 % avait assisté à des spectacles et 22 % y avaient participé. Ils sont encore bien représentés lors des stages d'écriture. Éleveurs, gardes forestiers... participent aussi aux animations. La sociologue Clarisse Daull a abordé cet aspect de la participation des rencontres au développement local culturel dans l'enquête menée auprès du public durant les représentations de 2003. La reconnaissance d'une influence positive est admise pour plus de 31 % des personnes interrogées. Les autres reconnaissent que les Rencontres rendent la culture accessible aux habitants, permettent aussi une plus large ouverture d'esprit et participent à la dynamisation de la région.

Pour conclure sur ce chapitre consacré à l'évaluation des *Rencontres*, il faut reconnaître que cette partie de l'étude s'est heurtée à un problème de « quantification » des impacts. On ne peut prouver de manière précise que les changements constatés dans le Giussani sont dû aux Rencontres. Il est toutefois indéniable que le projet a redonné confiance à la population. Les avis ne sont pas unanimes quant au succès de l'A.R.I.A. mais tout projet entraîne inmanquablement des grincements de dents. Les retombées éventuelles des Rencontres sur les plus proches environs du Giussani n'ont pas été avérées. Un seul hôtel situé à Speloncato a dit travailler régulièrement avec l'ARIA principalement durant la semaine de représentation.

## Conclusion

Cette étude sur le Giussani nous a appris que le développement local n'est ni un slogan ni un concept vide de sens en nous confrontant concrètement à une initiative commune, décidée par une population ani-

mée d'un désir de changer les choses. Rien n'était pourtant gagné et à ce jour encore, rien n'est déterminé. Le facteur humain revêt une importance cruciale à la fois pour la mise en route d'un projet mais aussi pour son évolution car il n'y a aucun développement local sans volonté populaire, sans démarche collective pour et sur un espace ; de plus, la participation du plus grand nombre d'habitants aux décisions est une garantie pour la pérennité du projet. Enfin, il s'avère nécessaire que la population s'approprie le projet. Un certain nombre de choses peuvent s'opposer à l'appropriation du projet par la population locale comme le caractère artificiel du projet, l'appropriation par une élite, le rôle trop prégnant d'intervenants extérieurs et surtout le manque de résultats économiques engendrant un découragement de la population-soutien. Le monde rural fait souvent face aux « rivalités de clocher », au monopole de notables ou aux blocages culturels lesquels sont certainement, les plus difficiles à surmonter. Tout cela participe au maintien de « déserts verts » et prouve que ce ne sont pas seulement les conditions géographiques qui sont à l'origine des échecs. Concernant le Giussani, il est indéniable que le projet culturel cher à Robin Renucci n'aurait pu voir le jour sans le soutien de la population locale. Des dissensions existent mais où n'y en a-t-il pas ? Toutefois, il faut souligner combien la communication est importante pour éviter un rejet de la population. Cette remarque nous a été maintes fois faite par nos interlocuteurs dont certains reprochent à l'association de ne pas assez informer de ses projets et de ne pas donner d'explication sur certains de ses choix. Il s'avère enfin que certains cernent plutôt mal les rôles joués par l'A.R.I.A et le Syndicat Mixte. La création de ce dernier montre combien le soutien des élus locaux est important pour le devenir d'un projet car sans l'appui de certains politiques, les Rencontres seraient certainement restées un simple événement culturel. On peut analyser les Rencontres comme un produit connaissant différentes phases de vie. La première correspond aux deux premières années d'activité de l'association et peut être considérée comme la phase de découverte. La période actuelle correspond à la phase de développement tandis que la phase de consolidation est à venir. Cette dernière est une phase critique associée ici à la construction du pôle théâtral, le socle de tout le projet de développement du territoire. Cette phase de consolidation ou de « maturité » ne préserve pas le projet d'une stagnation voire d'un déclin de son activité. D'aucuns parlent d'un « effet de mode » et critiquent le bien fondé des investissements publics importants pour la construction d'infrastructures



« démesurées » dans un territoire désert. Que répondre à cela sinon que « *les investissements d'aujourd'hui sont les profits de demain et les emplois d'après demain* ». <sup>5</sup>

La gageure n'est pas de créer mais de faire durer. Si fédérer les énergies autour d'un projet demande de la volonté et suppose une bonne analyse des besoins et nécessités, maintenir la cohésion est un travail de longue haleine car le développement local repose, entre autre, sur la démocratie participative. La diversité des groupes en présence (élus, population, associations, professionnels, administration...) laisse parfois apparaître des aspects contradictoires liés aux enjeux et aux stratégies des uns et des autres, stratégies pouvant aboutir à la disparition du projet.

Sept années ont permis à l'effet de mode de retomber et de permettre un recul nécessaire à une première évaluation. Ce travail aura consisté à prendre une photographie d'un territoire et de son projet – un projet de territoire ? - à un moment charnière. Il en ressort que le développement local n'est pas une science et encore moins une science exacte. Chaque projet évoluant jour après jour, la meilleure façon d'en parler est d'analyser les expériences en cours. Le projet n'est pas figé et doit être continûment adaptatif. Ceci suppose une nécessaire remise en cause. L'acteur du territoire a une démarche politique en ce sens qu'il est un citoyen engagé dans son avenir, citoyen actif de son territoire mais aussi du monde. En s'impliquant dans un projet de développement local, chaque territoire contribue au mouvement général du développement. Cette contribution se fait en termes de plus-value économique mais aussi sociale, culturelle... et spatiale. Peut-on qualifier le prototype de développement du Giussani de « modèle » de développement local ? Il est pour l'instant impossible de répondre à cette

question car la phase critique n'est pas encore amorcée ; quand bien même le pourrions-nous, serait-il correct de parler de modèle ? peut-on, en développement local, parler de « modèle reproductible » ? Pour B. Pecqueur, « *il n'y a pas de modèle de développement unique, exportable et labellisé, mais plutôt des trajectoires qui mettent en jeu un processus de transformation sociale dans lequel interviennent et s'imbriquent des facteurs économiques, culturels, politiques, écologiques etc...* » <sup>6</sup>. Si l'initiative du Giussani est un exemple enthousiasmant et pourquoi pas à imiter (dynamisme associatif, soutien de la population et des politiques, retombées avérées...) il semble que la notion de « modèle » ne cadre pas tout à fait avec la philosophie du développement local. On peut douter qu'une expérience de développement local puisse être érigée en modèle reproductible car « *le développement local n'est pas substituable, n'est pas universalisable, il ne peut satisfaire les amateurs de modèle "clé en main"* ». <sup>7</sup>

Que penserait A. Guidicelli de son Giussani natal lui qui, déjà en 1933 le voyait comme « *un pays de tourisme* » et en identifiait les ressources et potentiels :

« *l'azur de son ciel, la beauté de ses sites attirerait les touristes s'ils y trouvaient le confort indispensable. Ils laisseraient leur argent dans le pays et ce serait une source de revenus qui augmenterait l'aisance et le bien-être des habitants. Il faut pour cela des moyens de communications rapides et des hôtels* » <sup>8</sup>.

Ces propos de 1933 sont encore d'actualité et montrent le combat à mener pour l'avenir.

Les initiatives privées voient peu à peu le jour mais les choses évoluent parfois encore « *au milieu de l'indifférence, sinon de la raillerie* ». <sup>9</sup>

<sup>5</sup> Citation attribuée à Helmut Schmidt qui fut chancelier de la République fédérale allemande de 1974 à 1982.

<sup>6</sup> *Le développement local, mode ou modèle*, B. Pecqueur, Syros alternatives, 1992, p.62.

<sup>7</sup> Ibidem p 62.

<sup>8</sup> *Monographie du Giussani*, A. Guidicelli, 1933, p.176.

<sup>9</sup> Ibidem p.177.



## Bibliographie

### Ouvrages généraux.

#### Sur la Corse :

- BOURDIEU Pierre, *Célibat et condition paysanne*, Études rurales n° 5-6, 1962.
- CHIVA Isac, *Les communautés rurales, problèmes, méthodes et exemples de recherche*, Unesco, Paris, 1958.
- CHIVA Isac, *Causes sociologiques du sous-développement régional : l'exemple corse*, Cahiers internationaux de sociologie, XXIV, 1958.
- GUIDICELLI Antoine, *Monographie du Giussani*, 1933.
- GALETTI Jean-Ange, *Histoire illustrée de la Corse*, édition Jet d'Ancre S. A., 1863.
- THIEVANT Claire et DESIDERI Lucie, *Almanach de la mémoire et des coutumes. Corse*, édition Albin Michel, 1986.
- RAVIS-GIORDANI Georges, *Bergers corses. Les communautés villageoises du Niolu*, édition Albiana, 2001.
- RENUCCI Janine, *La Corse*, collection Que sais-je ? éditions P.U.F., 1982.
- RENUCCI Janine, *Corse traditionnelle et Corse nouvelle*, Audin, Lyon, 1974.
- HOUÉE Paul et DIA Mamadou, *Le développement local au défi de la mondialisation*, l'Harmattan, 2001.
- HOUÉE Paul, *Les politiques de développement rural. Des années de croissance au temps de l'incertitude*, INRA, Economica, 1996.
- HOUÉE Paul, *Quel avenir pour les ruraux*, collection Développement et civilisation, éditions Économie et humanisme, 1974.
- LANDY François et BASUDES Chaudhuri, *Développement local et communautés rurales*. Questions d'échelle, éd. CNRS, 2002.
- MABILEAU A., *A la recherche du local*, coll. Logiques Politiques, l'Harmattan, 1993.
- MATTEUDI Emmanuel, *Structures familiales et développement local*, l'Harmattan, 1997.
- MAYOUTOU C. et THUILLIER J.-P., *Gouvernance du développement local*, l'Harmattan 2003.
- MEISTERSHEIM Anne, *Territoire et insularité. Le cas de la Corse*, Publisud, 1991.
- MENGIN J. et MASSON G., *Guide du développement local et du développement social*, coll. Logiques Sociales, l'Harmattan, 1989.
- MONDOLFO Philip, *Travail social et développement local*, Dunod, 2001.
- NOIZET C., *La coopération décentralisée et le développement local*, l'Harmattan, 2003.
- PECQUEUR Bernard, *Le développement local, mode ou modèle*, Syros alternatives, 1992.
- PERRIN J.-C., *Le développement régional*, P.U.F., 1974.
- PROD'HOMME et DEFFONTAINES Jean Pierre, *Développement local. Un espace démocratique entre tradition et modernisation. Approche sociologique*, éd. de l'Aube, 2001.
- SCHUMACHER E.F., *Small is beautiful. Une société à la mesure de l'homme*, collection Point, éditions Seuil, Londres, 1973.
- SFEZ L., *L'objet local*, Paris UGE, 1977.
- TESSERENC Pierre, *Les politiques de développement local*, Economica, 2002.
- THEVENIAUT MULLER Martine, *Le développement local*, collection Sociologie économique, éditions Desclée de Brower, 1999.
- TRANIE B., *L'équation du développement local*, éd. Racine, 1995.
- VACHON B., *Le développement local. Théorie et pratique : réintroduire l'humain dans la logique de développement*, éd. Gaétan Morin, 1993.

#### Sur le développement local :

- AROCENA José, *Le développement par l'initiative locale. Le cas français*, Logiques sociales, l'Harmattan, 1986.
- BACHELARD Patrice, *Acteurs du développement local*, l'Harmattan, 1993.
- BEAUCHARD Jacques, *La bataille du territoire. Mutation spatiale et aménagement du territoire*, administration Aménagement du territoire, l'Harmattan, 1999.
- BERNARD-GELABERT Marie-Christine, *L'intercommunalité*, coll. Politiques Locales, éd. L.G.D.J., 2003.
- CUVELIER P., SADREY J., TORRES E., *Patrimoine, modèle de tourisme et développement local*, l'Harmattan, 1994.
- DELFAU G., *Le retour du citoyen. Démocratie et territoires*, coll. Monde en cours, éd. de l'Aube, 1994.
- DEMAZIERE C., *Du local au global, initiatives locales pour le développement*, l'Harmattan, 1996.
- DE ROUGEMONT Denis, *L'avenir est notre affaire*, Stock, 1977.
- ERGAN L. et LAURENT L., *Vivre au pays*, édition Cercle d'or, 1977.
- FIEVET G., *Définitions du développement local*, Artois Presses Université, 2002.
- FOURCADE Christian, *Petite entreprise et développement local*, Eska, 1991.
- FOUREZ Marie-Thérèse, *Économie sociale et développement local*, l'Harmattan, 2004.
- GRAVIER Jean-François, *Paris et le désert français en 1972*, Flammarion, 1972.
- GREFFE Xavier, *Territoires en France, les enjeux économiques de la décentralisation*, Economica, 1984.
- GUESNIER Bernard, *Développement local et décentralisation*, diffusion Anthropos, éditions Régimes européens S. A., 1986.
- D.A.T.A.R/ministère du plan et de l'aménagement du territoire, *Guide du développement local. Maîtrise d'ouvrage/Méthodologies/Expériences*, Syros, 1986.
- *Étude de préfaisabilité pour la réalisation d'un espace théâtral dans le Giussani*. Cabinet New Pôle, décembre 2000.
- Enquête réalisée auprès du public de l'A.R.I.A. durant les 6es Rencontres de théâtre, août 2003 par DAULL Clarisse, sociologue doctorante à l'université Marc Bloch de Strasbourg.
- *Le local dans tous ses états*, revue Autrement n° 47, 1983.

#### Enquêtes, études, revues.

- D.A.T.A.R/ministère du plan et de l'aménagement du territoire, *Guide du développement local. Maîtrise d'ouvrage/Méthodologies/Expériences*, Syros, 1986.
- *Étude de préfaisabilité pour la réalisation d'un espace théâtral dans le Giussani*. Cabinet New Pôle, décembre 2000.
- Enquête réalisée auprès du public de l'A.R.I.A. durant les 6es Rencontres de théâtre, août 2003 par DAULL Clarisse, sociologue doctorante à l'université Marc Bloch de Strasbourg.
- *Le local dans tous ses états*, revue Autrement n° 47, 1983.

# *INTROUVABLES*



Peuples Méditerranéens, n°3, 1978

## La Corse en dépendance. *Éléments pour une réflexion rétro-prospective*

Serge DEMAILLY

On trouvera ci-dessous le texte intégral de l'article de Serge Demailly, qu'une erreur de montage avait amputé de trois pages dans le dernier numéro de *Strade*.

En quelques années, le système de défense du peuple corse s'est développé à un point tel qu'il impose *en pratique* une problématique pour l'analyse de la Corse en dépendance : *rendre compte de la domination française sur l'île comme d'un fait colonial*.

Toute la différence entre une «revendication régionale» et une «question nationale» surgissant de l'intérieur d'un Etat-Nation multiséculaire comme la France, se condense, en définitive, dans un problème politique : quel est, concrètement, le facteur qui assure la convergence des mouvements sociaux ? La capacité d'initiative déployée par les mouvements corses, depuis la fin des années 60, légitime, en quelque sorte, cette démarche : interroger, *dans leurs propres termes*, un processus de domination/dépendance, qui est, *en tout état de cause*, le déterminant majeur de l'état actuel de la formation sociale insulaire.

Néanmoins, l'impératif politique, s'il est catégorique à son niveau, requiert d'autres légitimations que devrait fournir une analyse fondamentale, historique et matérialiste, des effets de la présence française dans l'île ; les transformations d'une dépendance qui astreint, depuis deux siècles, la formation sociale corse sont *primordiales pour délimiter et caractériser les forces sociales* qui œuvrent aujourd'hui, comme pour identifier certaines racines d'un «nationalisme corse» qui sert de plus en plus de référence aux mouvements actuels.

\*  
\* \*



Pour rendre compte d'une situation de dépendance coloniale, il n'est d'autre démarche que d'interroger l'histoire. C'est à l'histoire qu'il revient de montrer dans quelle mesure la formation sociale corse ne s'est pas dissoute dans l'État-Nation français, même si l'intégration proprement économique est restée limitée à hauteur du potentiel valorisable de l'île. Il faudra, ensuite, comprendre pourquoi ne sont pas apparus, en Corse, des éléments d'une bourgeoisie qui auraient pu réaliser l'assimilation, en se fondant dans la bourgeoisie nationale française. Ce qui renvoie à la formation sociale d'origine et à ses déformations, *essentiellement à l'incapacité* — justifiée par les occupations successives — *pour une classe dominante corse de se constituer en tant que telle, à différentes étapes de l'histoire.*

Interroger l'histoire de la Corse, certes ; mais aussi, par analogie, faire référence à d'autres pratiques coloniales de la France en Algérie, au Maroc... ou de l'Angleterre en Irlande (1) ; à d'autres situations de «peuples historiques» laissés pour compte de l'histoire (Euzkadi, Catalogne, Sardaigne...) ; à d'autres régions, tels certains pays d'Oc, qui ne sont françaises qu'à partir de leur propre enfouissement dans la dépendance.

\*  
\* \*

Ce recours à l'histoire et à certaines analogies historiques, s'inscrit dans des limites précises. Parce qu'elle se restreint, pour l'essentiel, à l'économie d'une totalité sociale, cette approche se situe *en deça* du champ complexe des relations sociales et culturelles. En ce sens, elle reste à la lisière de certaines articulations (juridiques, administratives, idéologiques...) de la société corse à l'État-Nation dominant, — sans doute celles-là mêmes qui manifestent, à leur plus fort degré, les tendances à l'assimilation/dissolution.

Si colonialisme il y a, le fait colonial français en Corse est *fortement spécifique*. Mais n'en a-t-il pas été de même toujours et partout ? Le colonialisme n'a jamais et nulle part atteint la rigueur d'un concept, encore que sa réalité soit souvent rigoureuse. Dès lors, il n'est pas réducteur de tenter l'approche d'un fait colonial «a-typique» puisqu'il n'est pas de «type idéal» qui permettrait d'un contester *a priori* la pertinence. *A posteriori*, il revient à cette démarche, sinon d'acquiescer ses titres de légitimité, à tout le moins

d'atteindre une validation dont pourrait attester, par exemple, un certain caractère opératoire.

\*  
\* \*

# I. L'ANNEXION DE LA CORSE (1768-1769) ET LA PROBLÉMATIQUE DU FAIT COLONIAL.

Les causes immédiates du Traité de Versailles (1768) par lequel la monarchie française «achète» à la République de Gênes ses droits sur la Corse sont indéniablement d'ordre géo-politique. L'affrontement entre l'Angleterre et la France a, depuis quelques décennies, pris le relais de la confrontation France/Autriche/Espagne. Cet affrontement est planétaire : 1768, c'est cinq ans après le Traité de Paris de 1763 qui date une série de défaites décisives de la Monarchie française au Canada et dans le sous-continent indien. Les deux puissances visent la grande mer intérieure : à l'encontre de l'occupation de la Corse par la France en 1769, l'Angleterre «verrouille» la Méditerranée Occidentale en s'assurant l'île de Malte en 1798 (Gibraltar est colonie britannique depuis 1713).

En fait, à deux siècles près, et même si les partenaires ont changé, le tableau ressemble à celui de 1553, décrit par Fernand Braudel, lors de la première tentative sérieuse faite par la Monarchie française pour s'annexer l'île de Corse. Les Bourbons se sont substitués aux Valois en France, l'Angleterre s'affirme hégémonique en place des Habsbourg, et la position de la Méditerranée s'est dégradée à l'échelle des espaces géo-politiques significatifs.

«Le tort de la Corse est d'avoir une signification extérieure plus grande que la sienne propre et de compter, dans cette guerre des Valois contre les Habsbourg, comme un nœud de communication. Plus qu'à Parme, plus même qu'à Sienne, l'occupation française en Corse gêne les communications internes des Impériaux et de leurs alliés... Les contemporains furent tout de suite conscients, les uns pour s'en réjouir, les autres pour s'en inquiéter, de l'importance de la conquête de ce «frein de l'Italie» comme disait Sampiero Corso» (2).

Néanmoins, en 1768/69, le *moment historique* est radicalement nouveau par rapport à 1553. Deux processus caractéristiques d'un capitalisme français, qui émerge de sa phase d'accumulation primitive, se combinent au moment de l'annexion de la Corse :

— la *tendance à la formation d'une économie capitaliste nationale* (— d'un marché national —) que différencie, par rapport à d'autres, une «péréquation», des conditions de l'accumulation/reproduction du capital (péréquation des taux de profits, formation d'un système homogène de prix et de rémunération des facteurs de production...) (3) ;

— la *tendance à l'expansion du capitalisme* (— du mode de production capitaliste (M.P.C.) —) et à la *formation d'un marché mondial*, à partir d'une concurrence entre des capitalismes «nationaux» pour l'occupation de l'espace disponible (4).

La conquête militaire (1769) et la répression qui s'en suivra jusqu'en 1820 (5) annexe l'économie corse à l'économie capitaliste française par le jeu combiné de ces deux processus. Or, l'un renvoie à la formation des bases économiques d'un État-Nation capitaliste, l'autre à la domination que cet État-Nation exerce sur des formations sociales qui lui restent extérieures. Là se trouve peut-être la *clef ultime de la spécificité de la dépendance corse*. Dans cette combinaison, la Corse constitue un *cas-limite* (6), mais est-ce qu'elle se situe pour autant à l'exacte charnière de ces deux processus ? Selon la logique de l'un, l'économie corse devrait tendre à se dissoudre, en tant qu'économie régionale intérieure, dans l'économie nationale française. Selon la logique de l'autre, la formation sociale corse tend à perdurer, dépendante mais distincte, «colonisée» par la puissance dominante. Dans la mesure où l'insertion de la Corse renvoie à ces deux aspects d'un M.P.C. qui émerge en France (7), peut-on évaluer précisément une limite entre ces deux processus ? Surtout, il s'agit de situer la question corse par rapport à cette limite, tel que cela ressort d'un double cheminement historique, celui du développement du capitalisme en France et celui du «statut» économique de la Corse par rapport à ce capitalisme national, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Au niveau économique, les rapports de domination/dépendance entre deux formations sociales sont toujours complexes. Ils ne sont pas révélés dans leur totalité par la mesure des échanges de marchandises et de monnaie. L'échange est *inégal* dans sa structure même (8). En l'occurrence, la *question est double*. Il importe de mettre à jour dans quelle mesure la formation sociale corse s'insère directement dans la *formation de l'économie (capitaliste) nationale française d'une part*, et dans quelle mesure l'espace économique corse a pu servir de support à la *formation d'une économie mondia-*

le *capitaliste* (l'extension capitaliste étant, en l'occurrence, assumée par le capital français). On peut préciser : *comment la formation sociale corse s'insère-t-elle effectivement dans les processus complexes et tendanciels de péréquation qui expriment l'avènement et l'achèvement de la domination du M.P.C. dans la formation sociale française ?* Cet ensemble de processus se donne ses propres limites — ne serait-ce que par rapport à d'autres formations sociales à dominante capitaliste. L'interrogation peut donc s'énoncer : *au niveau des processus économiques, peut-on repérer une «frontière» entre formations sociales dominante et dominée qui signifierait une «discontinuité» dans la formation des prix, des salaires et des profits en France et en Corse ?*

Dans le système relationnel France-Corse, les transferts de valeur renvoient-ils à d'autres rapports qu'à ceux impliqués dans un procès «homogène» et «continu» de péréquation, procès par lequel se définit une économie nationale capitaliste ?

\*  
\* \*

Le problème se complique d'autant lorsque l'on introduit dans cette problématique les transformations structurelles du capitalisme, et, plus particulièrement, son passage au stade impérialiste vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : cela correspond à un nouveau mode d'expansion (l'accumulation devient un processus mondial) et d'exploitation des formations sociales périphériques (par l'exportation de capital), ce qui affecte la rationalité coloniale du M.P.C.

La colonisation n'a nulle part été une tendance abstraite, que l'on pourrait traiter sans considération de lieu ni de temps. La *colonisation est une forme historique, concrète, que revêt l'expansion du mode de production capitaliste*. Plus précisément, elle recouvre une certaine manière, pour le capitalisme occidental, de pénétrer une formation sociale et de s'y mettre en valeur, alors que se réalise une division internationale du travail. La colonisation implique une *mise en tutelle politico-administrative*, ce qui n'est pas toujours indispensable. Bien des régions du monde furent assujetties à une exploitation impérialiste sans pour autant, être colonisées, au sens strict du terme. Néanmoins, le mode colonial de domination est caractéristique d'une certaine époque de l'expansion mondiale du capitalisme. Le partage colonial du monde est un trait dis-

tinctif d'un système capitaliste qui devient *impérialiste*, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle (9). Les puissances coloniales ne cherchent plus seulement hors d'Europe une expansion de leurs marchés (10), mais de nouveaux lieux où puisse s'effectuer une mise en valeur de leurs capitaux : l'investissement productif direct dans des activités d'exploitation des richesses naturelles (agriculture et ressources minérales) est le signe discriminant de l'impérialisme. Cependant, dans la mesure où elle se situe avant même l'essor industriel de la bourgeoisie française, la situation dans laquelle la conquête militaire de 1769 place la Corse est plus complexe.

\*  
\* \*

## II. SYSTEME DOUANIER ET FRONTIERES DE L'INTEGRATION CAPITALISTE (1769-1835-1870).

Pendant toute une période — qui dure jusqu'au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle — le degré de non-intégration de la Corse dans l'économie française se mesure à l'existence d'un système douanier spécifique. La frontière est matérialisée entre les deux formations sociales et son maintien jusqu'en 1835 empêche d'y voir une simple contingence. De plus, la franchise pour l'entrée en France des *produits naturels corses* est parfaitement typique des relations commerciales coloniales (11). Par son expansion coloniale, l'économie capitaliste cherche, entre autres, l'accès à des matières premières agricoles qui lui permette d'assurer une diminution de la valeur de la force de travail qu'elle utilise sur son territoire. Ce sont justement ces produits naturels, dont il est prévu la libre circulation.

En ce sens, l'existence d'un système douanier spécifique concourt à (dé) montrer le statut colonial de l'île dans l'ensemble capitaliste français (12). Son évolution est à considérer avec précision, à partir du système douanier dont dispose la Nation Corse (1755-1769), ce qui est la norme pour tout État souverain.

a) La conquête militaire française annexe la Corse à l'espace économique français de l'époque. En matière douanière, cela se traduit ainsi (13) :

- les marchandises provenant de France sont taxées à 7,5%
- les marchandises provenant de l'étranger (essentiellement péninsule italienne et Sardaigne ; l'Espagne, via Marseille) sont taxées à 15%.

En sens inverse, les produits exportés vers la France sont eux aussi taxés, en règle générale, comme on peut le déduire du texte des Arrêtés Miot de 1801, pris postérieurement à la Révolution (14).

Dans la France de l'ancien régime, les systèmes douaniers intérieurs pour les trafics de provinces à provinces sont de règle. L'unification du marché intérieur à ce niveau-là, par la suppression des barrières douanières intérieures, est concomitante de l'abolition des provinces et la mise en place des départements (1793), tout comme de la «libération» de la force de travail et de l'initiative privée que permet la loi Le Chapelier (1791).

b) En ce qui concerne son système douanier, la Corse est maintenue à l'écart des grands mouvements «d'égalisation» déclenchés par la Révolution de 1789.

«La Révolution a donné aussi aux français l'égalité administrative, l'égalité devant la loi (...). En fait, c'est toute la réorganisation administrative de la France par la Constituante, et sa mise au point par la Convention et le Consulat, qui témoigne de cette égalité «géographique» (...) et assure à tous l'application des mêmes lois, le même régime fiscal ou pénitentiaire, d'un bout du royaume à l'autre» (15).

En fait, la Corse occupe une position intermédiaire entre la France métropolitaine et les territoires français d'Outre-Mer de l'époque (Guadeloupe, Martinique, une partie de Saint-Domingue, les comptoirs des Indes) où «l'inégalité politique et la privation des libertés se trouvent maintenues, au détriment des indigènes» (16).

Quant au statut économique de l'île, il convient de citer intégralement les textes réglementaires qui ont force de loi.

### Arrêté Miot (1801).

Article 2. — Les marchandises importées de l'étranger dans les Départements du Golo et du Liamone et celles exportées de ces mêmes départements à l'étranger paieront les droits fixés par le tarif qui est suivi dans les autres départements de la République, à l'exception des huiles qui continueront à payer les droits actuellement en usage.

Article 3. — Les marchandises importées des départements continentaux de la France dans ceux du Golo et du Liamone et celles exportées de ces deux départements pour les départ-

tements continentaux de la République, paieront le tiers du droit fixé pour chacune d'elles dans le tarif mentionné en l'article précédent relatif au commerce avec l'étranger à l'exception des huiles qui continueront à payer les droits actuellement en usage.

Article 4. – Seront exempts des droits d'entrée dans les Départements du Golo et du Liamone, de quelque part qu'ils viennent :

1) Les blés et légumes de toute espèce, les bêtes à cornes, les chevaux, mulets et autres bestiaux introduits soit pour l'amélioration des races, soit pour le service de l'agriculture ;

2) Les instruments aratoires en fer, acier et bois, différents de ceux qui sont en usage et se fabriquent dans les deux départements ;

3) Tous outils servant à l'établissement de quelque fabrique ou manufacture moyennant la permission de l'Autorité Administrative à qui la demande aura été faite préalablement ;

4) La mine de fer, la soude, les arbres fruitiers et les graines de plantes exotiques, propres à la teinture ou à toute autre branche d'industrie ;

5) Les instruments de Physique et de Mathématiques.

Article 5. – Seront exempts des droits de sortie quand ils seront exportés pour les départements continentaux de la République, les fruits secs et verts, la cire, la soie, le lin, le chanvre, le coton, la garance du cru des deux départements, les cuirs, les peaux tannées et les toiles et savons fabriqués dans les deux départements.

Décret impérial du 24 avril 1811.

DE L'INTRODUCTION  
DES DENRÉES DU CRU DE LA CORSE  
EN FRANCE EN EXEMPTION DES DROITS  
DE DOUANE

Article 20. – A l'avenir, les huiles d'olive, le miel, les amandes, les châtaignes, noix, cédrats, citrons et oranges, la cire jaune non ouvrée, les cuirs de bœuf et de vache, secs, en poils, les vins du cru du Département de la Corse seront admis en Fran-

Article 21. – Les dits objets devront être expédiés avec des certificats des Autorités locales, qui en attesteront l'origine, visés par les Préfets et les Sous-Préfets et accompagnés d'expéditions délivrées par les Préposés chargés dans les différents ports, de la perception des droits de navigation.

Sans préjuger de la « bonne volonté » des administrateurs ou de l'état de l'industrie et de l'artisanat en Corse à cette époque, la logique dominante de ces mesures revient à accentuer les exportations en l'état des produits agricoles corses, au détriment d'une transformation même artisanale sur place. De même, la libre entrée du « blé et légumes de toute espèce » (Arrêtés Miot, article 4, al. 1), sans doute justifiée à l'époque pour lever certaines difficultés de ravitaillement alimentaire, ouvre la voie à ce qui sera le principal dissolvant de l'équilibre agro-pastoral insulaire.

c) Avec la Restauration, l'île de Corse est renforcée dans sa position particulière. La loi du 21 avril 1818 reproduit, dans les termes de ses articles 10 et 11, les prescriptions générales qui caractérisent les relations commerciales d'une métropole et d'une colonie : libres mouvements des marchandises métropolitaines, soumission des marchandises corses – autre que les « productions du sol » – au « tarif général comme venant de l'étranger » :

Article 10. – Les productions de la Corse seront admises en France aux conditions ci-après, savoir :

– Toutes les productions du sol de la Corse autres que les huiles expédiées de l'île pour la France, avec acquis à caution délivrés sur certificats des magistrats des lieux de la récolte, seront exemptes de tous droits de sortie de l'île et d'entrée en France dans les ports de Toulon, Marseille, Sète et Agde.

– Les huiles de la Corse seront reçues dans les ports de la Méditerranée, en exemption des droits de 15 ou 25 F lorsqu'elles auront acquitté à la sortie de l'île, le droit de 5 F pour 100 kg.

– Toutes les autres marchandises ou denrées envoyées de Corse en France, acquitteront à leur entrée, les droits du tarif général comme venant de l'étranger.

Article 11. – Les produits de fabriques de France pourront arriver en Corse en exemption de tous droits sauf à payer



*ensuite les droits de sortie du tarif général, s'ils passaient définitivement à l'étranger.*

d) Pour la Corse, par rapport à la France, un système douanier spécifique subsiste jusqu'en 1835, date de «la suppression des droits à l'exportation des produits du sol «huiles, soie, fer, granit» (17), c'est-à-dire des productions non-agricoles et des huiles soumises jusque-là à taxation.

1835 marque ainsi la date du commencement réel de l'intégration douanière de la Corse à la France (— il aura fallu soixante-cinq ans —) pour ce qui est des relations marchandes en général (18).

1835, la date est significative. Cette mesure de suppression de barrières douanières s'inscrit en pleine période d'un «libre-échange» qui triomphe (sur le plan de l'idéologie tout au moins) avec l'avènement d'un capitalisme (anglais) hégémonique, pour ce qui est de *l'ensemble des relations économiques internationales*. En France, la révolution industrielle capitaliste connaît son plein développement et affecte même les régions intérieures périphériques (19).

Mais comment comprendre cette mesure de 1835 pour ce qui est de la Corse dans son rapport avec le capitalisme français ? Est-ce l'indice décisif de la fusion d'une formation sociale distincte dans le marché intérieur français ?

Ou est-ce plutôt le signe d'une tentative «rationnelle» d'un certain colonialisme économique ? Dans cette hypothèse, l'abaissement/suppression de la frontière douanière serait une des modalités institutionnelles par laquelle on étend l'aire de réalisation d'un capital extérieur qui commence à s'investir dans l'île.

De fait, il semble que cette mesure ait principalement pour explication *une tentative d'un capitalisme français de se mettre en valeur en Corse*, et non pas une tentative d'une «bourgeoisie corse» inexistante de s'intégrer à la bourgeoisie française en cours de développement. L'embryon d'industrialisation qui s'affirme jusqu'en 1870 semble être surtout le fait de *capitalistes français* : les fonderies de Toga et Solenzara, qui en sont le fleuron et l'élément de référence (20), sont la propriété de «français continentaux» (21).

\*  
\* \*

1835, la date est encore significative : elle s'inscrit en plein dans la période de conquête de l'Algérie, puisque celle-ci décidée par Charles X en 1830, entamée par Louis-Philippe en 1831 trouve un premier épilogue en 1847-48 avec la reddition d'Abd El Kader le 23 décembre 1847.

Avec l'Algérie, colonie française indubitable, on retrouve une double concomitance :

— abaissement, voire suppression de certaines barrières douanières entre la métropole et la colonie en 1851. L'union douanière sera totale en 1892 ;

— premières tentatives de mise en valeur industrielle des ressources naturelles : cuivre en 1845, minerai de fer en 1846 (Bône), 1857 (Mokta el Hadid) et 1863 (Ouenza) (22).

L'analyse comparée des pratiques du capitalisme français en Corse et en Algérie est encore instructive en ce qui concerne l'établissement de *colons* français sur ces «nouvelles terres». De l'échec des tentatives d'implantations de lorrains à Poretta en 1773 (23) et d'alsaciens à Bonifacio et Ajaccio en 1839 (24), à la réussite (!) de telles initiatives sur la terre algérienne (arrivée de 20 000 colons entre 1848 et 1852) (25), il y a certes une différence remarquable : celle qui sépare le succès de l'échec d'un projet capitaliste, mais la *démarche est concrètement la même : coloniale* (26). Peut-on affirmer d'une colonisation qui échoue (en termes de rentabilisation capitaliste) qu'elle n'en est pas une ?

\*  
\* \*

### III. LE PASSAGE A L'IMPÉRIALISME : EXPLOITATION ET SOUS-DÉVELOPPEMENT.

Les quelques tentatives du capital français de se mettre en valeur en Corse, dont on peut dater l'apogée du Second Empire, n'aboutiront pas. Aucun processus de reproduction élargie de ce capital ne s'enclanche : fermeture des fonderies, échec des tentatives agricoles (mûrier, ver à soie...), retrait progressif du capital extérieur investi dans les exploitations forestières... (27).

A fortiori, il n'y a pas formation d'une bourgeoisie corse qui aurait pu se greffer sur la bourgeoisie française. Le capital français, parce qu'il ne s'est pas lui-même investi en Corse, n'a pas pu être

un facteur d'émergence pour un capital corse dépendant, articulé au capital dominant (28). En ce sens, la faillite, en 1883, de la société corse qui assurait les transports maritimes entre l'île et le continent, et la reprise de ces activités par la Transat et la Compagnie Fraissinet est pleinement significative (29).

En effet, depuis 1850, et plus encore après 1880, les capitaux français disponibles pour l'investissement colonial trouvent dans le Maghreb, en Afrique Noire, en Indochine..., des opportunités beaucoup plus intéressantes ; les hommes aussi, d'ailleurs.

En fait, une nouvelle période s'ouvre en ce qui concerne l'articulation économique de la Corse à la formation sociale française. Puisque la colonisation de l'île ne s'avère pas productive dans le contexte de l'époque, la bourgeoisie française, qui devient impérialiste, limite la mise au potentiel immédiatement valorisable.

De ce potentiel, quelques facteurs de production, seulement, sont extraits et appropriés par le capital dominant. En fait, à grande échelle, il y en a deux :

- le lait de brebis, dont la collecte systématique est instituée par les sociétés de Roquefort, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle (30).
- le potentiel humain, qui sera massivement investi dans ces activités certes non productives, mais socialement très nécessaires, que sont l'armée et la fonction publique.

La discussion sur ces deux éléments devrait permettre de préciser davantage les modalités d'articulation de la formation sociale corse au capital français dominant.

1) *L'émigration corse*, depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, renvoie à la logique et la réalité globale des mouvements de population en Europe à cette époque de révolution industrielle (31). En terme brut, l'émigration hors de l'île l'emporte sur l'immigration à partir des années 1840 ; la population de l'île commence à diminuer vers 1880. Un de ses caractères spécifiques tient aux *modalités d'insertion* des corses émigrés dans la formation sociale française. L'émigration corse fonctionne rarement comme force de travail productive engagée dans l'industrie, ce qui renvoie, peut-être, au statut juridico-politique de la Corse, partie intégrante de la République française. Le « citoyen » corse se prête sans doute moins à une surexploitation que l'immigré « étranger ».

En tout état de cause, cette émigration conduit à une très forte articulation sociale et idéologique des deux formations sociales. Les

tendances à l'assimilation des corses émigrés sont puissantes, par le biais des mariages et de l'insertion dans l'appareil d'État français. Il reste un décalage avec l'économique, comme le rappelle François Pernet (32), niveau auquel l'assimilation n'opère pas. De cette désarticulation surgiront les traits les plus spécifiques de la crise actuelle de la Corse en dépendance.

Quant aux causes de l'immigration, elles sont immédiatement identifiables. L'absence ou le blocage d'une industrialisation d'une part qui renvoie directement à la domination française (cf. paragraphe précédent), et la désagrégation des activités agricoles pour lesquelles il n'existe pas, en Corse, d'avantages comparatifs (par rapport à la France) ou de protection naturelle, d'autre part (33). La survie et la croissance de l'élevage liées à la mise en valeur du lait de brebis recouvre parfaitement la soumission générale de l'économie corse à la valorisation du capital français.

2) Le problème posé par le *lait de brebis* peut paraître marginal. L'analyse économique n'est pas facilitée par le fait que ce soit un *produit agricole*, et non industriel. Mais le lait de brebis semble être un des rares produits à faire l'objet d'une relation commerciale systématique entre la France et la Corse depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. On sait l'importance pour la formation sociale corse des pratiques des sociétés de Roquefort : elles sont la raison première de la survie d'une activité pastorale, noyau dur de la formation sociale corse, jusqu'à la seconde guerre mondiale (34). Le fait remarquable, en la circonstance, est le système de prix du lait mis en place par les sociétés de Roquefort : *le maintien sur longue période d'un écart systématique entre le prix payé au producteur des Causses et celui payé au producteur corse* (35).

Or, si l'on se réfère aux prix actuels, il apparaît que cet écart (qui atteint environ 30 centimes par litre) ne peut pas être expliqué par la seule nécessité d'un transport de Corse en Aveyron (36). Le transport de la marchandise intervient – puisqu'il est travail productif – dans le processus global de la péréquation prix/profit, lequel détermine en dernière instance le prix (de production) du lait de brebis (37) à Roquefort. L'écart des prix effectifs recouvre un *transfert de la valeur* produite par les éleveurs corses et appropriée par les industriels de Roquefort (et peut-être aussi par les éleveurs des Causses – mais là n'est pas le problème). La structure monopoliste de la branche n'est, en l'occurrence, qu'un élément du mécanisme par lequel se réalise une *surexploitation spécifique*

des producteurs corses, *inexplicable dans le seul cadre d'un processus «national» de péréquation*. (Plus précisément, la structure monopoliste (38) de la branche n'explique pas le transfert de surplus — par contre, elle explique les modalités pratiques de ce transfert, qui se réalise par une «manipulation» du système des prix marchands).

\*  
\* \*

Capitalisme concurrentiel, capitalisme impérialiste, deux époques délimitées par deux stades du M.P.C., mais un même problème qui se résout selon des voies différentes : appropriation (absorption) d'un «surplus» externe au capital français pour ce qui est de sa génération, même si le capital français contribue éventuellement à sa production.

On s'introduit, par là, dans la logique de la «conservation-dissolution» d'une formation sociale dépendante. *Le surplus corse est certainement limité*, et un capital «extérieur» ne peut s'approprier que ce qui existe. Néanmoins, il reste le fait majeur d'une *discontinuité* entre le système économique français et son extension en Corse. *La persistance de barrières douanières spécifiques*, au moins jusqu'en 1835, une *certaine hétérogénéité du système de prix*, impliqué par l'implantation de capitaux «extérieurs», en sont l'indice — même si cette discontinuité change de signification à partir de 1957 (39).

Une question reste alors en suspens : *pourquoi la Corse ne s'est-elle pas intégrée, en tant que région intérieure, au capitalisme français dominant ?* Cela revient à poser le problème historique du «non-développement» d'une bourgeoisie corse, absente de ce fait pendant les périodes cruciales de 1750 à 1870.

\*  
\* \*

#### IV. L'IMPOSSIBLE BOURGEOISIE CORSE.

L'impérialisme correspond à un mode spécifique d'exploitation d'une formation sociale. Quand il prend une forme coloniale, l'impérialisme produit, dans la formation sociale qu'il domine, une restructuration de l'ensemble des relations sociales. En Corse, la domi-

nation française ne s'est pas traduite par une destruction de la formation sociale locale, ce qui aurait signifié l'assimilation du peuple corse (40).

A cela une raison essentielle : l'inexistence d'une bourgeoisie en Corse, *alors qu'elle aurait été la seule classe sociale à pouvoir assumer la fusion du peuple corse dans la Nation française* (41). La question nationale corse, cela reste encore très largement la question de l'impossibilité d'une bourgeoisie corse qui, de ce fait, ne s'est pas présentée aux deux rendez-vous qui lui furent assignés par l'histoire dans le courant du XVIII<sup>e</sup> siècle d'abord, du XIX<sup>e</sup> siècle ensuite.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la révolution corse apparaît comme une révolution démocratique bourgeoise que l'inconsistance d'une bourgeoisie empêche de mener à son terme. La conquête militaire française de 1769, de ce point de vue, consacre une incapacité «de classe» à stabiliser une formation sociale bourgeoise (42).

Au XIX<sup>e</sup> siècle, jusqu'en 1870, c'est toujours l'inexistence d'éléments bourgeois corses qui bloque le processus de dissolution/intégration de la formation sociale dominée. En effet, aucune force sociale ne peut prendre l'initiative de se fondre dans la bourgeoisie française, et entraîner par ce mouvement, la fusion de la société corse dans la formation sociale française.

L'impossibilité d'une bourgeoisie corse, et le fait même que la question nationale corse soit encore ouverte après deux siècles de domination française, renvoie, en définitive, à la formation sociale d'origine et à son histoire (43). Le caractère principalement pastoral de l'économie corse et les dépendances successives envers Pise et Gênes ont bloqué la formation d'une classe dominante, maîtresse de la production et de la répartition du surplus. Le capital-argent a été drainé par les commerçants génois, hypothéquant ainsi la genèse d'une bourgeoisie corse — alors que l'appropriation communautaire des terres impliquées par l'économie pastorale gênent considérablement la «séparation» du travailleur de ses moyens de production (44).

\*  
\* \*

Les modalités de génération, circulation et centralisation du surplus définissent et délimitent la structure de classe d'une for-

mation sociale, et, en particulier, la consistance de la classe dominante. Les conditions naturelles de production justifient que le surplus en Corse reste limité, dans tous les cas de figure — mais, plus encore, les rapports de production dominants qui caractérisent l'élevage (45) relativisent la centralisation de ce surplus.

On peut ébaucher, à titre d'hypothèse, quelques articulations spécifiques de la formation sociale corse (ou, tout au moins, quelques-uns de ces termes).

a) Au niveau des rapports de production, le *pastoralisme* l'emporte nettement sur l'agriculture, ce qui implique un développement plutôt « communautaire » des activités productives et, surtout, un rapport avec la terre qui ne privilégie par l'« appropriation privée » telle qu'elle apparaît dans l'Europe féodale (46), même si la « Terra di a Cumuna » ne recouvre, au sens strict, que la moitié Nord de l'île, à l'exception du Cap (47).

Secondairement, le mode d'élevage pastoral apparaît aussi décisif pour la formation de toutes les relations sociales de la formation sociale : relation entre communautés (familles élargies, clans, villages...), identité culturelle...

b) Étroitement articulé à cette prédominance de l'élevage pastoral, il n'y a pas de développement notable de l'appropriation privée des terres et des formes féodales d'organisation économique, sociale et politique :

- le surplus agraire n'est pas vraiment centralisé par les féodaux ( — ce qui, en Europe Occidentale, a largement contribué à son appropriation ultérieure par une bourgeoisie commerciale — ). Les seigneurs furent éliminés du Deçà des Monts par le soulèvement paysan de 1358, et réduits à peu de chose dans le Delà des Monts par la puissance génoise (48).

- le faible développement de l'appropriation privée des terres est attesté par les mesures qui seront prises par la monarchie française, dès après la conquête militaire de 1769.

Une des premières initiatives sera de déclencher et d'accélérer un processus d'appropriation privée. Le « Plan Terrier » est décidé en 1770, entamé en 1773 et achevé en 1795. Il n'est pas seulement un relevé cadastral, puisqu'il pousse à l'identification et au découpage de l'espace rural par référence à un propriétaire (selon le modèle français). Conséquences du Plan Terrier :

- une partie des « terres communes » seront appropriées au moment de son établissement (49)

- il entame un procès de différenciation sociale nouveau en instaurant un clivage propriétaire/non-propriétaires : accessoirement, ce processus redonne vie au rejetons de la noblesse, dans le Delà des Monts, puisque ceux-ci vont tenter, à cette occasion de récupérer tout ou partie des anciens fiefs.

- on estime pourtant à l'époque après l'application du Plan Terrier que 30% des terres sont communales, encore qu'il ne faille pas confondre la propriété communale définie par le droit français, et l'appropriation communautaire pratiquée par les collectivités de bergers/paysans.

En 1818, il y a une nouvelle tentative pour interdire le parcours des troupeaux de commune à commune. Puis, l'administration française entamera un processus de découpage communal qui tend à séparer les zones historiquement unifiées d'hivernage et d'estivage (50).

c) Par ailleurs, la constitution d'une bourgeoisie commerçante corse reste embryonnaire ou avortée. Dans les villes littorales (Bastia, Calvi, Bonifaziu), les pisans et les génois, qui l'emportent définitivement en 1347, accaparent les activités commerciales et financières.

Il en résulte une formation sociale corse structurée autour d'une activité principalement sylvo-pastorale, mais tronquée au sommet de sa structure de classe. Et aussi, une formation sociale tronquée dans son caractère national, puisque son mode de production dominant n'exige pas une centralisation du pouvoir politique et de l'organisation économique (51) — les génois assumant ce qui est nécessaire en ce domaine par l'intermédiaire de la Banque de Saint George.

\*  
\* \*

Le laminage des groupes sociaux dominants et l'impossibilité pour une bourgeoisie corse de se former au travers de la domination génoise justifie l'échec de la tentative nationale de Pasquale Paoli. La défaite Ponte-Novu sanctionne l'incapacité pour la formation sociale corse de se constituer en Nation bourgeoise par incapacité d'une bourgeoisie corse de se constituer en tant que classe.



En Corse, néanmoins, le capitalisme français se trouve confronté à une formation sociale qui lui préexiste, différente et suffisamment dense pour durer (52). Cette formation sociale ne s'est pas dissoute dans l'ensemble dominant *parce qu'il n'y avait pas de bourgeoisie corse qui aurait pu être le vecteur d'un tel processus*. Vaincue militairement, réprimée dans son identité et sa culture, dépendante économiquement et dominée politiquement, la formation sociale corse se maintient, périphérique et marginalisée, au travers des structures institutionnelles et sociales du clanisme, dont Charles Santoni a clairement analysé l'ambivalence :

«Ainsi, depuis deux siècles, au mépris de l'évolution économique, le clan résiste, persiste et se maintient. Sa permanence nous interpelle. Pourquoi cet anachronisme ?

Certes, la réponse doit faire référence aux structures coloniales de l'île, qui montrent sous un jour particulier l'alliance nouée par le capitalisme français avec les classes parasitaires corses.

(...) Le clan est, à sa façon, une expression de l'identité corse. Ceci pourrait bien expliquer sa pérennité (...) Le clan qui parlait corse, qui pensait corse, faisait tampon, s'interposait entre les pouvoirs publics et les gouvernés pour bloquer, dénaturer, miner tout ce qui était contraire au style de vie, aux coutumes de la population» (53).

En effet, la bourgeoisie française, après avoir fait table rase des embryons de bourgeoisie corse, est contrainte d'assurer un relais social et politique à sa domination : elle laisse une place pour une *alliance de classe «impérialiste»*, qu'elle suscite et à laquelle elle donne certains moyens pour assurer sa domination. Le relais, principalement assumé par des petites-bourgeoisies à base rurale/agraire et commerçante, fonctionne selon le mécanisme couplé de l'*émigration* et du *clientélisme*, mécanisme qui est solidement ancré dans le «clan», et secondairement dans le «village». Cette alliance de classe constitue la pièce maîtresse d'un système de pacification des contradictions qui assure, par son existence même, la persistance d'une formation sociale corse originale jusqu'après la seconde guerre mondiale (54).

L'arrivée impétueuse du grand capital dans l'agriculture et le tourisme, à partir de 1957, bouleverse un ensemble de relations sociales qu'elle frappe de plein fouet (55). Le passage de l'économie corse à une soumission réelle au capital impérialiste implique une décomposition à terme du système des clans en laminant la petite-bourgeoisie qui en forme l'ossature. Depuis peu, la dépendance co-

loniale signifie une agression contre la formation sociale corse, qui avait pu subsister jusque là, marginalisée dans sa position de dépendance. Contre cette agression, la formation sociale a réagi par un *système de défense particulièrement incisif*. Il resterait à en tenter une prospective.

\*  
\* \* \*

## NOTES

(1) Une analyse comparée, rétrospective, avec le système relationnel Irlande - Grande-Bretagne pourrait être particulièrement instructive, car l'analogie pourrait être poussée assez loin (ancienneté de la domination, insularité, migrations de populations...).

Cf. F. Engels : « On peut considérer l'Irlande comme la première colonie anglaise et comme une colonie qui, à cause de sa proximité, est administrée encore directement à l'ancienne mode... » (Lettre à Marx, 23 mai 1856, Correspondance, Tome IV, p. 306).

(2) Cf. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Tome II, p. 247, 3ème éd., Armand Colin, 1976). Fernand Braudel se réfère à Henri Joly, *La Corse française au XVIème siècle* (Lyon 1942) : « Tout navire allant à Carthage, Valence, Barcelone, à Gènes, Livourne ou Naples passe fatalement en vue des côtes de Corse ; et ceci vaut plus encore pour le XVIème siècle où (...) la voie maritime normale contournait le Cap Corse ou empruntait les Bouches de Bonifacio ».

(3) Cette tendance triompha, en France, avec la période révolutionnaire ouverte en 1789 pendant laquelle seront supprimées les différentes barrières intérieures à la « libre-circulation » des marchandises, y compris la force de travail.

(4) Cette tendance est inhérente au M.P.C. dès son commencement : « La base de ce dernier est constitué par le marché mondial lui-même. D'autre part, l'immanente nécessité pour le mode capitaliste de produire à une échelle sans cesse plus grande incite à une extension perpétuelle du marché mondial... » Karl Marx *Le Capital* Livre III tome 1 page 341 (Ed. Sociales).

(5) Cf. Charles Santoni, *Résistance et répression en Corse, 1769-1819, Les Temps Modernes*, n° 324/325/326, 1973.

(6) Cette approche du problème doit beaucoup aux remarques faites par Christian Leuclerc.

(7) La monarchie absolue qui s'instaure au début du XVIIème siècle, en France, assume au niveau politique cette période de transition marquée par les processus d'accumulation primitive. Cf. Nikos Poulantzas, *Devoir politique et classes sociales dans l'État capitaliste* (Maspéro, 1968).

(8) Cf. Arghiri Emmanuel, *L'échange inégal* (Maspéro, 1972) et le débat que cet ouvrage a ouvert, notamment les contributions de Charles Bettelheim, Samir Amin, Christian Palloix...

(9) Le partage de l'Afrique Noire, archétype de l'impérialisme colonial, est institutionnalisé par le Traité de Berlin en 1885.

(10) La tendance à la formation d'un marché mondial a pris jusque là des formes principalement commerciales. Les puissances européennes implantent des « comptoirs » commerciaux, beaucoup plus qu'elles n'occupent le terrain, en Afrique, en Amérique du Sud, en Asie.

(11) Telles que celles pratiquées par l'Angleterre par rapport à l'Inde ou la France par rapport à l'Algérie dans les dispositions douanières instaurées tout de suite après la conquête de 1851 (voir plus loin) : le « pacte colonial ».

(12) Associé au « monopole de pavillon », il est un élément historique mis en avant dans toutes les analyses des mouvements corses contemporains : *Autonomia* : « Comme si cela n'était pas suffisant, une politique douanière mise en œuvre pour frapper exclusivement l'exportation des produits corses, acheva le travail (p. 21, A.R.C., 1974). Main basse sur une île : Arrachée de l'environnement économique tyrrhénien par la conquête française qui entoura l'île d'un cordon douanier, l'économie agricole corse ne pouvait que périr (p. 22) ; Front Régionaliste Corse, Ed. J. Martineau, 1971.

(13) Cf. ~~Santoni~~ Arrighi, *La vie quotidienne en Corse au XVIIIème siècle*, (Hachette, 1970), p. 194.

(14) En 1801, l'administrateur général Miot de Melito précisait d'ailleurs : « Quant aux douanes, comme elles sont le seul produit réel de l'île, j'ai maintenu la perception qui n'a jamais cessé d'exister sur les denrées importées et exportées réciproquement de la Corse en France et de France en Corse ». Rapport de l'administrateur général Miot de Melito au citoyen Chaptal, Ministre de l'Intérieur, 6 Prairial, An IX (Pour tous les textes réglementant les douanes corses, nous nous référons à un mémoire présenté, en avril 1972, par Yves Le Bomin à la Chambre de Commerce et d'Industrie de Bastia/Corté/Balagne).

(15) Cf. G. Duby et R. Mandrou, *Histoire de la civilisation française* (tome II, p. 148), Armand Colin, 1958.

(16) Cf. Duby-Mandrou (op. cit., p. 148). L'égalisation du statut juridico-politique (les corses sont dès cette époque « citoyens français ») est certainement le principal facteur qui pourrait, à son niveau, contrebalancer la thèse de la dépendance coloniale. C'est, à tout le moins, une puissante composante de la spécificité du fait colonial français en Corse. Il n'est pas dans l'objet de cet article de discuter toutes les dimensions politiques, sociales et culturelles de la dépendance coloniale. Il faut cependant relever, avec Vincent Stagnara (*Du colonialisme contemporain en Corse, Revue Française d'Études Méditerranéennes* n° 28, 1977, p. 57) l'ambiguïté de cette mesure, comme en témoigne la terminologie utilisée dans le décret du 30 novembre 1789 qui proclame l'intégration de la Corse à « l'empire français ». La motion, rédigée par Salicetti, député corse du Tiers-État, dit explicitement : « L'Assemblée Nationale déclare que la Corse fait partie de l'empire français, que ses habitants doivent être régis par la même constitution que les autres français ».

(17) Cf. Pierre Antonetti, *Histoire de la Corse*, Laffont, 1973, p. 450. En droit, la loi de 1818 ne sera abrogée qu'en 1912. Néanmoins, pour ce qui nous préoccupe, la mesure de 1835 semble pertinente, en l'état actuel des investigations.

(18) En général, car subsiste jusqu'à aujourd'hui un certain système douanier prévu pour compenser, dans les relations Corse-France, l'effet de l'abaissement/suppression dans l'île de certaines taxes fiscales intérieures de l'État français, héritées de 1801 et 1811.

(19) Pour les pays d'Oc, cf. Robert Lafont qui parle de « l'occasion manquée d'une bourgeoisie régionale », à partir de 1830 qui « se perd dans la bourgeoisie française, ainsi elle perd sa vocation de classe au pouvoir chez elle au profit d'une conquête du pouvoir à Paris » (p. 70) ; (*La revendication occitane*, Flammarion, 1974).

(20) Cf. *Main basse sur une île*, p. 14 (1971 ; op. cit.) et *Autonomia* p. 21 (1974 ; op. cit.).

(21) Cf. Pierre Antonetti (1973, op. cit.), p. 454. Francis Pomponi précise : « Il est significatif que, dans les cas que nous venons de citer, l'initiative était venue d'ailleurs : l'usine de Toga était une succursale de la compagnie Petit et Gaudet de Rive de Giers, et celle de Solenzara une fondation des frères Jackson ». Cf. *Op. de structure économique et crise de conscience en Corse (fin XIXème début XXème)* in Typologies des crises dans les pays méditerranéens, Actes du Colloque de Bendor (mai 1976), édités par le Centre de la Méditerranée Moderne et Contemporaine, Nice.

(22) Sur l'histoire du colonialisme français en Algérie, on peut se référer à : - Abdallah Laroui, *Histoire du Maghreb* (tome II), Maspéro, 1975.

— Abdellatif Benchenhou, *Formation du sous-développement en Algérie : essai sur les limites du développement du capitalisme 1830-1962*, O.P.U., Alger, 1976.

— *Marxisme et Algérie* : textes de Marx-Engels (10/18, 1976).

(23) Une cinquantaine de familles ; cf. P. Simi, *Démographie et mise en valeur de la Corse* (p. 272) in *Mélanges d'Études Corse* (1971, Ophrys, Gap).

(24) Tentative étudiée et dirigée par le préfet Jourdan du Var en 1839-40 (cf. P. Simi, in *Mélanges* (p. 272) — 1971, op. cit.).

(25) Cf. *Marxisme et Algérie* (op. cit., p. 112 et suiv.).

(26) Discours du préfet de la Corse Grandval, en 1878 : « *Je suis heureux de m'associer aux efforts pour rendre prospère cette belle colonie* » (cité par F. Pomponi dans une conférence donnée à Ajaccio/Provençal-Corse, 2 décembre 1976).

(27) Cf. Francis Pomponi (1976, op. cit.).

(28) On ne peut exclure, a posteriori, la possibilité qu'un capital français ait pu servir de facteur pour le développement d'un capital corse dépendant, articulé au capital dominant. Historiquement, cela n'a pas été.

(29) Cf. Patric Torre, *Les relations maritimes Corse-France*. Mémoire pour les DES de Sciences Économiques. Lyon, 1976.

(30) La première installation d'une laiterie liée à Roquefort se fait à Lumio en 1893. Cf. Jeanine Renucci, *Corse traditionnelle, Corse nouvelle* (p. 206), Audin, Lyon, 1974.

(31) Cf. P. Simi, « *L'émigration, politique à l'origine sous l'occupation génoise, devint économique et sociale avec la présence française. La pression démographique est un des facteurs, mais apparemment secondaire* » p. 254 (1971, op. cit.). Ce problème mériterait une analyse plus fine avec, possible, une comparaison avec d'une part les migrations internes à la France structurées par l'exode rural (pays d'Oc, Bretagne...) et d'autre part, avec les modalités d'insertion dans l'économie française des migrants espagnols et italiens (migrations dominantes en France, pour ce qui est des régions méditerranéennes, jusqu'en 1914 et même 1939).

(32) Cf. François PERNET. *À propos du pastoralisme corse*. Peuples méditerranéens/Méditerranéens Peuples n° 2 - 1978. « *Tout se passe comme si l'intégration de l'île avait été plus politique et administrative que directement économique...* »

(33) Cf. Antoine Albitreccia, *La Corse dans l'histoire* (p. 276), Archat, 1939 : « *Dans bien des cas, l'arrêt de la production agricole a été dû à une concurrence étrangère ; l'étude économique de la Corse ne doit pas être séparée de celle de l'évolution générale des pays avoisinants (...). Là seulement où les aptitudes étaient véritablement uniques, pour la vie pastorale par exemple, le succès vint couronner les efforts : aussi la classe des possesseurs de troupeaux a-t-elle été la seule à s'enrichir sur place.* »

(34) Il est raisonnable d'estimer, avec J. Renucci, que, « *privé du débouché qu'elles (- les sociétés de Roquefort -) offrent, l'élevage ovin n'existerait peut-être plus* » (1974, op. cit., p. 232).

(35) Les prix affichés pour la campagne 76/77 étaient primitivement fixés à 2,61F le litre en Corse et 2,90 en Aveyron (cf. Provençal-Corse 22 octobre 1976). Au mois de décembre, il était annoncé que le producteur corse recevrait 5 centimes de plus par litre, « *les industriels de Roquefort devant récupérer le montant (de cette augmentation) sur le transport de la pâte à fromage entre l'île et leurs caves grâce à l'application de la continuité territoriale* » (communiqué FDSEA, Région Corse, 19 décembre 1976). Pour la campagne 77/78, l'écart atteint 0,32F par litre de lait (Communiqué FDSEA et CDJA de Haute-Corse 16 mars 1978).

(36) D'après le Rapport d'orientation sur la rénovation rurale de l'intérieur de la Corse (Mission Interministérielle dirigée par Libert Bou), le coût du transport Quai Corse/Cave Roquefort était estimé à 0,40F le kilo de pâte de fromage, en 1974 (avant la mise en place de la continuité territoriale). Il faut, entre 2 et 3 litres de lait pour faire 1 kg de fromage. En 1974, les producteurs corses ont contribué pour 7,6% à l'approvisionnement des industriels de Roquefort. Cf. Fourcade-Pornet, *Le secteur du Roquefort, Économie Méridionale*, n° 91-1975. Selon les calculs de la FDSEA de Haute-Corse, le coût du transport n'explique que le tiers de l'écart entre le prix payé aux producteurs corses et celui payé aux producteurs du « rayon » (régions proches de Roquefort).

(37) Pour être rigoureux, il faudrait intégrer la formation des rentes différentielles et absolues, puisqu'il s'agit d'un produit agricole.

(38) Deux sociétés contrôlent la production de Roquefort : les Caves et Producteurs Réunis de Roquefort et Maria Grimal. Les Caves et Producteurs Réunis dominent de très loin l'activité, et le Groupe Perrier participe pour 25% à son capital.

(39) Par le plan de 1957, l'État français essaie d'entamer une mise en valeur capitaliste de la Corse, qui, en pratique, menace directement les positions occupées, dans les interstices de la domination française, par une petite bourgeoisie dont les réactions enclancheront le système de défense de la formation sociale corse.

(40) Cf. Paul Allès : « *La Corse est restée étrangère au processus de fusion nationale qui a brassé tous les peuples périphériques de la France de l'Ancien Régime* » (Question nationale et question régionale ; *Critique communiste* n° 10-1976). Paul Allès sous-estime cependant le fait que cette fusion nationale des régions périphériques est un processus qui ne s'affirme vraiment qu'avec la montée de la bourgeoisie française (XIX<sup>e</sup> siècle). Elle s'achève avec la guerre mondiale 1914-1918 qui brasse les peuples quasi-définitivement. Pour la Bretagne, Pierre Jakez Helias en donne une description saisissante dans *Le cheval d'orgueil* (Hon, 1976).

(41) La problématique de cette thèse reste controversée. L'ainsi nommé « théorie de la question nationale » est encore largement en chantier. Outre les théoriciens marxistes du début du siècle (Lénine, Rosa Luxembourg, Otto Bauer...), cf. le recueil de textes de Haupt, Lowy, Weill : *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914* — Maspéro, 1974) le débat sur la question nationale est très largement renouvelé par l'irruption du Tiers-Monde dans ce champ politique et théorique. En ce sens, nous avons « utilisé » : Maxime Rodinson : *Le marxisme et la nation*, in *L'Homme et la Société*, n° 8, 1968, *Marxisme et monde musulman*, (Seuil, 1972), Anouar Abdelmalek : *La dialectique sociale*, (Seuil, 1972) Emmanuel Terray : *L'idée de nation et les transformations du capitalisme*, in *Les Temps Modernes*, n° 324-325-326/1973, Samir Amin, *La nation arabe. Nationalisme et luttes de classes* (Minuit, 1976).

(42) Ce jugement peut paraître péremptoire. En effet, sans intervention extérieure, on ne peut exclure l'achèvement, à terme, du processus entamé en 1730 et porté à son plus haut niveau par Paoli à partir de 1755. Mais la facilité apparente avec laquelle certaines fractions de la formation sociale corse se rallièrent à la France, avant même Ponte-Novu, est un fait qui va dans ce sens. Cela n'enlève rien à l'impact et au génie de l'œuvre entreprise par Pasquale Paoli, ce dont témoigne la renommée internationale qui l'entoura à l'époque. Cf. James Boswell, *État de la Corse* (1769), réédition en fac-similé par Laffitte-Reprints (Marseille, 1977), et Fernand Etorri, *Comment un peuple s'efforce de devenir une nation, in Deux siècles de vie française* (Corse-Action, numéro spécial, 1968).

(43) La question de la bourgeoisie a toujours été essentielle dans l'accession d'une formation sociale à l'état de nation. On peut se référer à l'approche d'Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain* (Maspéro, 1977). « *Quelle que soit la définition (du nationalisme) adoptée, en fin de compte le pas essentiel à franchir vers une étude objective est une appréciation de la bourgeoisie locale, qu'elle ait été créée ex nihilo ou reconstruite à partir d'une structure traditionnelle* » p. 14.

(44) On aura reconnu les deux processus caractéristiques de la phase d'accumulation primitive en Europe Occidentale à partir du XV<sup>e</sup> siècle.

(45) Cf. F. Pernet et G. Lenclud : « *Il est impossible de confondre l'élevage dominant des phases historiques anciennes, celui qui se stabilise dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle, celui qui est, enfin, cantonné dans ses effectifs comme dans son mode de prélèvement des ressources, tout au long du siècle précédent et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Le premier coïncide avec une économie quasi-exclusivement pastorale (...). Le second s'intègre de façon conflictuelle à une économie en voie de transformation. Une mutation interne, accélérée par la politique génoise, l'orienta vers un système véritablement agro-pastoral...* » (p. 68-69) Berger en Corse, essai sur la question pastorale (P.U.G., 1977).

(46) Cf. Karl Marx, *Formes antérieures à la production capitaliste*, Fondements de la critique de l'économie politique (Anthropos, 1967, tome I, p. 435 et suiv.).

(47) Sur la Terra di a Comuna et le mouvement paysan de 1358, les appréciations sont diverses : cf. Pierre Antonetti, 1973, *op. cit.*, pp. 151-155, René Emmanuelli, *Le pacte de 1358 et la Commune de Corse, Études Corsea*, n° 4/1975. Jacques Gregori, *Nouvelle histoire de la Corse*, (Martineau, 1967) et aussi *Au temps de Sambucucci* (Kyrn, août 1977).

(48) Cf. Francis Pomponi, *Gènes et la domestication des classes possédantes au temps de Sampiero*, *Études Corsea*, n° 1/1973.

(49) Sans négliger, d'ailleurs, « les menaces que firent peser sur les communaux les prétentions domaniales de l'État qui entendait recueillir l'intégralité du legs génois et faire valoir ses droits de propriété éminente partout où le statut de la propriété était mal défini », p. 24. Cf. Francis Pomponi, *Un siècle d'histoire des biens communaux en Corse dans le Delà des Monts, 1770/1870, Études Corsea*, n° 3/1974 et n° 5/1975.

(50) Sur tous ces points relatifs au Plan Terrier, cf. Antoine ALBITRECCIA (1939) et Francis POMPONI (1974 et 1975). La conquête de l'Algérie par la France déclencha un processus analogue d'identification et d'appropriation des terres communes en introduisant la propriété individuelle des terres (Senatus consulte du 22 avril 1863 et décret impérial du 23 mars 1863). La propriété individuelle soumise au droit français sera définitivement établie par une loi du 26 juillet 1873 (cf. A. BENACHENOU, 1976). Cependant, en Corse, ce processus n'a pas abouti (au moins jusqu'en 1957-62) à une appropriation de terres par des « colons ». Ceci est une occasion de rappeler les limites dans lesquelles peuvent opérer les analogies à propos des situations respectives de la Corse et des colonies françaises du Maghreb, y compris celles utilisées dans cet article.

(51) Cf. Samir Amin, *La nation arabe. Nationalisme et lutte de classes*.

« (...) La nation apparaît si, par delà la réunion de conditions élémentaires de contiguïté géographique renforcée par l'usage d'une langue commune et confirmée par son expression culturelle, il existe, au sein de la formation sociale, une classe sociale, qui contrôle l'appareil central d'État et assure une unité économique à la vie de cette communauté (...) » p. 108 (Éd. de Minuit, 1976).

(52) L'insularité est une composante majeure de cette « résistance » de la formation sociale corse : la « différence » est matérialisée dans l'espace, la frontière persiste au-delà des mesures juridico-administratives, le territoire est délimité jusque dans la conscience des habitants de l'île.

(53) Cf. Charles Santoni, *Les masques du discours politique en Corse*, in *Les Temps Modernes*, n° 357/1976.

(54) Analyse que nous avons esquissée, avec Xavier Sinibaldi : *Corse : question nationale et colonialisme*, in *Ottique communiste*, n° 10 ; 1976.

(55) Vincent Stagnara rend compte des implications sociales de cette confrontation. Cf. *Du colonialisme contemporain en Corse*, in *Revue Française d'Étude Politique Méditerranéenne*, n° 28 ; 1977.





*La Tradition, 1887*

## Croyances populaires de la Corse

*Antoine-Lucien ORTOLI*

Depuis sa naissance jusqu'à sa mort, tout est mystère, fatalité, incantation et sortilège pour le campagnard de la Corse.

Aussitôt qu'il vient de naître, on commence par pronostiquer sur son avenir. Est-il né dans l'un des premiers jours de la semaine, pendant que la huche est pleine de pain ? il vivra dans l'abondance ; est-il né au contraire un vendredi, alors qu'elle est vide, *a meda biota*, il sera toujours dans la pauvreté et la misère.

Bien d'autres préjugés menacent ce pauvre petit être beaucoup plus que les maux inhérents à sa nature et à sa faiblesse. Voyez plutôt :

Sa mère le soigne, l'allaité et veille à ce qu'il ne lui arrive aucun mal ; mais quelles précautions prend-elle ! Elle commence par lui attacher sur l'épaule une petite branche de corail ou par cacher dans ses langes un morceau de chandelle — de celle que sa famille a reçue à la Chandeleur ; — cela suffit pour éloigner une foule de maladies et chasser *la strega*, la sorcière qui se tient toujours en embuscade, profitant de la moindre distraction de la mère pour tuer le malheureux bébé en lui suçant le petit doigt.

Si, malgré ces précautions, l'enfant tombe malade, la première pensée de la mère est de le croire *innocchiato*. Pour chasser ce mauvais sort, elle fait brûler, dévotement, mêlés ensemble : Un rameau d'olivier, une croix de feuilles de palmier bénits le jour des Rameaux, un peu d'encens et un morceau du cierge qui se trouvait en tête du triangle pendant les offices de la Semaine sainte. Sur la fumée qui se dégage de ce bûcher d'un nouveau genre, elle promène le corps du petit malade en faisant force signes de croix et en disant : « Je l'enfume et que Dieu te guérisse ! » — Ou bien encore : « Que ton mal se dissipe comme cette fumée ! »

Si malgré cela l'enfant continue à dépérir, si le sort, je veux dire le mal, ne s'en va pas, c'est à l'incantatrice que l'on a recours.

Trois fois de suite, pendant trois jours consécutifs, la vieille procède à ses incantations :

Sur un peu d'eau qu'elle verse au fond d'une assiette, elle laisse tomber deux ou trois gouttes d'huile ; généralement une partie seule surnage ; l'incantatrice renouvelle l'opération, en changeant chaque fois l'eau de l'assiette. Par la disposition des gouttes, elle juge de la maladie ; si toute l'huile surnage, le mal est léger et l'enfant va guérir, sans quoi il a été frappé par les morts et nulle puissance humaine ne peut le sauver.

Si, plus puissante que l'incantatrice, la nature guérit le bébé, c'est la première qui en a l'honneur ; s'il meurt, les morts seuls sont coupables.

Mais, dira-t-on, pourquoi, au lieu de l'incantatrice, ne pas plutôt appeler le médecin ? A cause de la fâcheuse croyance répandue dans les campagnes que, pour les petits enfants, le médecin peut moins que celle qui

conjure le sort ; et, il faut l'avouer avec regret, beaucoup de ceux qui se disent médecins ne justifient que trop ce préjugé.

Or, tandis qu'on se refuse énergiquement à croire à l'efficacité des prescriptions du médocastre, on admet le pouvoir de l'enchanteur ou de l'incantatrice, ces magiciens qui avec quelques paroles opèrent des prodiges et font pâlir devant eux la science la plus profonde.

— Outre le *malocchio* dont on a déjà parlé, les enchanteurs tuent les vers dans les intestins des enfants ; — Arrêtent les hémorragies ; — Guérissent les brûlures les plus profondes ; — Conjurent les effets du poison provenant de la piqûre d'un insecte venimeux ; — Et font disparaître le virus rabique communiqué par les morsures d'un chien enragé.

Est-ce que les plus éminents professeurs de la Faculté de médecine pourraient en faire autant, surtout avec tant de facilité et à si peu de frais ?

Et cependant, il meurt peu d'enfants à la mamelle ; l'air pur, le soleil, ainsi que d'autres conditions favorables, entretiennent leur santé ; mais quelles sont les premières idées que l'on grave dans l'esprit de ces jeunes enfants dès que leur curiosité s'éveille ? Pas d'autres que les contes superstitieux de leurs vieilles grand'mères.

A peine le petit a-t-il des dents pour *mordiller dans la viande*, qu'on lui défend de manger d'une queue de porc ou de mouton, sous peine de rester un nain. Et de peur de rester un nain, l'enfant n'en mangera pas.

Aux conversations de la veillée, il n'entend parler que de sorciers et de revenants : ces récits fantastiques, faits gravement par des personnes sérieuses, finiront par prendre possession de son imagination et il croira aux revenants comme à son existence ; il faudra même que son esprit et sa raison soient bien solides si, avec l'âge, il parvient à renvoyer ces contes au pays des chimères. Le fait est si vrai, que l'on pourrait nommer des hommes ayant fait de fortes études et occupant dans l'Etat des positions très importantes qui prêtent foi à ces folles visions.

Si le jeune homme est appelé à la vie rurale, on lui recommande de ne tailler sa vigne, de ne greffer ses arbres, de ne faire ses semis que pendant que la lune est à son déclin : alors il aura de bonnes vendanges, beaucoup de fruits, ainsi que les légumes désirables.

Surtout, lui dira-t-on, malheur à toi si tu finissais tes semailles un vendredi ; ta femme mourrait dans l'année.

S'il a occasion de vendre du gros ou du menu bétail, il devra se souvenir de ne jamais livrer un bœuf, ou un mouton, sans avoir adroitement enlevé une touffe de poils de la queue du premier, ou un flocon de laine pris sur le dos du second, poils ou laine devant être jetés au milieu des bêtes qui lui restent : oublier ces prescriptions, c'est s'exposer à voir s'en aller ailleurs la fortune de l'étable ou du troupeau.

Surtout, défense expresse de faire une vente un lundi : commencer à diminuer le troupeau le premier jour de la semaine, c'est le vouer à une diminution quotidienne, et finalement à une destruction totale.

Enfin, on lui fera connaître comment on peut tétuer son ennemi

quand on n'a pas la force de le faire par les armes, ou qu'on ne veut pas se compromettre : c'est de mettre une poignée de sel dans le bénitier du fond de l'église, en prononçant des paroles conformes au désir qui inspire cette action : c'est une variante de l'envoûtement du moyen-âge.

Il faut ajouter que ce moyen d'atteindre son ennemi, n'est jamais pratiqué par un homme ; seules les veuves et filles orphelines y ont recours.

De son côté la mère recommande à sa fille — pour le temps où, à son tour, elle dirigera un ménage — de ne mettre des œufs à couvrir que lorsque la lune, dans sa splendeur, est bien visible au-dessus de l'horizon ; — De ne faire une salaison de viande à conserver que si la lune ne s'est pas encore levée ; — De garder soigneusement les branches d'olivier, les feuilles de palmier bénites, l'encens, et la chandelle nécessaires pour chasser le *malocchio* ; — Et de conserver la coquille du premier œuf que ses poules pondront le jour de l'Ascension : cette coquille a le pouvoir d'éteindre les flammes en cas d'incendie.

Elle lui recommande de veiller à ce que son mariage n'ait pas lieu le même jour où une autre se marie. Si cela se produisait, il faudrait éviter à tout prix de suivre le même chemin ou de se rencontrer, soit en allant, soit en revenant de la Mairie ou de l'église ; car si les pas de l'une devaient passer sur ceux de l'autre, celle qui aurait marché devant mourrait dans l'année.

Elle lui apprend ce qu'il faut faire pour prévenir les envies qu'éprouvent les femmes enceintes ; car, par exemple, le compère-loriot provient de la salive que l'une d'elles crache en se tournant vers une personne qui porte des fruits dont elle désire et qu'elle n'ose pas demander : cette envie apparaît sous la forme d'un bouton sur l'œil qui n'a pas su la voir ; de même que le fruit désiré naît sur la peau de l'enfant qu'elle porte dans son sein ; il faut donc être attentive, offrir généreusement et ne pas rougir de demander.

Enfin, pendant le mois de mai, alors que la nature respire la joie et invite à l'amour, les bergers ne se marient jamais. Pourquoi ? J'en ignore.

En Corse, les diseurs de bonne aventure prennent le nom de devins ; ils prétendent lire l'avenir sur un œuf ou une épaule de mouton : il va sans dire que l'œuf doit être frais et l'épaule livrée avec toute sa chair.

C'est le devin qui doit la faire cuire et la dépouiller lui-même, afin de pouvoir lire sur l'omoplate.

Les présages ont une grande influence sur l'imagination populaire.

Au nombre des mauvais présages sont : Le chant de la poule ; — Le cri de la *Matucella*, l'oiseau de mauvais augure ; — Et les hurlements des chiens.

Lorsque une poule se met à chanter, c'est un mauvais signe pour la maison ; seulement elle ne chantera qu'une fois, par la raison que la première personne de la famille qui la voit se hâte de lui tordre le cou.

Lorsque, pendant le silence et l'obscurité de la nuit, la *Matucella* fait entendre son cri sinistre, le trouble est dans la maison la plus voisine du lieu où elle a chanté.

« Plutôt que de faire du mal à quelqu'un de ma famille, dit le père, je te voue mon cheval, ou tel autre animal qui te plaira. »

« Emporte la plus belle de mes poules, dit la mère. »

Le chien n'étant pas au nombre des animaux que l'on offrait en sacrifice, n'est jamais désigné comme victime expiatoire.

S'il arrive que, la nuit venue, le chien, *in pippuli*, regarde la maison de son maître et pousse des cris plaintifs, on dit qu'il pleure celui qu'il aime et l'avertit que le malheur est suspendu sur sa tête; et si tous les chiens de la localité se rassemblent et aboient sur un ton lamentable, la panique devient générale.

Dans le nord et la partie orientale de la Corse, on croit aux sorciers, *streghe*, qui vont pendant la nuit faire leur sabbat, et exécuter des danses funèbres dans les lieux sombres et les cimetières.

Ces méchants esprits font tout le mal qu'ils peuvent aux voyageurs attardés, et aussi ils font pleurer les mères en tuant leurs petits enfants.

Le chef des sorciers ou le grand sorcier, s'appelle *lo stregone* : c'est peut-être parce que *lo stregone* y exerçait plus particulièrement ses maléfices, que le nom en reste à la *piève* et au torrent d'*Ostrigoni*.

Dans le midi de l'île, on croit à l'existence des âmes en peine, lesquelles s'en vont errant dans les ténèbres et les lieux déserts, en poussant des gémissements désolés sans pouvoir trouver de repos nulle part.

Ces âmes, dit-on, sont au nombre de celles qui furent chassées du Paradis au temps de la révolte de Lucifer, mais qui, s'arrêtant en route, n'entrèrent pas avec lui dans les enfers : ce sont elles qui prennent toutes les formes pour épouvanter les vivants.

I *Mazzeri*, *Acciaccadori*, ou *Acciaccamorti*, assommeurs, sont les esprits de personnes encore vivantes affiliées à la confrérie des morts. Pendant que le corps est endormi, l'esprit qui l'anime est forcé de répondre à l'appel toutes les fois qu'il est requis ; il prend la forme d'un fantôme et de chasse pendant la nuit les personnes attardées auxquelles il donne le coup mortel.

Pour mieux atteindre leur proie, les *Mazzeri* se partagent les rôles : les uns se tiennent en embuscade au fond des ravins, à l'entrée des chemins creux et obscurs, aux passages des cours d'eau ; les autres battent la campagne, et si, fuyant devant eux, ce gibier d'une nouvelle espèce tombe dans l'embuscade, le *mazzeri* l'*acciacca*, l'assomme.

C'est pour conjurer ce péril que les Corses font le signe de la croix dans les lieux sombres, franchissent les ruisseaux d'un saut s'ils le peuvent, ou passent vite.

Ces chasses fantastiques sont annoncées par les aboiements d'une chienne et quelques cris que l'on entend de loin en loin et de distance en distance dans le silence et l'obscurité de la nuit, car souvent la poursuite est longue à travers les vallées, les monts et les bois.

L'auteur de cet article a connu un vieillard qui, depuis plus de trente ans, portait le deuil de son fils unique qu'il affirmait avoir lui-même assommé dans l'une de ces étranges embuscades.

« Malheureux ! et vous avez pu frapper votre fils ? » lui disait-on ; il baissait la tête et répondait tristement.

« Nous — i *Mazzeri* dont il croyait faire partie — nous ne connaissons ceux qui tombent sous nos coups que lorsqu'il n'y a plus de remède. Mon fils se présenta sous la forme d'un marcassin blanc ; au saut du ruisseau, je l'atteignis sur les reins ; il poussa un cri, je reconnus la voix de mon enfant, mais le coup était mortel : il tomba et se renversa sur le dos ; hélas ! il était mort. »

Cependant ceux qui passent à travers une embuscade ne reçoivent pas tous le coup du *Mazzeri*, quelques-uns parmi les morts veillent sur ceux qu'ils ont aimés, et se manifestent à eux de différentes manières et sous des formes diverses, surtout sous celle d'un chien de garde.

Lorsque, surprise par la nuit, une personne gardée par un esprit est sur le point de s'engager dans la voie qui la mènerait dans une embuscade, un chien de forte taille au pelage d'un noir fauve, paraît tout à coup à ses côtés, puis la précède de quelques pas et marche en avant-garde. Au lieu périlleux, il s'arrête et regarde fixement du côté du *Mazzeri*, visible pour lui seul ; le coup ne tombe pas et la personne est sauvée, au moins pour cette nuit. Le chien continue sa marche jusqu'à ce que tout danger ait disparu, après quoi il s'en va comme une vapeur.

Mais la plus imposante et la plus terrible de toutes les apparitions est celle de la *Squadra d'Arrozza*, ou confrérie des morts.

La *squadra* ne se montre que dans les occasions solennelles, pour des gens qui valent la peine qu'elle se dérange, pour des pères et des mères dont la mort est un malheur irréparable pour ceux qui restent.

A l'heure de minuit, le tambour bat le rappel dans le cimetière et les morts se rassemblent : ils sont en nombre infini.

Vêtus de longues chapes noires, les capuchons rabattus sur la figure, ils se mettent en marche lentement, gravement, en observant les distances comme dans une procession. Sur le devant du capuchon sont deux trous à travers lesquels on voit leurs yeux éteints.

Un tambour précède la *squadra* et joue des marches funèbres.

A son apparition, les chiens, s'enfuient et se cachent sans oser aboyer.

Arrivée sur la place de celui qui va bientôt quitter la vie, l'horrible confrérie se range en cercle, place au centre une forme de cercueil et fait les mêmes cérémonies que les vivants accomplissent pendant le jour. Et quand les funérailles sont finies, elle remporte la bière en chantant comme cela se pratique pour celui que l'on va mettre en terre : celui ou celle à qui la *squadra* a rendu ces honneurs, ne vivra pas au-delà de vingt-quatre heures.

Rencontrer la *squadra* est un présage funeste ; celui qui à cette mauvaise chance a beau être armé ; s'il fait feu la poudre ne s'allume pas ; s'il fuit ou s'il se laisse envelopper il est perdu. S'il accepte ce que les morts ne manquent pas de lui offrir avec insistance, malheur ! Car les fantômes disparaissent aussitôt, ne lui laissant que des ossements ou un cadavre dont il ne pourra se débarrasser.



Il faudrait avoir perdu tout bon sens pour accorder une foi quelconque à ces étranges et fantastiques visions ; néanmoins on reste confondu en les entendant raconter par des hommes sérieux et graves, voire même par des prêtres, lesquels, n'ayant aucun intérêt d'en imposer au public, vous disent hardiment : *Je l'ai vu*.

Je n'ai aucun motif de douter de leur bonne foi ; je laisse à d'autres le soin d'expliquer les causes de ces hallucinations.

C'était un jeudi soir, par une nuit obscure de la fin d'automne. Un laboureur attardé se hâtait de rentrer chez lui. S'il était encore dans la campagne à cette heure indue, c'est qu'il avait tenu à finir ses semailles ce jour-là, car finir le lendemain, *cendredi*, c'était condamner à mourir dans l'année sa femme qu'il aimait.

Il marche donc en pressant le pas, mais la nuit est noire, le chemin mauvais, le ciel orageux. Les feuilles sèches, emportées par le vent qui siffle, forment dans les airs des bruits sinistres qu'il prend pour les gémissements plaintifs d'esprits errant à travers l'espace.

Afin de conjurer leurs malélices, il fait force signes de croix et se recommande aux saints qui protègent les vivants contre les fantômes.

Le voilà sur la colline d'où il peut voir son village, mais il faut passer à côté du cimetière et il a peur.

Néanmoins, il se fortifie par de nouveaux signes de croix, marmotte une prière pour le repos de ceux qui dorment en ce lieu, et passe.

Mais à quelques pas plus loin, il s'arrête, frappé de stupeur, en voyant venir à sa rencontre une longue file de lumière.

« Malheur à moi, se dit-il, voilà la squadra ! » et ses cheveux se dressent sur sa tête. Que faire ? fuir ? ce serait tomber dans une embuscade et y être assassiné par l'*acciaccadore*.

Le désespoir lui donne du courage ; il s'adosse à un pan de mur, met entre ses dents le manche de son couteau en tournant la pointe de la lame vers la squadra et attend.

Cependant la procession avance toujours, bientôt un murmure confus frappe ses oreilles, enfin il entend prononcer son nom.

Plus mort que vif, les yeux égarés, la figure baignée d'une sueur froide, il ne s'aperçoit pas qu'à côté de lui le mur écroulé offre une brèche par laquelle une partie de la squadra se glisse et l'entoure.

Aussitôt qu'il est cerné, le chef de la squadra s'avance vers le malheureux qui ne sait plus ce qu'il fait, lui présente un objet soigneusement enveloppé, et d'un geste impérieux lui commande d'accepter ; l'autre accepte.... Au même instant la squadra s'évanouit comme une ombre vaine, et il se retrouve plongé dans l'obscurité.... Des ricanements qui se perdent au loin dans les ténèbres, achèvent de le convaincre que la rencontre qu'il vient de faire lui sera fatale.

Après avoir repris un peu de courage, il ferme son couteau et se met en devoir de regagner son logis, mais il est tout engourdi, toutefois il se remet en marche, se trainant lentement, péniblement, et avec effort

affecté par une odeur cadavérique qui le suffoque, plus encore que par l'abattement de ses membres : c'est de l'objet qu'il a eu le malheur d'accepter et dont il ne peut se débarrasser que cette odeur se dégage.

Arrivé près de sa porte, il veut voir, avant d'entrer, le don fatal qui lui a été fait : il tire la toile qui le couvre ; elle se déchire comme du carton pourri et laisse voir un corps blanc comme du marbre, froid comme de la glace.... Horreur !... mon enfant !... Et ses yeux se voilent, la tête lui tourne, il chancelle et tombe pour ne plus se relever....

ANTOINE-LUCIEN ORTOLI.

## *CHANTIERS OUVERTS*



## Orfeo Isulanu

*Irmtraud HUBATSCHEK*

**I**rmtraud HUBATSCHEK, violoncelliste baroque qui est à l'origine de l'association Orfeo Isulanu, et qu'on connaît aussi par le beau livre qu'elle a publié sous le titre *L'Île des bergers*, informe les lecteurs de *Strade* sur une collecte de partitions anciennes qui pourrait donner lieu à la publication d'un livre-catalogue.

### **Histoires de familles... musicales**

Les cédrats et le muscat du Cap ou l'huile balanine ne résumaient pas les échanges en mer ligure vers l'Italie : des feuillets rugueux, avec filigrane et calligraphie faisaient la traversée dans l'autre sens puisque les partitions jouées au XVIII<sup>e</sup> siècle dans les familles aisées de Balagne venaient toutes de la Terre Ferme. Que jouait-on en Corse en 1750 ? Les airs d'opéra de Naples, Rome ou Venise ? Quel est le programme de ces soirées musicales entre amis dans les maisons aisées de Balagne ?

Il faut s'imaginer une soirée « ARTE » de l'époque : le salon illuminé d'une maison particulière, de notables balanins par exemple, et tout ce petit monde qui est réuni pour écouter les derniers airs d'opéra napolitain, tout juste arrivés du continent sous forme de manuscrit, sur ce papier rugueux et jauni au ton tellement chaleureux, écrit en sépia à la plume... et où les notes et les mots sont encore empreints des *affetti* (émotions) qu'ils expriment, bien avant d'être normalisés et standardisés dans des éditions dites « modernes »...

Le grand intérêt de ces bibliothèques privées tient au fait que cet ensemble de partitions renvoie une image fidèle des goûts des Corses mélomanes et cultivés : malgré son insularité, la Corse était en relation culturelle étroite avec la péninsule italienne.

Alors rien de plus naturel que d'orienter aussi ses goûts musicaux vers cette Péninsule, qui était une des trois « puissances mondiales » en matière musicale au XVIII<sup>e</sup> siècle (avec la France et l'Allemagne). Il était de bon ton à cette époque-là d'envoyer un fils



faire ses études en Italie, comme par Francesco Ottaviano Renucci à Milan et à Pavie à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Les fonds sont assez hétérogènes et vont de petites compositions de circonstance pour voix et guitare jusqu'aux partitions d'opéras napolitains avec solistes, cordes et vents. Ces partitions brossent, de par leur goût, mais aussi par la virtuosité requise, le portrait d'une certaine société corse cultivée et relativement riche. Nous trouvons dans ces fonds des compositeurs bien connus en ce qui concerne le XIX<sup>e</sup> siècle - BELLINI, ROSSINI et CIMAROSA par exemple - et d'autres moins connus, ceux du XVIII<sup>e</sup> : ANFOSSI, SACCHINI ou PAISIELLO, DELLA PORTA, BAER et BORGHI... C'est seulement vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle que les danses à la mode en France traversent la mer, en provenance du « Continent » cette fois-ci.

La vision d'une Corse « pauvre » économiquement et culturellement en apparaît singulièrement modifiée.

Autour de musiciens, mélomanes et musicologues s'est créée en 2002 l'Association *ORFEO ISULANU* pour faire revivre la musique baroque et classique en Corse. Concerts, spectacles, conférences, stages, enregistrements, autant de moyens pour faire redécouvrir à un large public cette musique, jadis jouée et appréciée en Corse, et la faire revenir sur nos « menus » culturels. C'est une musique vivante, qui peut attirer et enthousiasmer le public d'aujourd'hui, à condition de... la faire réentendre !

En tant que musicienne spécialisée dans les musiques du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles, j'ai remarqué l'intérêt du sujet au moment de mon travail comme chargée de mission pour l'association « Renaissance de l'Orgue Corse » en 1998. En 2001 nous avons eu accès à une des bibliothèques les plus riches du XVIII<sup>e</sup> siècle en Corse et nous avons présenté ce répertoire lors d'un concert dans un château en Moravie, République tchèque. La même année, nous avons joué d'autres ouvrages du même fonds lors du concert autour de l'orgue de Muro au Musée de la Corse à Corte.

En 2002 nous avons établi des critères de catalogisation appropriés à ces fonds corses et avec les fonds DURAZZI et GIULIANI nous avons commencé, au cours de plusieurs missions en Balagne, à établir un catalogue systématique des fonds musicaux privés.

Après chaque mission de recherche se situe évidemment une période de travail à la maison sur les nouveaux éléments ramenés sous forme de saisie informatique, photocopies et images numériques.

Entre-temps, plusieurs fonds sont déjà entièrement répertoriés, d'autres sont commencés, et en novembre 2004 nous avons enregistré un CD à Santa Catalina (Sisco) avec une vingtaine d'œuvres des deux fonds du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui sortira à la fin 2005. Lors de concerts, nous avons fait entendre cette musique aussi bien en République tchèque qu'à Bastia et à Ajaccio, à Nice et à Syracuse.

L'histoire culturelle de la Corse peut ainsi s'enrichir de cet aspect très méconnu de la musique classique dans l'île, tout en arrivant à des résultats parfois insolites : qui se doutait que les dernières partitions d'Hollywood se trouvaient sur le piano d'une maison dans un village balanin ? Ou comment est-il possible de trouver des partitions venues (d'après les tampons des magasins) de Puerto-Rico et de Sidney ? Les recherches nous donnent les réponses à ces questions, et nous aimerions les partager avec d'autres, passionnés de la culture en général et de la Corse en particulier...

**Nous lançons par la même occasion un appel à tous les lecteurs : si par chance vous voyez des partitions faire surface dans vos recherches concernant la Corse, ou si vous connaissez des familles où l'on possède un vieux piano, il y a de très bonnes chances que des partitions dorment au grenier ou dans les tiroirs d'une vieille armoire... Dans ce cas, nous vous prions de nous les signaler, pour les répertorier et ainsi enrichir nos recherches insulaires. Toutes les partitions de musique classique (en dehors de la musique religieuse) du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la deuxième guerre mondiale nous intéressent, soit manuscrites, soit imprimées, même – et justement aussi ! – de petits morceaux écrits par le maître d'école du village. À une seule condition : que ces partitions aient été jouées ici en Corse ! Nous vous remercions d'avance de votre aide.**

**Contact : Irmtraud Hubatschek, Bona Corsuccia**

**20167 Afa - Tél. 04 95 10 01 31**

## SOMMAIRE DES PUBLICATIONS DE L'ADECCEM

On peut se procurer le *Bulletin de l'ADECCEM*  
et les 11 premiers numéros de *Strade* auprès de l'ADECCEM (voir bon de commande).  
A partir du numéro 12, la revue *Strade* est disponible en librairie, ou auprès  
des Editions ALBIANA, 4, rue du Major Lambroschini, 20000 AJACCIO

### ***Bulletin de l' ADECCEM***

#### **- N° 1 et 2 : épuisés**

#### **- N° 3 et 4 (1985-1986) (vendus ensemble) :**

- « *Introuvables* » : R. et G. Hubert : « *Le peuple corse : les genres de vie et les institutions familiales. Notes de sociologie culturelle* », 1935.
- G. Ravis-Giordani : « Quand les préfets se faisaient ethnographes : le Questionnaire de l' An X en Corse ».
- P.-M. Agostini : « Un rite d'envoûtement de la pluie : a spurtelaccia ».
- J. Padovania : « Le changement social dans une commune corse : le cas de Penta di Casinca ».

#### **- N° 5 (1988) :**

- « *Introuvables* » : Adrien de Mortillet : « *Rapport sur les monuments mégalithiques de la Corse* », 1892.

#### **- N° 6 (1990) :**

- « *Introuvables* » : F. Ratzel : « *La Corse : étude anthropogéographique* », 1899.
- *Documents d'archives* : « *Rapport sur la fabrication du goudron et autres produits résineux dans les forêts de Corse* ».
- G. Giovanangeli : « Les castelli du sud de la Corse à la fin du Moyen Age ».
- J. Padovania : « Le système de transmission des biens à Penta di Casinca ».

#### **- N° 7 (avril 1991) :**

- « *Introuvables* » : Maximilien Bigot : « *Paysans-bergers en communauté : porchers bergers des montagnes de Bastelica* », Les Ouvriers des deux mondes, 1887.
- *Documents d'archives* : « *Mémoire de François Prieur adressé au duc de Choiseul, Premier Ministre, au sujet de l'installation de fabriques de fer en Corse* » et « *Observations sur ce mémoire par l' Intendant de la Corse* » (1769).
- M.-F. Attard-Maraninchi : « Une migration de solidarité dans l'entre deux guerres : les Corses à Marseille ».
- G. Ravis-Giordani : « Attention, une nation peut en cacher une autre ».
- G. Richez : « La fréquentation touristique d'un grand site en Corse : la vallée de la Restonica en 1990 ».

#### **- N° 8 (décembre 1991) :**

- « *Introuvables* » : Dr Mattei : « *Etudes sur les premiers habitants de la Corse* », 1877.
- *Documents d'archives* : « *Un instituteur en Corse, 1852-1942* » (présenté par Ch.-M. Géronimi).
- F. Ricciardi-Bartoli : « Per un pate ne bramà : garder, engranger, conserver. Réserves et conservation dans la Corse rurale : une approche ethnologique ».
- S. Poggi : « Les étudiants corses d'Aix-en-Provence : sociabilité, loisirs, culture insulaire et identité ».
- F. J. Casta : « Promenade toponymique dans le *circulu* de Calenzana ».
- G. Ravis-Giordani : « Panorama des recherches en ethnologie sur la Corse ».

## **STRADE**

### **N° 1 : L'INTEGRATION DES CORSES DANS LA SOCIETE PROVENÇALE 1993, 81 p.**

- « *Introuvables* » : P. Arrighi (sous la direction de) « *Enquête sur l'esprit corse* » (1929)
- G. Ravis-Giordani : « Les Corses à Marseille ».
- M.-F. Attard-Maraninchi : « Loin des yeux, près du coeur... Témoignage d'un attachement ».
- F. Mensah-Leccia : Comment peut-on être Corse à Marseille ?
- F. Ricciardi-Bartoli : La communauté corse d'Aix-en-Provence

### **N° 2 : LA CORSE DES AUTRES (RECUEIL DE TEXTES ETRANGERS TRADUITS) 1994, 105 p.**

- G. Ravis-Giordani : Des mots et des choses : l'ethnologie peut-elle s'en contenter ? (à propos du texte de W. Giese sur la culture populaire du Niolo, écrit en 1933)
- Wilhelm Giese : La Culture populaire du Niolo (trad. B. Kiehn)
- Gunnar Alsmark : Girolata, un village de pêche sans pêcheurs (trad. J.-L. Alberti)
- Anne Knudsen : Corps silencieux et âmes chantantes. Chants mortuaires corses : symbolique et au-delà (trad. A. Soldati et J.-L. Alberti)
- Stephen Wilson : Infanticide, abandon d'enfant et honneur féminin dans la Corse du XIX<sup>e</sup> siècle (trad. J.-L. Alberti)
- O.-D. Fais : Population de la Sardaigne et de la Corse et modernisation culturelle (trad. J.-L. Alberti)
- Alexandra Jaffé : Perspectives corses pour 1992 (trad. J.-L. Alberti).

### **N° 3 : SARTENE : ETHNOLOGIE D'UNE MICRO SOCIETE URBAINE 1995, 93 p.**

#### **STRUCTURES SOCIALES ET SOCIABILITÉ**

- E. Salesse : Les *sgio*
- Catherine Petr : La perception des gens de la montagne
- Christine Biancarelli : « Le chant choral »

#### **PRATIQUES ET REPRÉSENTATIONS DE L'ESPACE**

- Laurent Jouve : Chasse à la plume, battue au sanglier : deux logiques de chasse
- Jean-Noël Deprez : La pêche en rivière : pratique ludique et braconnage
- Yves Jusserand et Béatrice Monticelli : L'espace des morts

#### **RITES DE PASSAGE ET CROYANCES**

- Cécile Colin : L'accouchement : l'honneur des femmes
- Annie Maltinti : Le compérage de Saint Jean
- Laetitia Merli : Le mauvais oeil

### **N° 4 : MELANGES 1996, 78 p.**

- Philippe Léandri : Un grand domaine antique dans la montagne corse : Cellae Cupiae
- Felix Ciccolini : Population et cheptel dans les communautés de Sollacaro-Calvese et de Zicavo, d'après les dénombrements des années 1770
- Marc Joyeux : Le retour des 'Américains' dans les communes du Cap Corse
- Georges Ravis-Giordani : Communautés rurales et sociétés complexes : une amorce de réflexion
- Document : « *Mémoire sur la Corse* » par le Comte de Marbeuf (1774)
- *Introuvables* : « *Ile de Corse* », extrait de *Tableaux des principaux peuples de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique, de l'Amérique...* par Jacques Grasset-Saint-Sauveur, Paris et Bordeaux, An VI de la République

**N° 5: MATERIAUX POUR UN ATLAS ETHNOHISTORIQUE DE LA CORSE 1997, 107 p.**

- Antoine Casanova : les unités de mesure de l'île à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle
- Francis Pomponi et alii : L'occupation de l'espace, du Moyen Age à nos jours
- Félix Ciccolini : Le réseau routier en Corse au XIX<sup>e</sup> siècle
- Jean-Paul Pellegrinetti et Pascal Torre : Cartographie de la vie politique en Corse sous la III<sup>e</sup> République
- Marie-Claude Acquaviva, Antoine Marchini, Georges Ravis-Giordani : Les aires de mariages, indicateurs ou marqueurs de territoires ?

**N° 6: DE TERRA NOVA AU GRAND BASTIA. ESSAIS D'ETHNOLOGIE 1998, 134 p.**

DE TERRA NOVA AU GRAND BASTIA

- Stéphanie Rolland : Santa Croce, *cunfraterna di Bastia*. Une confrérie urbaine de la Corse contemporaine
- Isabelle Roc : Rameaux et *pullezzule*, chefs d'oeuvre de tradition populaire
- Anna-Lisa Chiarello : La « granitula », procession spiralée du vendredi-saint dans un village du Cap-Corse
- Karine Michel : Les influences du système culinaire italien sur la cuisine corse de Bastia
- Isabelle Wallach : Le mauvais oeil. Croyances et pratiques conjuratoires en milieu urbain : l'exemple de Bastia
- Nicole Beuzit-Juin : Restructurer un lieu pour en modifier l'image : l'exemple corse de l'étang de Biguglia

MÉLANGES

- A. Gagnon et M. Verdon : Le contrat social niolin : un malthusianisme collectif
- F. Ciccolini : Le réseau routier de Corse pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle

**N° 7: BONIFACIO, ENTRE TRADITIONS ET MODERNITE 1999, 164 p.**

ESPACES ET SOCIABILITÉ

- Estelle Ponsard : Marine et Haute-Ville : étude spatio-sociale de Bonifacio
- Jessica De Bene : Espaces masculin et féminin dans les cafés de Bonifacio
- Cécile Quesada : Les aires de mariage de Bonifacio : endogamie ou exogamie ?

PRATIQUES ET IDENTITÉ

- David Jamar : Pêcheurs bonifaciens ; le fonds et la ressource
- Rachel Reckinger : La cuisine bonifacienne : un marqueur emblématique

LES CONFRÉRIES, HIER, AUJOURD'HUI, DEMAIN

- Marie-Laure Mione : Sociologie des confréries de Bonifacio
- Magali Grana : Des *casci* et des hommes : dimension symbolique et dimension emblématique
- Caroline Moreno : Une confrérie aux portes de Bonifacio



## **N° 8 : BALAGNE : ESSAIS ET DOCUMENTS. MELANGES 2000, 100 pages**

### **DOSSIER BALAGNE**

- Pierre Bianco : Origine et évolution de la population de Calvi jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle
- Nicolas Mattei : Essai sur le devenir des confréries corses (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)
- Jean-Luc Alberti : Aires de mariages et professions à Manso et à Galeria, 1876-1950. Sédentarisation des Niolins dans le Falasorma

### **INTROUVABLES**

- Jacques Vidal : Intermédiaires et affairistes dans une seigneurie foncière corse aux derniers siècles du Moyen Age
- Commandant Leca : La Balagne économique, politique et sociale. Maux et remèdes (1945)
- Marcel Migozzi : Poésies

### **MÉLANGES**

- Corinne Cassé : Identités et territoires dans les quartiers sud de Bastia : l'exemple de la Cité « Aurore »
- Jean-Paul Pellegrinetti : Les maires corses sous la III<sup>e</sup> République (1871-1914)

## **N° 9 : LE REGARD DES GEOGRAPHES FRANÇAIS SUR LA CORSE, XVIII<sup>e</sup> -XIX<sup>e</sup> siècles.**

### **Choix de textes et cartes, introduits et commentés par Joseph MARTINETTI 2001, 170 p.**

Textes de l'Encyclopédie, de J.-N. Bellin, P. Barral, l'Abbé Gaudin, Volney, Vérard, Pietry, le Baron de Beaumont, Malte-Brun, Lavallée, l'Abbé de Lempis, Elisée Reclus, J. Renaud, Charpentier, J. Le Bondidier, E. Levasseur, J. Mathieu

## **N° 10 : DOSSIER CALVI-CALENZANA. MELANGES 2002, 107 pages**

### **DOSSIER CALVI-CALENZANA**

- Emmanuel Besson : La Citadelle de Calvi : symbole identitaire et image touristique.
- Céline Pech : Chasse et randonnée à la croisée des chemins. Représentations de la nature.
- Florence Chatot : Les pêcheurs de Calvi : la transmission des savoirs.
- Bénédicte Radal : Calenzana, une confrérie corse au XXI<sup>e</sup> siècle.
- Christophe Richtarch : *Ochju* et *signadore* : un aspect des pratiques médico-magiques en Balagne.

### **MÉLANGES**

- Didier Rey : Football et nationalisme en Corse.
- Corinne Casse et Marie-Claude Acquaviva : Etude ethnographique de quelques quartiers ajacciens : Saint Jean, les Cannes, les Salines.
- Philippe-Dominique Graziani : La *nivera* de Murato
- Marcel Maget : Caractéristiques techniques de l'architecture rurale corse.

**N° 11 : MELANGES 2003, 101 pages**

- Pierre Bertoncini : Les pochoirs corses. Le cas de la Balagne.
- Hervé Duvermy : Lumio, une commune de Balagne au XIX<sup>e</sup> siècle.
- Nicolas Mattei : L'église saint Jean-Baptiste de Calvi.
- Catherine Herrgott : Pratiques culinaires et rites alimentaires de la Semaine sainte dans la confrérie de Vescovato.
- Emmanuel Bernabeu-Casanova : Les conséquences démographiques de la modernisation des sociétés corse et sarde.

**CHANTIERS EN COURS**

- Georges RavisGiordani : Des lieux de mémoire : les monuments aux morts.
- Jean-Paul Pellegrinetti, Georges Ravis-Giordani : Chantier de recherches : monuments aux morts. Appel à contributions.
- Antoine Casanova, Françoise Hurstel : Chantier de recherches en cours : *Sogni et finzione*. Contribution des études corses et méditerranéennes à la compréhension et à la sauvegarde du patrimoine onirique de l'humanité.

**INTROUVABLES**

- « La main d'œuvre kabyle en Corse » (extrait du *Petit Bastiais*, 26 avril 1913)

**N° 12 : MELANGES 2004, 80 pages**

- Jacques Bartoli : Trois soldats corses dans la Grande Guerre.
- Sylvain Gregori : *A Culuniale, a sciarpa e u suggellu*. Migrations coloniales et élites municipales : l'itinéraire « exemplaire » d'Albert Timothée Giudicelli.
- Christophe Roux : La Corse et la science politique : une introduction à la littérature.
- Sylvie Gauchet : Les représentations du paysage, du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours, au travers des récits de voyage et des guides touristiques.
- Nicolas Mattei : L'église Saint Nicolas d'Olmi-Cappella

**INTROUVABLES**

- Camille Lacoste-Dujardin : Ogresse berbère et ogresse corse : images de la femme méditerranéenne
- Serge Demailly : La Corse en dépendance. Eléments pour une réflexion rétro-projective.



## BON DE COMMANDE OU D'ADHESION

(à adresser à : ADECEM, Hameau de Pruno, 20238 MORSIGLIA)

M<sup>me</sup>, M<sup>lle</sup>, M. ....

Adresse : .....

.....

- souhaite ADHERER à l' ADECEM pour l'année 2005, (la cotisation, 20 euros, donne droit au service du numéro 13, à paraître en cours d'année)
- souhaite RECEVOIR (entourez les numéros commandés - l'achat de numéros n'est pas soumis à l'adhésion) :

— le(s) numéro(s) 3/4 (ensemble), 5, 6, 7, 8 du *Bulletin de l' ADECEM*  
le numéro : 6 euros ; 3 numéros et plus : 5 euros le numéro

— le(s) numéro(s) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, de *Strade*  
le numéro : 15 euros; 3 numéros et plus : 12 euros le numéro;  
la collection complète de *Strade* : 120 euros

*Les prix s'entendent franco de port.*

Ci-joint un chèque bancaire / postal d'un montant de..... euros, à l'ordre de : ADECEM  
CCP 3194 33 Z MARSEILLE



***vilo***

DIFFUSION & DISTRIBUTION

Achevé d'imprimé en juin 2005  
chez Louis-Jean Imprimeur – 05000 GAP  
Imprimé en France

Maquette et mise en page : Atelier Graphit®

© Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays. Albiana/Adecem 2005.



# *Histoire(s), rites et mythes de la Méditerranée*



Georges RAVIS-GIORDANI

Avant-propos

Didier PRALON

Le mythe en Grèce

Max CAISSON

*L'énigme de la Sibylle*

Antoni ARCA

Paure e superstizioni nelle fiabe dei Sardi

François MATTEI

Les veillées

Ghjuvan-Luigi MORACCHINI

De l'ethnologie à la littérature : le mazzeru et la création littéraire

Georges RAVIS-GIORDANI

Les mazzeri aussi sont dans l'histoire

Théa PICQUET

Les rites festifs à Florence à la Renaissance

Dominique VERDONI

A settimana santa in Corsica : rituels populaires et sacré de communion

Sandra CARCIONE

Un projet de développement local : les Rencontres Théâtrales Internationales  
du Giussani

---

## *Introuvables*

Serge DEMAILLY

La Corse en dépendance

Antoine-Lucien ORTOLI

Croyances populaires de la Corse

---

## *Chantiers ouverts*

Irmtraud HUBATSCHEK

Orfeo Isulanu

15 €

ISSN : 1165-922X



9 782846 981392