

**Université de Corse**

Faculté des Lettres, Langues, Arts et Sciences Humaines

Thèse de Langue et Civilisation Régionales – Anthropologie



***Pour une sémiotique des éléments en  
Corse.***

***Gestion spatiotemporelle et  
imaginaire collectif***

**Synthèse en langue Française**

**Jacqueline ACQUAVIVA**

Sous la direction de Tony FOGACCI, MCF – HDR

Décembre 2007

Jury :

Pr. Antonio FADDA, Université de Sassari, Rapporteur,

Mme Catherine BERNIE-BOISSARD, MCF – HDR, Université Montpellier III, Rapporteur,

Pr. Hervé LE BIHAN, Université Rennes 2,

Pr. Jean-André CANCELLIERI, Université de Corse,

Pr. Em. Jacques ORSONI, Université de Corse,

Mr Tony FOGACCI, MCF – HDR, Université de Corse, Directeur.

# *Sommaire*

---

<b>Introduction</b>	<b>3</b>
<i>Programme</i>	17
<b>Première Partie    <i>Repères méthodologiques</i></b>	<b>25</b>
<i>Approche anthropologique d'un territoire. Par-delà nature et culture</i>	37
<i>Pour une sémiotique des éléments</i>	44
<b>Seconde partie    <i>Du concept à l'illustration</i></b>	<b>49</b>
<i>Alimentaire et consommation</i>	50
<b>Troisième Partie    <i>Deux exemples de système global : l'Acquale et e Cappellacce</i></b>	<b>61</b>
1. <i>L'Acquale</i>	62
2. <i>E Cappellacce</i>	70
<b>Quatrième Partie    <i>Consommations et consumations</i></b>	<b>72</b>
<i>Le végétal : Le blé</i>	73
<i>L'animal : le porc et le sanglier</i>	89
<b>Conclusion</b>	<b>95</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>104</b>



## *Introduction*

« L'île est un « contour » – au sens de la Gestalt – contour qui s'épanche dans l'espace, dans la surface terrestre. Ses limites sont imposées à l'attention, elles sont des « ruptures comportementales », des ruptures de la continuité de conscience de l'être puisqu'il doit nécessairement les franchir pour connaître quelque chose d'autre. »<sup>1</sup>

C'est sur une citation des *Labyrinthes du vécu* traitant de l'espace comme d'une matière vivante, qui se modèle et se transforme de manière anthropique, que je souhaitais introduire mon travail de thèse, *Una semiotica di l'elementi in Corsica : rigiru spaziotemporale è imaginariu cullettivu*. Je voulais en effet montrer qu'entre l'homme et son lieu s'exerce un *façonnement réciproque* pour reprendre une expression d'Edward T. HALL<sup>2</sup>, tissage particulièrement complexe parce que symbolique et déterminant la dimension culturelle des peuples.

Inscrit dans le cadre des études régionales, mon travail se situe dans un champ heuristique transversal, à l'intersection de préoccupations issues de l'anthropologie et de la géographie. Autrement dit, pour mettre en évidence ce que je nomme une *sémiotique des éléments*, je tenterai de croiser des courants de pensée aux contours disciplinaires indéfinis. Par exemple je me référerai aussi bien aux structures anthropologiques de l'imaginaire proposées par Gilbert DURAND<sup>3</sup> dans la lignée de la poétique de Gaston BACHELARD, qu'aux notions ou concepts formulés par les tenants de l'Ecole de Palo Alto, et plus spécifiquement d'Edward T. HALL, et ceux

---

<sup>1</sup> MOLES, Abraham, RÖMER, Elisabeth. *Les Labyrinthes du vécu*. L'espace : matière d'actions. Paris : Librairie des Méridiens, 1982.

<sup>2</sup> HALL, Edward T. *La dimension cachée*. Paris : Editions du Seuil pour la traduction française, 1971.

<sup>3</sup> DURAND, Gilbert. *Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Bordas, 1969.

du courant qualifié de « géographie culturelle »<sup>4</sup>. Malgré les critiques de déterminisme adressées à ces deux derniers, sans doute à l'origine du désintérêt dont elles ont été longtemps l'objet, le regain d'intérêt que ces courants suscitent aujourd'hui nous conduisent à penser qu'ils peuvent nous aider à construire une relecture de l'histoire contemporaine.

Tout en étant la figure spatiale la plus facilement « représentable » puisqu'elle est fermée par des limites naturelles incontestables, l'île est avant tout une métaphore. Comme le désert, la montagne et la mer, ce sont des images, des métaphores poétiques qui n'ont cessé de susciter l'imaginaire. Lieux ambivalents, les îles sont filles de la divinité, comme l'écrivait le poète HÖLDERLIN. À ce titre, l'île fait partie de ces *structures topologiques valorisées* dont parlait A. MOLES.

Découvrir une île et s'y installer est un geste fondateur. Nombre de légendes se passent dans les îles et la naissance des îles est souvent légendaire, même si, nous le savons bien, histoire et mythe se confondent.

La Corse n'a pas échappé à la règle, c'est bien une légende qui raconte sa création. Selon Giovanni DELLA GROSSA, un cavalier, COR, qui aurait suivi Enée jusqu'à Carthage et SICA, nièce d'une reine, sont obligées de fuir pour pouvoir vivre leurs amours interdites ; Ils trouvent refuge dans l'île qu'ils nomment CORSICA, en témoignage symbolique de leur amour. SARDO, frère de SICA, s'est perdu en Sardaigne après être parti à leur poursuite<sup>5</sup>.

Mais, comme l'avouent les historiens, « *les représentations de la Corse que nous proposent ces textes anciens oscillent en effet de l'histoire à la légende, d'une*

---

<sup>4</sup> CLAVAL, Paul. *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*. Paris : Armand Colin, 2003. P.6

<sup>5</sup> GIOVANNI DELLA GROSSA. Trad. française de l'abbé Letterson *Chronique médiévales corses*. Éd. bilingue par Mathée Giacomo-Marcellesi et Antoine Casanova. Ajaccio : La Marge, 1998.

*histoire tissée en partie par la légende, à une légende née en partie de l'histoire. Quand nous lisons chez SALLUSTE, par exemple, que Corsica devrait son nom à Corsa, la bergère ligure, qui découvrit les rivages insulaires en se lançant à la poursuite d'un taureau échappé, nous savons bien qu'il s'agit d'une fable, d'une fable étiologique destinée à « motiver » un nom, en le renvoyant à l'aventure d'une héroïne éponyme ; mais la légende dit en même temps à sa manière quelque chose d'un épisode historique, l'arrivée des colons ligures dans l'île. »<sup>6</sup>*

Mais la Corse, île de Méditerranée, est aussi une *montagne dans la mer*, formule attribuée à Friedrich RATZEL<sup>7</sup>. Et l'imaginaire de la montagne se double d'un imaginaire de la mer, cette étendue d'eau sans limites. Mi-terrienne, mi-marine, l'île est une figure ambiguë et, comme le notait Fernand BRAUDEL, avec la montagne, un *conservatoire des traditions*<sup>8</sup>.

On voit se dessiner ici une *géo-graphie* singulière autour d'éléments naturels au riche poids symbolique : île, montagne, mer. Autant de réalités physiques, géométrisables et cadastrables que d'images, de métaphores qui n'ont cessé d'inspirer le poète et de provoquer les craintes populaires.

L'espace est sans doute une réalité physique que géographe et géomètre ont pu décrire ou mesurer. Mais c'est aussi une réalité anthropologique aux frontières plus ou moins floues parce qu'empreinte d'imaginaires pluriels. Et l'espace insulaire, peut-être plus que tout autre, témoigne incontestablement du lien très fort qui existe entre un lieu et des codes mentaux. On ne peut nier qu'il s'agisse là de l'une des grandes questions de l'humanité : Quels sont les modes d'inscription de l'homme sur un territoire donné ?

---

<sup>6</sup> MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle. *La représentation de la Corse dans les textes antiques*. Ajaccio : A.Piazzola, 2004, pp.15-16.

<sup>7</sup> RATZEL Friedrich, *Anthropogéographie, oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, Stuttgart, Engelborn, 2 vol. 1881- 1891.

<sup>8</sup> BRAUDEL, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris : A.Colin, 5<sup>ème</sup> édition, 2 tomes, 1982.

Bien sûr, des conditions sont nécessaires pour le rendre vivable, habitable et productif. Et Fernand BRAUDEL a suffisamment insisté sur les difficultés de vie dans des espaces soumis à l'imprévisibilité climatique. Espace et temps, en Méditerranée, sont toujours en quête l'un de l'autre. La façon dont les Corses adaptent et superposent calendrier liturgique et calendrier agricole, par exemple, montre bien la relation étroite entre espace et temps. La même idée se retrouve dans l'évaluation de la distance en temps, voire de la valeur d'un produit.

Quelques exemples d'anciennes unités de mesure utilisées en Corse sont donnés dans un document de l'ADECEC<sup>9</sup>. Outre le modèle anthropomorphe et la référence à la main (*u palmu ; u scumessu ; u massumè o sussumè ; u ditone ; a manciata ; a manata ; u pgnu ; u manellu*) ou à d'autres parties du corps (*braccie è anche : u bracciu ; u passu ; a palanca o palancata*), on notera les informations suivantes : pour les itinéraires, les mesures sont réalisées en unités de temps, en heures, en demi-journées, en journées, et le son sert également à mesurer les distances : *a voce, e campane, e tintenule (e schile), u cornu*.

Ces informations sont d'ailleurs reprises par Max CAISSON lorsqu'il analyse l'impact du Plan terrier<sup>10</sup> sur la population corse : « *Il est bien connu d'ailleurs qu'en Corse, naguère, comme en Sardaigne, les évaluations de longueur, de distance ou de surface, étaient souvent faites en temps, c'est-à-dire d'une manière fort imprécise et variable selon les lieux, les hommes, etc.. ; ce temps étant, par exemple, la durée de l'effort demandé pour labourer une surface. Selon la nature du terrain, mais aussi la complexion du laboureur, una ghjurnata n'a pas les mêmes dimensions. La mesure, ici, est dans une relation où le mesureur ne se laisse pas séparé du mesuré.*

---

<sup>9</sup> MONTI, A-D. *Essai sur les anciennes unités de mesure utilisées en Corse avant l'adoption du système métrique*. Cervioni : ADECEC, 1992.

<sup>10</sup> Il s'agit de la grande entreprise encyclopédique menée en Corse de 1770 à 1795 sous le règne de Louis XV. Celle-ci a consisté en un recensement exhaustif de la population, des biens et des diverses ressources, et en des descriptions topographiques, topologiques et toponymiques. Elle se présente sous la forme de trente neuf rouleaux de plans qui dessinent la Corse à la fin du 18<sup>ème</sup> siècle. Il s'agit là d'un véritable document ethnographique qu'il est intéressant de comparer, en particulier sur le plan de la toponymie, avec le cadastre napoléonien et les enquêtes de terrain contemporaines.

*L'imprécision est précisément la mesure de cette présence du premier dans le second. »<sup>11</sup>*

Mais, de quelle manière l'homme perçoit-il son environnement et de quels signes marque-t-il son espace?

*« Comment s'organiser en tenant compte de la topographie, du climat, du rapport terre/mer, montagne/plaine/littoral ?...C'est dire qu'il s'agit là d'un thème anthropologique d'une ampleur remarquable et autour duquel s'entrecroisent les études scientifiques les plus diverses : sans doute géographes et cartographes, mais aussi anthropologues, paléontologues, historiens des religions, archéologues, théoriciens de la communication de l'Ecole de Palo Alto ou encore agents de développement contemporains. »<sup>12</sup>*

Cependant, si le point de départ de la recherche est bien l'espace, la dimension temporelle est aussi présente tout au long de la thèse. Bien plus, le projet qui est ici développé est de montrer comment espace et temps se combinent dans l'imaginaire insulaire. Quelles sont les figures représentatives de l'organisation spatio-temporelle ? Comment oublier en effet à quel point le temps est présent dans tout geste ? À quel point il est marqueur de l'espace ? Outre la finitude humaine, le temps s'impose dans tous les gestes du quotidien, de même qu'il continue à diriger les comportements contemporains, même si le calendrier actuel a forcément bougé.

Dire cela signifie que j'ai fait des choix dans la grande diversité des entrées possibles et c'est à ce point du développement qu'il importe de faire un rappel autobiographique. Mes origines familiales, géographiques (U Salgetu-Lozzi),

---

<sup>11</sup> CAISSON, Max. La culture du flou. *MESURE DE L'ILE*. Le Plan Terrier de la Corse [1770-1795]. Musée d'Anthropologie de la Corse, 1997, p.93.

<sup>12</sup> SALINI, Dominique. THURY-BOUVET, Ghjasippina. Espace. *Encyclopaedia Corsicae*. Bastia : Dumane, 2004.



culturelles (jeunesse au moment du *Riacquistu*<sup>13</sup>) et professionnelles (certifiée de corse et professeur de corse à l'Université de Corse) ne sont pas étrangères au thème de la thèse et à la décision de la rédiger en langue non plus.

Le thème de réflexion est très large. J'ai choisi de le limiter à un lieu particulier, la Corse, et même plus précisément encore, l'intérieur de l'île : les alentours du nord du Rustinu, en particulier le village de Salgetu, le Niolu, en particulier l'Acquale de Lozzi et enfin la région de Corte. Ce sont les lieux sont où je suis née et où je vis aujourd'hui.....

La langue de rédaction adoptée correspond à une expression bouleversée par les profondes mutations socioculturelles de ce siècle. J'ai choisi d'écrire en langue pour montrer à quel point la langue corse peut témoigner de la polysémie et de la diversité des représentations tout en étant contaminée par de nombreux contacts à l'instar de toute langue dite régionale, dominée ou minorée.

Quel meilleur moyen d'illustrer un système de transmission que de l'adopter ?

Ma langue est celle que j'ai apprise à la maison. Ma mère est de Salgetu et mon père de Lozzi. Tous deux sont revenus en Corse après un temps passé de l'autre côté de la mer, entre la France et ses colonies. C'était pour eux la seule possibilité d'exercer leur métier, employés dans l'armée et l'administration françaises.

Interdit en tant que patois à l'école, présentant peu d'intérêt économique, minimisé par rapport au français, le corse de cette génération aurait pu se borner aux conversations intergénérationnelles du milieu rural.

Or, mes parents ont vécu cette époque de déracinement de manière plus idéaliste, cherchant à retrouver ce qu'ils avaient laissé en partant. Mais le corse qu'ils ont voulu me transmettre s'est vite heurté aux contacts extérieurs : même en famille, il était difficilement admissible de l'entendre dans la bouche d'enfants ou bien au

---

<sup>13</sup> Ce néologisme est dû à l'écrivain Rinatu Coti. Il désigne le mouvement de revendication identitaire qui s'est manifesté en Corse dans les années 1970. Les objectifs étaient de se réapproprier langue et culture vernaculaires. Les emblèmes en ont été l'écriture en langue et la polyphonie.

contraire on s'émerveillait de façon excessive d'entendre cette langue parlée par les porteurs de l'identité à venir.

Par ailleurs, être femme ne me permettait pas de profiter, comme un homme, des espaces où la pratique de la langue était *légitime* à la chasse, à la pêche ou au bar...

Jusqu'alors, la transmission d'une langue dite maternelle se faisait dès la naissance surtout par la mère et la grand-mère. Or les contacts extérieurs, par la suite, ont influencé ce rapport et progressivement l'enseignement a joué de son influence : Dans un premier temps, cette langue était à peine tolérée dans le cursus primaire c'est dans le secondaire que les études m'ont permis d'acquérir une forme d'appropriation ou de légitimité à utiliser de cette langue.

Cela dit, la difficulté majeure de la thèse a été la nécessaire sélection d'exemples. L'écriture en langue, d'une certaine manière, rendait arbitraire une option plutôt qu'une autre, et presque impossible un découpage qui aurait pourtant facilité l'expression. Finalement j'ai opté pour deux champs d'application, la toponymie et l'alimentaire, qui à mon avis rendaient au mieux compte tant de cette peur de la mort latente que des divers modes de conjuration qu'elle sous-tend, la langue corse permettant de « faire dire » et d'indiquer par le biais des proverbes, dictons, récits, prières, etc.

Autrement dit, j'ai considéré que le poids de la parole serait mieux rendu par les formes langagières que par des textes littéraires, par exemple. Mon approche, qui se voudrait anthropologique, se propose de faire parler la langue dans son rapport au topos, de montrer comment une langue rend compte de la conception spatio-temporelle d'une communauté.

Pour circonscrire le champ de recherche, j'ai donc choisi d'illustrer l'analyse par des exemples, que je trouvais significatifs du maillage symbolique qui relie l'espace et le temps dans le territoire étudié : la toponymie et en particulier les correspondances entre les lieux sacrés des espaces de montagne et toutes les pratiques langagières

pour exprimer le temps, puis l'alimentaire dans son rapport à l'espace-temps et donc dans son rapport à la mort.

C'est une des raisons pour lesquelles j'ai utilisé le support photographique. Il ne s'agissait pas pour moi d'illustrer simplement un propos, comme un discours redondant dans un souci purement esthétique. Par la saisie du moment, la photographie permet une figuration de la conjonction de l'espace et du temps.

Sans doute la photographie n'a-t-elle pas toujours été admise comme un outil méthodologique approprié en anthropologie. Il aura fallu attendre les travaux de Pierre BOURDIEU<sup>14</sup>.

*« Les recherches consacrées à la photographie dans le cadre d'une enquête socio anthropologique sont récentes. En France, il a fallu attendre les années 1990 pour que en anthropologie la photographie soit prise en compte par quelques rares travaux dans son rapport à la réalité sociale : la majorité des scientifiques en sciences humaines utilisent encore l'image essentiellement et uniquement à des fins d'illustration, sans interroger le contexte de sa production, la méthode de recueil de données visuelles, la place de la prise de vue dans les rapports observateurs/terrain, les limites et les choix du cadrage photographique. »<sup>15</sup>*

Pour formuler mon hypothèse, j'ai emprunté à Edward T. HALL la notion complexe de *polychronie* et je tenterai de la mettre en travail à l'aide des exemples choisis. Ceci me permettra également de montrer la spécificité de mon travail de thèse par rapport aux travaux universitaires précédents, rédigés en corse et soutenus à

---

<sup>14</sup> BOURDIEU, Pierre. *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. Paris : Minit, 1965.

<sup>15</sup> CONORD, Sylvaine. *Fonctions et usages de la photographie en anthropologie*. Thèse de Doctorat en sociologie. Paris X Nanterre, 2001.

l'Université de Corse, et qui ont profondément marqué ma génération, notamment ceux de Tony FOGACCI, Ghjasippina THURY-BOUVET ou encore Don Mathieu SANTINI.<sup>16</sup>

L'intérêt porté au territoire et à la façon dont nous, les insulaires, concevons et construisons notre espace-temps est, pour moi, déjà ancien. Mon travail de maîtrise<sup>17</sup> se présentait comme une enquête de terrain dans ma région paternelle, le Niolu, et celui de DEA<sup>18</sup> posait l'hypothèse que la thèse se propose de traiter : le lien très fort qui existerait entre un lieu et les cadres mentaux se traduirait par une forme d'organisation spatio-temporelle spécifique en Corse.

Cette idée est justement le fondement du courant de la géographie culturelle. Malgré les controverses autour d'un certain déterminisme non avoué, force est de constater qu'après une période de désintérêt, anthropologues et géographes insistent sur la convergence de leurs intérêts scientifiques et l'indispensable réciprocity de leurs apports. Une citation de Paul CLAVAL me permet de relancer la question sous cet angle :

*« Le monde dans lequel vivent les hommes est tout autant fait de mots et de propos que d'eau, d'air, de pierre et de feu. Il se donne à parler et se leste au passage de valeurs. L'environnement dans lequel les sociétés évoluent est une construction qui s'exprime par la parole : la logique que les hommes lui prêtent provient en partie des règles qui régissent la composition de leurs discours.....La culture est constituée de réalités et de signes qui ont été inventés pour les décrire, avoir une prise sur elle et en parler. Elle se charge ainsi d'une*

---

<sup>16</sup> FOGACCI, Tony. *U ritu di a morti in Corsica*, 1993. THURY-BOUVET, Ghjasippina. *A petra sacra in l'imaginariu corsu*, 1994. SANTINI, Don-Mathieu. *A fola corsa trà identità è universalità*, 1998.

<sup>17</sup> ACQUAVIVA, Ghjacumina. *Urganisazione spaziale è imaginariu in tornu à l'acqua : l'Acquale*. Memoriu di Maistria. Università di Corsica 1998.

<sup>18</sup> ACQUAVIVA, Ghjacumina. *In tornu à una semiotica di l'acqua in Corsica*. Università di Corsica, 1999.

*dimension symbolique. À être répétés en public, certains gestes se chargent de significations nouvelles. Ils se transforment en rituels et créent chez ceux qui les font et ceux qui les regardent un sentiment de communauté partagée. Dans la mesure où le souvenir des actions collectives s'accroche aux caprices de la topographie, aux sentiments de communauté partagée. Dans la mesure où le souvenir des actions collectives s'accroche aux caprices de la topographie, aux architectures remarquables, ou à des monuments créés pour soutenir la mémoire de tous, l'espace devient territoire. »<sup>19</sup>*

Cette citation fait étrangement écho aux énoncés d'Edward T. HALL lorsqu'il parle de *façonnement réciproque* à propos des relations complexes qui existent entre l'homme et son milieu, en particulier lorsqu'il s'agit de la dimension culturelle, idée reprise par José GIL lorsqu'il déclare que pour maîtriser leur espace, « *les Corses ont dû épouser ses formes et les comprendre dans leur propre espace du corps ; et pour y habiter, ils ont eu à établir une communication subtile avec tous ces espaces hétérogènes, à accueillir leurs rythmes.* »<sup>20</sup>

On l'aura bien compris. Mon propos n'est pas de couper une Corse du passé, mythifiée voire réinventé, d'une Corse d'aujourd'hui entièrement soumise aux dictats du marché et de la mondialisation, totalement exotérisée. Bien au contraire, je souhaiterais montrer que l'organisation croisée et même entrelacée de l'espace et du temps que l'on observe dans le rapport que le corse entretient avec son île perdure

---

<sup>19</sup> CLAVAL, Paul. *Géographie culturelle. Op.Cit.* p.6.

<sup>19</sup> DE CERTEAU, Michel. *L'invention du quotidien.* 1. Arts de faire, Paris, Gallimard [1980], 1990.

<sup>19</sup> Nous empruntons l'expression au linguiste BRES, Jacques. Stratégie narrative, en interaction verbale, d'un sujet en situation de conflit identitaire : la fable d'identité. *Cahiers de praxématique*, 4. Groupe de Recherche en linguistique praxématique. Université Paul Valéry, Montpellier, 1985, pp.197-212.

<sup>20</sup> GIL, José. *La Corse entre la liberté et la terreur, Etude sur la dynamique des systèmes politiques corses.* Paris : éd. de La Différence, 1984.

aujourd'hui sous d'autres formes, d'autres manières de dire et de faire, pour reprendre l'expression de Michel DE CERTEAU :

« En somme nous assistons toujours à une ritualisation du quotidien. »<sup>21</sup>

Et il n'est pas sans signification si cet aspect de la question préoccupe aujourd'hui l'anthropologie de la communication.

Cette spécificité anthropologique explique en partie les mouvements de revendications identitaires des années 1970. En partie seulement parce que le discours idéologique a recouvert la complexité anthropologique et s'est progressivement mué en « *fable d'identité* »<sup>22</sup>. Aussi, je voudrais montrer que les mutations sociétales contemporaines n'ont pas modifié les comportements de la société corse polychrone. On prendra l'exemple de la gestion des déchets : comment aujourd'hui une société gère le rapport au surplus, à la surconsommation ? Comment admettre l'éphémère et le jetable lorsque, pendant si longtemps, on a eu juste assez et parfois même pas assez. N'a-t-il pas fallu recourir bien souvent aux invocations de saints ?

Pour comprendre la relation entre la consommation et la conception du temps, il faut d'abord clarifier le rapport que le corse entretient avec la mort. Ainsi, à partir du vocable *scunsummà si*, je jouerai des correspondances entre temps, vie, matière et feux symboliques. Cela permettra une lecture de la société corse contemporaine. On pourra voir que la manière d'imaginer son futur est sérieusement ébranlée par les assauts de cultures extérieures, ceci sans discernement.

On constatera que les derniers siècles ont été ceux de la conquête économique : l'industrie a pris le pouvoir sous les traits d'une colonisation abusive. La

---

<sup>21</sup> DE CERTEAU, Michel. *L'invention du quotidien*. 1. Arts de faire, Paris, Gallimard 1990 pour la nouvelle édition.

<sup>22</sup> Nous empruntons l'expression au linguiste BRES, Jacques. Stratégie narrative, en interaction verbale, d'un sujet en situation de conflit identitaire : la fable d'identité. *Cahiers de praxématique*, 4. Groupe de Recherche en linguistique praxématique. Université Paul Valéry, Montpellier, 1985, pp.197-212.

consommation fait loi. Elle a imposé une autre mesure de l'espace et, de la même manière, une autre mesure du temps. Or, conjurer la mort par l'interprétation symbolique du franchissement, tant individuelle que collective, place le don et contre don au cœur de la gestion symbolique du passage, et se situe bien hors du temps.

La société corse vit une époque qui brouille les points de repère et les structures de l'imaginaire qui permettraient de se retrouver. Ainsi *l'ochju*, prière transmise depuis des temps immémoriaux, peut aider à soigner un mal venu de cet *autre* que l'on ne peut éviter. Mais en même temps, les Corses, comme de façon propitiatoire, se tournent vers le médicament. Ils en sont même devenus les consommateurs les plus dépendants. Aussi est-il particulièrement intéressant de faire remarquer que le Docteur est aussi souvent un élu, ainsi que le souligne Marie-Françoise POIZAT-COSTA dans son ouvrage *Le Corps en souffrance*<sup>23</sup>.

Et, naturellement, cet aspect n'a point échappé à François LAPLANTINE, auteur de la préface :

*« Il s'agit cette fois de tisser les liens entre une anthropologie de la maladie et une anthropologie politique. Or, en Corse, une grande partie des hommes politiques sont par ailleurs des médecins....L'homme du politique est aussi l'homme du médical. C'est lui qui soigne, protège, fait office de relais de l'Etat dont on est si loin. »<sup>24</sup>*

Des religions les plus anciennes à la politique économique industrielle, on peut remarquer que la médecine a suivi la voie tracée par la tradition et réinterprété la conjuration de la mort ou l'appel propitiatoire. L'Ochju renvoie au regard de celui

---

<sup>23</sup> POIZAT-COSTA, Marie-Françoise. *Le corps en souffrance*. Paris : L'Harmattan, 1993.

<sup>24</sup> Préface de F. Laplantine, p.12.

qui surveille, soigne et guide à la fois. Il est l'instrument de la mesure relationnelle, il permet de se situer puis de se faire valoir face à l'autre.

Par l'importance constante accordée au motif du regard, la société corse semble réinterpréter un système d'échanges ou de communication de proximité direct, spécifiquement polychrone. Ainsi, les tenants du pouvoir politico-économique en place utilisent tels des garde-fous les intermédiaires de proximités. Les « Sgiò » où les individus socialement *en vue* sont ainsi assimilables aux patriarches ancestraux.



## ***Programme***

---

La thèse comprend quatre grandes parties, chacune d'entre elles étant subdivisée en chapitres.

**La première partie** est entièrement consacrée aux repères méthodologiques. Il était en effet important de situer la thèse dans un champ de recherches de type anthropologique déjà entreprises à l'Université de Corse depuis une quinzaine d'années environ. Le sacré et la mort, en particulier, avaient interpellé les premiers doctorants en Etudes corses. Dans ces travaux<sup>25</sup>, il était bien sûr question d'espace et des modes de marquage du territoire par l'imaginaire. Il était aussi question de temps puisque étaient analysés de nombreux rites de conjuration de la mort. Il fallait donc repartir de ces études, les poursuivre en déterminant d'autres champs d'application mais aussi aller au-delà de ces approches en inscrivant ce travail dans un questionnement résolument contemporain.

### **Le chapitre 1 définit les champs heuristiques.**

Comme la plupart des chercheurs indigènes travaillant sur leurs propres cultures, il est difficile d'écarter totalement la présence de son vécu. Même si la méthode autobiographique n'est pas ici privilégiée, le choix de rédiger la thèse en langue montre bien que l'héritage familial est présent, comme un fil conducteur. Cet héritage est confronté en permanence au terrain qu'il convient d'observer, d'interroger. C'est une manière aussi de se questionner sur le contemporain : comment s'inscrivent les diverses mutations sur un territoire qui a été façonné par une longue histoire ? Comment les sociétés traditionnelles appréhendent-elles la mondialisation ?

---

<sup>25</sup> cf. note n°10.

Savoir patrimonial et interrogations actuelles convoqueront divers courants théoriques : en somme, ma démarche sera bien d'aller du terrain à la théorie. Même si le choix méthodologique peut sembler anachronique dans l'actualité de la recherche anthropologique, il est ici affirmé. Comment faire autrement, d'ailleurs, lorsque la langue que l'on parle porte déjà en elle les « structures anthropologiques de l'imaginaire » ?

C'est ainsi, par exemple, que la conception spécifique d'un espace-temps constatée, de manière empirique, dans la toponymie ou dans les expressions langagières, rencontre les concepts de *polychronie* et de *monochronie* exprimées par E.T.HALL dans les années 1970. La thèse s'efforcera de dérouler une conduite allant du terrain à la théorie et de la théorie au terrain.

**Les chapitres 2 et 3** seront consacrés à définir ce que pourrait être une approche anthropologique d'un territoire afin de faire émerger ce que j'ai nommé une *sémiotique des éléments*.

L'imaginaire est sans cesse sollicité et ainsi que le souligne Gilbert DURAND, la terminologie à son propos est extrêmement diversifiée:

*« De nombreux auteurs ont en effet, à juste titre, remarqué l'extrême confusion qui règne dans la trop riche terminologie de l'imaginaire : signes, images, symboles, allégories, emblèmes, archétypes, schémas, schèmes, illustrations, représentations schématique, diagrammes et synopsies, sont des termes indifféremment employés par les analystes de l'imaginaire. »<sup>26</sup>*

---

<sup>26</sup> DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Bordas, 1969 , p.60-61

Et l'on ne peut que suivre l'auteur lorsqu'il déclare :

*« Et d'abord nous laisserons de côté tout ce qui n'a trait qu'à la pure sémiologie. Lorsque nous utiliserons le mot « signe », ce ne sera qu'en un sens très général et sans vouloir lui donner son sens précis d'algorithme arbitraire, de signal contingent d'un signifié. »<sup>27</sup>*

Les exemples de terrain choisis sont donc la toponymie et l'alimentaire, autrement dit deux modes anthropiques d'intervention sur le territoire, ce qui pourrait laisser supposer que l'on est dans une pensée binaire qui admet la fracture entre nature et culture. La présence continue du courant de la géographie culturelle et de l'Ecole de Palo Alto pourrait également le laisser supposer.

Néanmoins, je préfère emprunter à Philippe DESCOLA le concept de *Par-delà nature et culture*, notamment lorsqu'il déclare :

*« ...on devra d'abord montrer que l'opposition entre la nature et la culture ne possède pas l'universalité qu'on lui prête, non seulement parce qu'elle est dépourvue de sens pour tous les autres que les Modernes, mais aussi du fait qu'elle apparaît tardivement au cours du développement de la pensée occidentale elle-même, où ses conséquences se sont fait sentir avec une singulière vigueur dans la façon dont l'anthropologie envisage son objet et ses méthodes. »<sup>28</sup>*

La sémiotique des éléments s'inspirera du sens que donne Umberto ECO à la sémiotique en tant qu'étude des « processus culturels (c'est-à-dire ceux où

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2005, P.13.

interviennent des agents humains qui entrent en contact sur la base de conventions sociales) comme processus de *communication* »<sup>29</sup>.

En d'autres termes, celle-ci investit un champ de recherches qui recouvre aussi bien les modes de communication les plus naturels que les systèmes culturels les plus élaborés.

**Le chapitre 4, *polychronie/monochronie, un entrelacs* ?** sera en fait central : il consistera à mettre ces concepts en travail à travers deux exemples particuliers : la toponymie et l'alimentaire.

Mon hypothèse de travail sera celle-ci : sommes-nous, nous insulaires, nous corses, une société polychrone ? L'avons-nous toujours été et le sommes-nous encore ?

Le chapitre se décline en deux rubriques. La première définira les concepts de *polychronie* et de *monochronie*, la seconde définira en quelque sorte le cadrage contextuel dans lequel ces concepts seront testés. Le fait qu'il s'agisse d'une société de la parole, qui transmet tous ses savoirs dans l'oralité m'a semblé suffisamment significatif pour notre propos.

Si l'hypothèse de E. T. HALL selon laquelle les peuples méditerranéens sont polychrones peut se vérifier dans l'exploration de la notion d'oralité, mode de transmission privilégié de la société insulaire qui conçoit son espace et son temps de manière relative (par exemple dans le cas des limites), il faudra bien montrer s'il y a eu, ou s'il y a, une transformation due à « l'atteinte monochrome » : à quels niveaux et par quels pouvoirs ?

---

<sup>29</sup> ECO, Umberto. *La structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*. Paris : Mercure de France, 1972.

On prendra les exemples dans l'histoire de la Corse : dans le politique avec l'entreprise du *Plan Terrier*<sup>30</sup> et dans le religieux avec l'implantation du catholicisme romain via l'établissement d'une *géographie ecclésiastique*<sup>31</sup>.

**La deuxième partie** se propose de mettre le concept en travail dans l'illustration de terrain. Elle s'intitule d'ailleurs *Du concept à l'image-illustration*.

D'une certaine manière, elle se situe dans le prolongement des repères méthodologiques, tout en faisant apparaître, progressivement et de façon générique, des éléments qui seront développés dans les deux autres grandes parties de la thèse.

Cela a déjà été dit dès l'introduction, l'option de rédiger la thèse en langue corse rendait arbitraire le choix de tel ou tel exemple pour illustrer mon propos. Parce qu'elle désigne le monde perçu de manière imagée voire métaphorique, la langue permet en même temps de comprendre que ce n'est pas l'objet qui interpelle mais le contexte dans lequel il évolue, le maillage symbolique dans lequel il s'insère.

Mais, parce qu'il convient de resserrer le questionnement, toponymie et alimentaire sont apparus comme deux exemples singulièrement pertinents : c'est par leur biais que la question de la consommation, donc du temps et de la mort, sera la plus éclairante.

Le thème de l'alimentaire a été délibérément limité à ce que Fernand BRAUDEL<sup>32</sup> a nommé la triade qui permet à la Méditerranée d'équilibrer sa vie : la vigne, le blé, l'olivier. Mais parce que je tente de faire parler la langue, le vocable *a robba*, que l'on peut aussi bien traduire par matière que par bien ou marchandise, symbolique ou non, constitue le mot clé des deux premiers chapitres. *A robba* est envisagée dans ses relations à la consommation et à l'échange social.

---

<sup>30</sup> Mesure de L'île. *Op.Cit.*

<sup>31</sup> PERGOLA, Philippe. *2000 ans de christianisme en Corse*. Musée d'Anthropologie de la Corse, 2001.

<sup>32</sup> BRAUDEL, Fernand. *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*. Paris : Flammarion, 1985.

Le troisième chapitre est consacré à la toponymie, non seulement comme manière de nommer un lieu mais également comme le mode interactif d'occuper un territoire et de se laisser occuper par lui. Je chercherai, une fois encore, à jouer sur l'ambiguïté sémantique des mots tels *vede* et *sente* pour tenter de montrer en quoi l'espace perd de sa neutralité dès lors qu'il est investi par le temps.

**La troisième partie** se présente comme un bloc, comme un exemple de système global.

Deux exemples toponymiques sont utilisés qui, à leur manière, renvoient l'un, à un héritage (lieu de l'origine familiale) et l'autre, à la question des nouveaux rites. Ce choix n'est évidemment pas neutre puisqu'il permet de mettre à l'épreuve les concepts de E.T.HALL via une cartographie nommée, tant il est vrai, comme le dit Loïc DEPECKER, que :

*« Nous abordons le monde par perception, imagination, entendement. Nous relevons dans les objets des propriétés ... Nous appréhendons les objets au travers des concepts que nous nous en faisons. Nous identifions par là des objets en leur attribuant des caractères ... Et nous désignons ces concepts grâce à des représentations symboliques. »<sup>33</sup>*

Il s'agira de montrer comment le lieu est inscrit dans un tissage symbolique où espace et temps sont souvent confondus. Travail de terrain, certes, l'enquête venant abonder le souvenir, mais aussi approche théorique par le concept de polychronie/monochronie.

---

<sup>33</sup> DEPECKER, Loïc. Contribution de la terminologie à la linguistique, *Langages*, n°15, 2005, p.7.

À l'occasion d'un rituel périodiquement répété les 26 et 27 juillet, il sera aussi bien question de tradition que de nouveau rite. Ceci permettra une fois encore de questionner le contemporain et d'évaluer le taux, si l'on peut dire, d'attaque de la polychronie.

**La quatrième partie** prend l'alimentaire à la fois comme un objet de consommation, soumis aux transformations des goûts et des modes de production et comme un code comportemental de l'insulaire à l'égard de la mort, symbolique ou réelle. Dans le vaste corpus de l'alimentaire, toute la chaîne d'activités, de la production à la transformation et à la conservation, ne concerne ici que le végétal, en particulier le blé, et l'animal, en particulier le porc et le sanglier.

Parce que, le signale Fernand BRAUDEL, la Méditerranée est coupée en deux, celle qui mange le porc et l'autre qui ne le mange pas, il m'a semblé intéressant de montrer les deux facettes, sauvage et domestiqué (et même sanctifié) du même mammifère. Cela me permettait de relier le thème de l'alimentaire carné à la chasse et à la mort, ceci en adéquation avec mon hypothèse de départ. On retrouvera notamment à ce propos l'inter relativité des règnes, animal, végétal et minéral.

Entre le sempiternel tourment de la Méditerranée que sont le blé et le pain et l'ambiguïté sauvage/domestiqué, profane/sacré du cochon, s'élabore toute une organisation de l'espace et du temps, plus ou moins perceptible dans le sacrifice, plus ou moins apparent, qu'il soit d'ailleurs végétal ou animal.

Entre le blé des Jardins d'Adonis, les différentes utilisations symboliques du blé germé ainsi que son rapport à la richesse et au destin et la viande, chassée, partagée, mangée, tout ceci de manière non moins symbolique, se tisse le lien entre la consommation et la mort. Manger, c'est consommer, mais c'est aussi se consumer. Un exemple tout à fait intéressant pourrait être pris dans la consommation du produit identitaire. L'identité en effet paraît recouvrir les traits d'une proie prisée parce qu'elle permet la *reconnaissance* intracommunautaire, dans un contexte de troubles

dû aux mutations sociales culturelles profondes. Ainsi, l'appréhension de la mort conditionne une fois de plus les comportements face à la consommation. L'identité comme les denrées qui la représentent reprennent le schéma des rites sacrificiels, la consommation sacralise les denrées afin de conjurer l'idée d'une identité consumée. Or les appétits extérieurs à la Corse pourront se satisfaire d'une économie de l'identitaire, et rappelleront les propos de Arjun APPADURAI relatifs aux identités prédatrices.

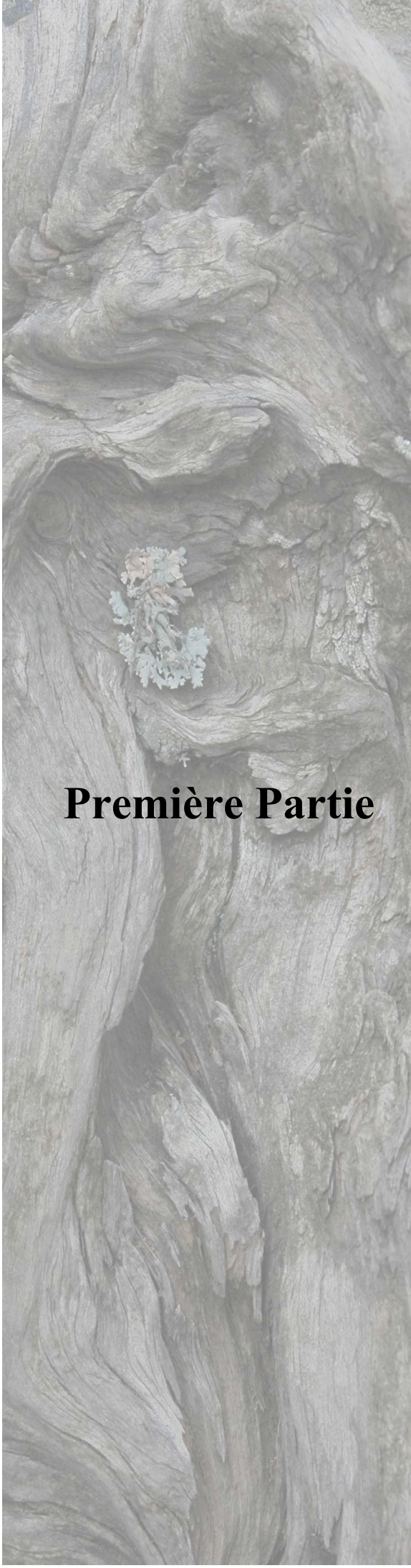
La thèse s'achève sur une conclusion ouverte à propos du contemporain. Ce travail ne se veut pas exposé nostalgique d'une Corse disparue, bien au contraire. L'objectif est bien de montrer, à travers les exemples choisis, la permanence et l'actualité des comportements polychrones des Corses. En revanche, l'interrogation sur l'identité aujourd'hui et la référence aux *identités prédatrices* analysées par l'anthropologue Arjun APPADURAI paraissent particulièrement pertinentes pour expliquer également la permanence et l'actualité des atteintes de la polychronie par la monochronie :

*« Je qualifie de prédatrices ces identités dont la construction et la mobilisation sociales exige l'extinction d'autres catégories sociales proches, considérées comme des menaces pour l'existence d'un certain groupe défini comme un nous. »<sup>34</sup>*

---

<sup>34</sup> APPADURAI, Arjun. *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*. Paris : Payot, 2007 pour la traduction française. Chapitre : « la peur des petits nombres », p.80.





**Première Partie**

*Repères méthodologiques*

Engager un travail sur un territoire, à la fois une réalité physique et une représentation mentale, une figure imaginaire, n'est jamais neutre même si les raisons peuvent en être multiples. Et engager un travail de recherche sur son propre territoire l'est encore moins. Ce choix relève d'une histoire, la plupart du temps d'ailleurs, de sa propre histoire. En ce qui me concerne, je ne peux nier que la part personnelle, intime, peut-être même inconsciente, occupe une place prépondérante dans la décision que j'ai prise de rédiger, dans ma langue, un travail de thèse sur mon propre lieu de vie.

Que je sois corse et que je vive en Corse va déterminer la méthode d'analyse choisie et expliquer pourquoi la plupart de mes références remontent aux années 1960-1970, à l'époque où se posait précisément - et un peu partout - la question culturelle dans sa relation à un lieu donné.

Je suis née en Corse en 1975, au moment du *Riacquistu*, néologisme dû à l'écrivain Rinatu COTI, pour désigner le mouvement de revendication identitaire des insulaires. Il s'agissait de se réapproprier une culture ancestrale recouverte de différentes strates s'étant superposées au fur et à mesure de l'histoire de la Corse. La méthode de réappropriation était relativement pragmatique : parler sa langue, retrouver des comportements spécifiques, chanter son vécu.

Mais, bien entendu, bien que né dans le milieu étudiant de Paris, *u Riacquistu* s'ancrait dans le territoire. Les revendications identitaires concernaient nos lieux, notre foncier. C'est l'époque des retours au pays pour pouvoir l'habiter, y travailler et plus seulement le rêver de loin en le mythifiant. L'exigence de la création d'une

université dans l'île et d'une Académie propre (le rattachement à l'Académie d'Aix-Marseille a duré jusqu'en 1981) allait dans le sens d'une autonomie de gestion du système éducatif, bien sûr, mais exiger son implantation à Corti était bien une marque symbolique d'un territoire reconquis.

Lorsqu'elle ouvre ses portes en 1981 avec 300 étudiants et une poignée d'enseignants, l'Università Pasquale Paoli apparaît comme un véritable outil d'émancipation de la jeunesse corse.

Ce mouvement, culturel, qui se manifestait alors, a entraîné la frange intellectuelle dont faisait partie ma famille et qui y voyait l'occasion de généraliser au quotidien des pratiques langagières, d'abord interdit comme tout patois par l'école de Jules FERRY, puis nécessairement minorées par la langue unique (depuis le Traité de Cateau-Cambrésis de 1559) de la République française, le français.

La loi Deixonne<sup>35</sup> sur l'enseignement des langues et des dialectes locaux datait déjà de 1951 et, grâce à cela, j'ai pu suivre des « heures de corse » au lycée et passer l'épreuve de corse au Baccalauréat en 1993. En réalité, ce n'était là que la conséquence logique d'une longue histoire, initiée à la fin du XIXe siècle, lorsque se manifeste le souci académique d'établir un recueil des dialectes, du légendaire et des poésies chantées.

*« L'instruction étant pensée comme la transmission du patrimoine national, les atlas historiques ou linguistiques [G. Bottiglioni, Atlante Linguistico Etnografico Italiano della Corsica, 1935-1942], les manuels de folklore [A. Van Gennep, Manuel de folklore français contemporain, 1938] puis les anthologies [J. Canteloube, Anthologie des chants populaires français : la Corse, 1951] deviennent les*

---

<sup>35</sup> FUSINA, Jacques. *L'enseignement du corse*. Histoire, Développements, Perspectives. A squadra di u Finusellu, 1994.

*premières banques de données destinées à sauvegarder les mémoires langagières de traditions – croyances, pratiques, chants, comportements – estimées quasiment disparues, presque cent ans après le rapport Fortoul [1853] qui, en France, en définissait la philosophie. »<sup>36</sup>*

Le rapport Fortoul mérite également d'être énoncé en partie :

*« Les chants populaires ont été, depuis le commencement du siècle, l'objet des recherches de l'érudition. Notre pays possède, plus qu'aucun autre, de précieux restes de ces poésies, aussi bien dans la langue nationale que dans les idiomes provinciaux qu'elle a remplacés. Malheureusement, ces richesses que le temps emporte chaque jour disparaîtront bientôt, si l'on ne s'empresse de recueillir tant de témoignages touchants de la gloire et des malheurs de notre patrie [...]*

*J'ai l'honneur [...] de vous proposer de faire publier [...] Le Recueil des poésies populaires de la France. Dans ces chants, qui offrent non seulement la trace des événements de l'histoire nationale, mais encore les modèles de beautés trop longtemps méconnues, nous aimerons à retrouver une fraîcheur de génie qui n'appartient qu'à quelques époques heureuses ; au contact de l'expression naïve du vieil esprit français, notre littérature se surprendra peut-être à rougir des fausses délicatesses où s'égare parfois sa subtilité. »<sup>37</sup>*

C'est sur ce rapport que Louis Napoléon signe le 13 septembre 1852, un décret ordonnant la publication d'un *Recueil général des poésies populaires de la France*. Le lendemain, H.Fortoul fixe par arrêté l'organisation du Comité de la Langue, de l'Histoire et des Arts de la France [...].

---

<sup>36</sup> SALINI, Dominique. « Chant », *Encyclopaedia Corsicae*. Dumane, 2004.

<sup>37</sup> FORTOUL Hippolyte, ministre de l'Instruction publique et des Cultes. *Rapport* 1851.

Ce projet d'un *Recueil* appelle une opération de centralisation. Il lui faut passer par une recension de documents dispersés en province. La matière devra alors cheminer vers Paris, lieu ultime de son tri et de sa validation. Il revient au Comité de décider de la légitimité d'un contenu, d'en formuler ou préciser les contours et les principes internes qui seront, ensuite, diffusés pour être concrétisés [...]. Installé à Paris, le Comité se voit officiellement doté de relais sur l'ensemble du territoire... Tous nommés par arrêtés ministériels, ils doivent leur titre à leur mérite et leur... éloignement de la capitale.

Quelles sont ces voix officielles de la province ? En 1852, la première liste comprend quelque deux cent douze noms, répartis par départements et lieux de domiciliation. On y relève des membres du clergé, plus d'une trentaine : quelques prélats, suivis d'une cohorte d'abbés ou de curés. On y relève également tout un monde plus ou moins obligé de sociétés savantes locales, d'universitaires, de professeurs de collège, de lycées, de recteurs d'Académie, d'inspecteurs d'écoles primaires ; ou encore, des juristes, avocats, juges ; des pharmaciens ; soit encore, nombreux, de ces chevilles ouvrières de l'érudition locale, archivistes et bibliothécaires notamment. »<sup>38</sup>

En d'autres termes, la langue régionale ou locale, était ainsi réhabilitée. D'ailleurs, nombreux ont été les débats, en particulier lors des premières Universités d'État, dès 1973, pour affirmer au corse son statut de langue.

A l'époque, il allait de soi que le corse était ma langue familiale et le français, la langue de travail. Ma langue était le corse, appris à la maison dans toute sa richesse métaphorique et le français était la langue de l'école, du savoir et, peu à peu, celle de la théorie académique.

---

<sup>38</sup> CHEYRONNAUD, Jacques. *Mémoires en recueil*. Jalons pour une histoire des collectes musicales en terrain français. Carnets d'ethnologie. Chapitre « les voies de la province ». 1986, pp.12-13.

Mais, si l'enseignement du corse au collège et les joutes entre lycéens (ghjustra liceana) pouvaient présenter les retrouvailles avec sa propre culture sous un aspect quelque peu ludique, le passage à l'Université et en Studii corsu, fut bien différent.

Nous avons jusque-là travaillé de manière empirique sur notre culture et notre mémoire. La connaissance que l'on pouvait avoir de sa culture était évidemment filtrée par l'histoire et la littérature, car, curieusement, on ne nous apprenait pas trop à regarder autour de soi ou à écouter.

À l'époque où j'arrive à Corte, plusieurs générations d'étudiants m'ont précédée. Pour beaucoup d'entre eux, mais cela est peut-être aussi vrai pour moi, il n'était pas pensable de faire des études supérieures ailleurs. L'université remplissait bien son rôle de structure de proximité.

Pour ma génération, il importait de rester en Corse et la proximité était un atout. Elle permettait de ne pas couper les liens familiaux, de ne pas se priver de ses paysages et de continuer à pratiquer ce qui avait construit sa tradition.

C'est tout naturellement que je choisis de « faire études corses ».

Même si l'enseignement universitaire n'était pas très différent de celui du secondaire, la question va très vite se poser, pour moi, de savoir comment analyser en langue, c'est-à-dire dans une langue d'usage familier pour dire le quotidien, souvent de manière imagée et métaphorique, mais peu adaptée à la théorisation.

C'est du moins ce que je croyais et c'était ce qui se disait.

Il a fallu, pour accéder à la théorie, aux diverses sciences humaines et aux courants de pensée qui étaient enseignés, oublier un peu ses savoirs en langue pour entrer dans la logique mentale de l'autre langue, souvent le français d'ailleurs. Car il faut remarquer que les référents scientifiques pour la plupart des enseignants étaient les

courants intellectuels français. Aucune information sur les courants anglo-saxons<sup>39</sup>, justement ceux qui me servent aujourd'hui, ni sur mouvements italiens<sup>40</sup> et encore moins la pensée allemande<sup>41</sup> qui pourtant a été déterminante dans l'approche française.

Claude LEVI-STRAUSS et le structuralisme étaient encore à la mode, les ethnologues de la Corse comme Georges RAVIS-GIORDANI, par exemple, ayant abordé la question du pastoralisme sous cet angle<sup>42</sup>.

La théorie disciplinaire me semblait un carcan, un mode de pensée qui n'était pas le mien. Exception faite peut-être pour l'approche, symbolique, de Marcel GRIAULE dans *Dieu d'eau*.

Lorsque un groupe d'enseignants et de jeunes chercheurs de l'Université publie *Corsica Tarra Sacra*<sup>43</sup>, je ne réalise pas tout de suite que c'est une tentative de création d'outils conceptuels en langue. Comment faire pour laisser parler son territoire sans appliquer immédiatement une méthode empruntée à l'une ou l'autre des sciences humaines ?

Je suis à cette époque en licence de *studii corsi* et ne suis pas habituée à travailler ainsi. Lorsqu' est publié, pratiquement par la même équipe, *Segni*<sup>44</sup>, je comprends qu'il s'agit d'un travail de sémiologie et commence à m'intéresser à la question du signe.

---

<sup>39</sup> Notamment l'Ecole de Palo Alto avec E.T.HALL.

<sup>40</sup> Par exemple Antonio GRAMSCI dont s'inspirera même l'école anglo-saxonne des *cultural studies* ou Ernesto DE MARTINO qui marquera profondément l'anthropologie italienne du 20<sup>ème</sup> siècle ou encore, insuffisamment en tout cas, Carlo GINZBURG.

<sup>41</sup> Par exemple Theodor W. ADORNO, Hannah ARENDT ou Walter BENJAMIN.

<sup>42</sup> RAVIS-GIORDANI, Georges. *Bergers corses. Les communautés villageoises du Niolu*. Albiana, 2005 pour la 2<sup>ème</sup> édition.

<sup>43</sup> *Corsica Tarra Sacra. P.U.L.A n°5. Dir. SALINI, D.* Equipe Anthropologie des Sociétés et Sciences des Langages, Palazzu Naziunale, Università di Corsica, 1994.

<sup>44</sup> *Segni. P.U.L.A. n°6. Dir. ALBERTINI, F.* Equipe Anthropologie des Sociétés et Sciences des Langages, Palazzu Naziunale, Università di Corsica, 1996.

D'ailleurs, je commence une maîtrise de langue et culture corse, qui pour moi est un travail de sémiologie. Le sujet n'est pas neutre : il s'agit d'un travail sur un lieu familial, paternel, à partir d'une exploration toponymique et d'une interrogation sur la symbolique de l'eau, très présente dans cette région de montagne.

Pour réaliser ma maîtrise, héritage et terrain s'entremêlent. Je n'aurais pas pu faire ce travail, en langue, si je n'étais pas de ce lieu et n'aurais pas découvert un maillage spatio-temporel sans observation de terrain. Pour ce travail, j'ai utilisé mon savoir personnel, hérité en quelque sorte, et j'ai réalisé des enquêtes de terrain qui m'ont surtout aidée à comprendre que, dans une société de ce type, espace et temps sont étroitement imbriqués.

Mais je n'étais là qu'au niveau de l'intuition.

Puis, après avoir passé le CAPES de Corse (1997) ce qui constituera une rupture de statut puisque j'étais désormais professeur de langue et culture corses, je poursuivais en D.E.A. de langue et culture corses<sup>45</sup>, mes hypothèses émises lors de ma maîtrise. Et c'est à ce moment-là qu'a pris forme l'idée de construire une *sémiotique des éléments*, un peu dans la lignée de l'anthropologie de l'imaginaire de Gilbert DURAND dont on nous parlait alors beaucoup en séminaire à propos de l'ouvrage *Sciences de l'homme et Tradition*<sup>46</sup>, notamment.

Par ailleurs, j'ai assez vite réalisé que théorie ne signifiait pas nécessairement modèle d'analyse unique. A commencé pour moi, dès la première année d'inscription en thèse en 2000, une véritable rééducation culturelle. On m'avait appris à travailler sur ma culture comme si c'était un objet bien délimité et avec pour seuls outils, des documents qui ne traitaient que d'elle.

---

<sup>45</sup> ACQUAVIVA, Ghjacumina. *Op.cit.*

<sup>46</sup> DURAND, Gilbert. *Sciences de l'homme et Tradition*. Le nouvel esprit anthropologique. Paris : Berg, 1979.



Je n’imaginai pas que des sources extérieures puissent être utilisables pour comprendre la Corse, mais je ne ressentais pas encore ce sentiment de confusion dont parle François LAPLANTINE :

*« L’anthropologie revient de loin : elle nous a appris dans sa période de constitution (Malinowski) à considérer chaque société comme un système clos sur lui-même et à donner à cette fiction le nom d’« identité », d’« ethnie », de « culture », de « tradition ». L’identité a une curieuse conception de la pluralité. Elle exalte en quelque sorte la pluralité du même, la pluralité interne dont chaque unité culturelle serait susceptible de conserver jalousement le secret, secret que l’ethnologue se propose précisément de dévoiler. »<sup>47</sup>*

À ses débuts, mon travail de thèse a consisté à explorer des sources très diversifiées. Mais, des difficultés d’ordre privé m’ont empêchée de travailler comme je l’aurais souhaité et ont considérablement retardé la soutenance de ma thèse.

Ce qu’il faut surtout retenir de cette époque, c’est que la revendication identitaire s’ancrait dans le local, le géographique. L’identité ne pouvait être que synonyme du proche et de la répétition de ce qui a toujours été, même si, bien évidemment les questions de la globalisation ou de la mondialisation étaient déjà bien présentes.

Il n’est pas surprenant pour moi, aujourd’hui, d’utiliser E.T. HALL pour faire parler mon territoire, même si sa présence dans l’élaboration de l’appareil conceptuel pourrait sembler dépassée, obsolète, tant l’anthropologie culturelle s’est engagée

---

<sup>47</sup> LAPLANTINE, François. *Je, nous et les autres. Être humain au-delà des appartenances* Paris : Le Pommier-Fayard, 1999, p.53.

depuis lors dans de nouveaux questionnements. De même que celle du courant de la géographie culturelle pourrait laisser croire que je n'ai pas pris en compte les avancées technologiques de la science géographique et notamment l'importance capitale des SIG, des cartographies informatisées.

Or, quand bien même ces théories sembleraient quelque peu dépassées, critiquées comme elles l'ont été au nom de l'affirmation d'un trop grand déterminisme de la part du milieu dans la construction des cultures, je pense qu'elles n'ont pas été suffisamment exploitées dans le cas très particulier des cultures insulaires.

Le concept de *polychronie*, notamment, que j'emprunte à E.T. HALL et qui me permet de formuler mon hypothèse de recherche, sommes-nous nous les Corses, une société polychrone ? n'a été utilisé que par Françoise ALBERTINI<sup>48</sup> pour montrer des comportements de ce type. L'approche de l'île que fait Anne MEISTERSHEIM<sup>49</sup> est aussi très inspirée de l'Ecole de Palo Alto, mais force est de constater que ce modèle, d'origine anglo-saxonne, a été peu utilisé dans l'étude de la culture traditionnelle corse.

Peut-être d'ailleurs s'agit-il là d'une question qui touche très profondément au choix de la méthode. D'une certaine manière, la recherche sur la Corse s'est faite de l'intérieur, comme si cela allait de soi, ou alors en appliquant au domaine corse une analyse marquée par le structuralisme, le marxisme et la psychanalyse.

Dernier point qui relève probablement de mon parcours personnel, la langue de rédaction choisie pour la thèse.

---

<sup>48</sup> ALBERTINI, Françoise. *Approche d'une économie communicative: l'exemple de la Corse*. HDR, Université de Corse, 2004.

<sup>49</sup> MEISTERSHEIM, Anne. *L'île Laboratoire. Actes du colloque*. 17-21 juin 1997, Université de Corse, Ajaccio, Piazzola, 1999, 459 p.

Trente ans après le mouvement du *Riacquistu*, que signifie aujourd'hui écrire une thèse en langue régionale ?

La découverte de l'ouvrage de Pascal MARCHETTI a sans doute joué un rôle important, notamment dans l'analyse de ce qu'il nomme la « situation des parlers corses » après avoir rappelé quelques épisodes de l'histoire de la langue corse :

*« Des trois grandes îles tyrrhéniennes qui, comme la péninsule Italienne, ont été incorporées dans l'Empire romain au 3<sup>ème</sup> siècle avant J-C, la Corse est seule à n'avoir pas attiré, longtemps, l'attention des philologues et des linguistes. Alors que le sicilien, illustré à la cour de Frédéric II de Souabe, où l'on imite avec bonheur la poésie des troubadours provençaux, est à l'origine de la tradition littéraire italienne, avant d'être supplanté par le toscan à partir de la seconde moitié du 13<sup>ème</sup> siècle, et que le sarde, qui servit au Moyen Age à la rédaction des textes juridiques, a conservé jusqu'à nos jours une individualité si forte qu'il constitue à lui seul l'une des branches de la Romania, rien, en revanche, ne marque la présence du corse dans l'histoire des langues néo-latines. »<sup>50</sup>*

Au XIX<sup>ème</sup> siècle, la Corse aura à choisir entre être une « langue puissante et parmi les plus italiens dialectes d'Italie », telle que la définissait Niccolo TOMMASEO<sup>51</sup>, soit se positionner par rapport au français. Cela sera aussi tout le sens de la revendication du *Riacquistu* que de montrer l'infinie richesse créatrice d'une langue sans complexe.

Mais, plus que de faire un travail de lexicologie, mon intention était surtout de faire parler la langue. Il ne s'agissait pas pour moi de transposer dans une langue mythifiée un travail de réflexion pensé dans une autre langue. Les marques sur le territoire, les désignations langagières des lieux, des objets et des événements

---

<sup>50</sup> MARCHETTI, Pascal. *La Corsophonie. Op.cit.* p.20.

<sup>51</sup> TOMMASEO, Niccolo. *Canti popolari Toscani, Corsi, Illirici.* Venezia, 1841.

historiques ou personnels, révèlent une capacité de dire qu'il ne faut pas négliger. Il ne s'agit pas pour moi d'exagérer le poids symbolique que pourrait revêtir la décision d'écrire en corse. Mais il ne s'agirait pas non plus d'en minimiser la portée sous prétexte qu'il s'agit d'une langue régionale.

C'est d'abord et avant tout une langue qui dit autrement que le français et on voit bien l'écart entre la « version » française du texte en corse. Selon moi, écrire dans sa langue complétait le schéma polychrone.

## *Approche anthropologique d'un territoire. Par-delà nature et culture*

La démultiplication, au cours du XXe siècle, des questionnements induits par les transformations profondes des sociétés entrées dans l'ère du post-industriel et du post-colonial, a rendu nécessaire une approche transdisciplinaire des problèmes et l'abord critique de ce qui avait été le fondement des sciences humaines, la logique binaire. La diversification des problèmes obligeait à sortir des disciplines académiques et rendait nécessaire leur croisement et les emprunts réciproques.

En effet, comme le souligne François LAPLANTINE :

*« Dans la description ethnographique, c'est sans cesse la question des relations entre les mots et les choses, l'œil qui regarde et la main qui écrit, le sujet et l'objet, l'observateur et l'observé qui est posée et on ne saurait faire comme si cette question était une fois pour toute résolue. »<sup>52</sup>*

L'*habitude* ainsi donnée par la science ethnologique de fonctionner par « raisonnements en forme de dilemme, définis comme s'il était possible de choisir entre des termes posés au préalable comme ne pouvant être qu'exclusifs : sauvage ou civilisé ? Connu ou inconnu ? Proche ou lointain ? »<sup>53</sup> avait bien creusé l'écart entre le monde et son appréhension.

---

<sup>52</sup> LAPLANTINE, François. *Je, nous et les autres. Op.cit.*, p.97.

<sup>53</sup> *Ibid.*

Aussi a-t-il fallu du temps avant de rendre acceptable l'idée que le modèle analytique ne soit pas forcément unique et que la subjectivité et même l'affect fassent aussi partie du processus.

C'est évidemment tout l'apport innovant d'un Pierre BOURDIEU<sup>54</sup> mais aussi du courant anglo-saxon de l'anthropologie de la communication qu'Yves WINKIN<sup>55</sup> s'est employé à faire connaître en France.

Or, « le propre de ces pensées binaires, c'est qu'elles ne permettent pas de saisir l'entre-deux, l'oscillation, la contradiction, l'équivoque. »<sup>56</sup>

Cette citation de François LAPLANTINE mais qui aurait pu être de E.T.HALL, me permet d'introduire ce chapitre consacré à l'approche anthropologique d'un territoire en se servant d'un concept, celui de *Par-delà nature et culture* emprunté à Philippe DESCOLA.

Selon l'anthropologue français en effet, alors qu'une grande partie des sciences humaines et sociales se soient construites sur des dualités et en particulier la différence entre nature et culture, au point que l'anthropologie et l'histoire se soient pendant longtemps ignorées, l'opposition entre la nature et la culture « *ne possède pas l'universalité qu'on lui prête, non seulement parce qu'elle est dépourvue de sens pour tous les autres que les Modernes, mais aussi du fait qu'elle apparaît tardivement au cours du développement de la pensée occidentale elle-même, où ses conséquences se sont fait sentir avec une singulière vigueur dans la façon dont l'anthropologie envisage son objet et ses méthodes.* »<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Notamment BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris : Seuil pour une nouvelle édition, 2000.

<sup>55</sup> WINKIN, Yves. *Anthropologie de la communication*. De la théorie au terrain. Paris : Seuil, pour la 2<sup>ème</sup> édition, 2001.

<sup>56</sup> LAPLANTINE, François. *Je, nous, les autres*. *Op.cit.*, p.98

<sup>57</sup> DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2005, P.13.

On peut rappeler que l'opposition entre nature et culture est pourtant encore très présente chez le Claude LEVI-STRAUSS de *Le cru et le cuit*. Ainsi écrivait-il dans une note à propos de la différence entre les couleurs et les sons :

*« Si, par manque de vraisemblance, on écarte en effet le sifflement du vent dans les roseaux du Nil, invoqué par DIODORE, il ne reste guère dans la nature que le chant des oiseaux cher à LUCRECE...pour servir de modèle à la musique...Il demeure donc vrai que les sons musicaux sont du côté de la culture. C'est la ligne de démarcation entre la culture et la nature qui ne suit plus aussi exactement qu'on le croyait naguère, le tracé d'aucune de celles qui servent à distinguer l'humanité de l'animalité. »<sup>58</sup>*

Sans doute utilisé à *minima* dans la thèse, mon propos n'étant pas de retracer l'historique de l'une des grandes questions de l'anthropologie, le concept de *par-delà nature et culture* me servira essentiellement à tenter de montrer comment une société *polychrone* s'inscrit nécessairement au-delà de ce binôme.

En d'autres termes, il me servira à mettre à l'épreuve sur le territoire corse, le fonctionnement d'un autre concept emprunté celui-là au courant anglo-saxon. Dire cela nous oblige à revenir au territoire, à l'espace ainsi qu'aux formes de représentations spatiales qu'en a soit l'insulaire soit l'étranger.

Il faut ici rappeler que le territoire n'est jamais neutre puisque, si l'on en croit la belle formule de Friedrich RATZEL :

*« La guerre consiste à promener ses frontières sur le territoire d'autrui. »<sup>59</sup>*

D'abord, il s'agit d'une réalité physique, décrite et mesurée par le géographe et le géomètre, dessinée aussi par le cartographe. Figurer un territoire, c'est représenter

---

<sup>58</sup> LEVI-STRAUSS. *Mythologiques, I. Le cru et le cuit*. Paris, Plon, 1964 rééd. 1985, p.27.

<sup>59</sup> *Mesure de l'île. Op.Cit.*, p.18.

une image mentale. Aussi, l'histoire de la cartographie est très instructive pour notre propos. On connaît la « carte »<sup>60</sup> de la Corse du géographe grec PTOLEMEE mais on sait aussi que la première carte de la Méditerranée, celle qui l'identifiera comme véritable espace, date seulement de 1737.

L'entreprise dit du Plan terrier ou encore des mesures de l'île<sup>61</sup>, commanditée sous Louis XV et qui dura trente ans, constitue sans doute le premier document ethnographique du territoire insulaire mais aussi la première approche anthropologique de l'île de Corse.

Bien sûr, comme le remarque Noël PINZUTI:

*« Des rapports préliminaires de 1770 assignent en fait deux objets au Terrier. Certes, il s'agit d'abord d'établir l'ordre dans les propriétés afin de déterminer, pour des raisons fiscales, l'état exact du foncier. Mais l'on réalisera également une description détaillée et circonstanciée du pays, sous la forme d'un document suffisamment précis et fiable pour servir de base à l'élaboration rationnelle d'un véritable plan de développement :*

*« L'objet désiré par le Ministère, c'est de connaître parfaitement l'île de Corse dans toutes ses parties, et principalement le nombre de ses habitants, les héritages qui leur appartiennent, ce qu'il reste en domaine au roi et l'usage qu'il peut en faire...La Corse est un pays dévasté, dépeuplé, qu'il faut régénérer...Régénérer un pays, c'est lui donner toute l'existence dont il est susceptible dans sa population, sa culture et son commerce. Le Terrier fait connaître ces trois choses,*

---

<sup>60</sup> *Histoire de la Corse*. Privat, 1986 pour la 2<sup>ème</sup> édition, p.73.

<sup>61</sup> *Mesure de l'île*. *Op.cit.*



*non seulement dans ce qu'elles ont été et dans ce qu'elles sont, mais encore dans ce qu'elles peuvent devenir. »<sup>62</sup>*

L'allusion à la culture et à l'économie d'un peuple constitue bien la question anthropologique qui touche au mode d'inscription de l'homme sur un territoire donné et aux conditions nécessaires pour le rendre vivable, habitable et productif. De quelle manière l'homme perçoit-il son environnement et de quels signes marque-t-il son espace ?

Car, bien entendu, sous ce questionnement, est toujours latente la question identitaire, la peur de perdre son identité. Mais, si la question de l'ancrage local semble perdre de son importance dans les nouveaux questionnements sur le monde contemporain et la déterritorialisation, il n'est pas sûr cependant qu'elle ait disparu totalement de la réflexion anthropologique.

L'époque de l'entreprise du Plan Terrier constitue peut-être la première tentative de déstabilisation du fonctionnement polychronique de la société insulaire via la mesure et le bornage.

*« Cette « géométrisation » est particulièrement évidente dans un cas comme celui du Plan Terrier, car le Plan terrier est une sorte de cadastre ». Or, la « géométrisation » de l'espace social passe par le cadastre... C'est-à-dire la délimitation d'un camp, qui est aussi bien un champ, le militaire étant toujours derrière le politique. Statistique et cadastre ne sont pas seulement techniques d'information et de contrôle pour les grandes bureaucraties, mais effort pour changer l'espace social. En premier lieu, ils modifient le sens de la propriété mais, en définitive, ils ont pour effet de transformer en profondeur les*

---

<sup>62</sup> PINZUTI, Noël. Le Plan Terrier de la Corse: une grande aventure. *Op. Cit.* p.38.

*sociétés traditionnelles en transformant la représentation qu'elles peuvent se faire d'elles-mêmes. »<sup>63</sup>*

Cette citation attire très précisément l'attention sur le caractère sensible du regard porté sur le lieu et sur les profondes distorsions induites par l'imposition d'un ordre sur un terrain autrement ordonné.

Et Max CAISSON de souligner les résistances populaires à l'établissement du Plan Terrier comme étant de véritables indicateurs anthropologiques :

*« ...De ce point de vue, le texte de Bedigis, que cite A. Albitreccia, est un prodigieux document sur une culture qui résiste, sous toutes ses dimensions, au cadastrage, c'est-à-dire à sa destruction en tant que culture du « bougé », du non fixé, du nomadisme, d'une territorialité où la dynamique du sentier l'emporte sur le carré délimité ou le cercle bien centré. »<sup>64</sup>*

L'idée qu'une intervention sur le territoire n'est jamais neutre est également confirmée par l'histoire religieuse de la Corse. Et, après avoir déclaré que :

*« De multiples documents montrent, au moment où la Société de Jésus aborde l'île pour lui imposer sa loi et l'ordre romain, l'étonnante chose qu'est devenue la vie spirituelle de ses populations.....l'île est idolâtre, barbare, à demi hors de la Chrétienté et de la civilisation»<sup>65</sup>, Fernand BRAUDEL poursuit en trouvant cet exemple d'autant plus significatif que « le peuple corse, quelques siècles plus tôt, avait été catéchisé par les franciscains. »<sup>66</sup>*

---

<sup>63</sup> CAISSON, Max. La culture du flou. *Le Plan Terrier. Op. Cit.*, p.88

<sup>64</sup> *Ibid.* p.90.

<sup>65</sup> BRAUDEL, Fernand. *La Méditerranée. Op. Cit.*, p.32.

<sup>66</sup> BRAUDEL, Fernand. *Ibid.*

Or « l'évangélisation franciscaine, en particulier, se serait vu opposer une très forte résistance, beaucoup moins aux dogmes essentiels de la foi chrétienne qu'à la réforme des mœurs. »<sup>67</sup>

Les mêmes remarques sont réitérées à ce propos quel que soit le pouvoir concerné: la résistance est culturelle, c'est-à-dire qu'elle refuse de se situer dans le binôme nature-culture. La polychronie est profondément culturelle, autrement dit, elle fonctionne par delà la distinction arbitraire entre nature et culture.

---

<sup>67</sup> CANCELLIERI, Jean-André. Archaismes sociaux et religieux, « terrain » du franciscanisme dans la Corse médiévale, *Actes du Colloque franciscain*. Bonifacio : 1982, p.118.

## *Pour une sémiotique des éléments*

---

Ce travail de thèse s'intitule *una sémiotica di l'elementi in Corsica*, et sous ces termes, transparaissent à la fois une référence à une science identifiée, la sémiotique, et un terrain vécu. Autrement dit, mon lieu et ma façon le vivre et le regarder, moi en tant que membre d'une société.

J'ai utilisé la notion de sémiotique plutôt que celle de sémiologie. Je n'ignore pas que ces deux termes ont parfois été considérés comme synonymes et sont souvent été utilisés indistinctement. Or, on peut dire que la *sémiologie* renvoie à la tradition de Ferdinand de SAUSSURE reprise par Roland BARTHES et la *sémiotique* renvoie à Charles Saunders PIERCE et à Umberto ECO.

La sémiologie a été définie comme la « *science qui étudie les principes qui régissent les systèmes de signes et établit leur typologie* ». Et bien que la sémiologie soit une préoccupation très ancienne, on considère que le premier à avoir conçu cette science est Ferdinand de SAUSSURE.

Rappelons-en ici le texte fondateur :

*« La linguistique entre dans une science plus générale, la sémiologie, qui a pour objet les systèmes de signes, dont la langue est le type le plus important. »*<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> SAUSSURE (de), Ferdinand. *Cours de linguistique générale*. Réed. Payot, 1995.

A ses débuts, la sémiologie est liée à la linguistique, c'est-à-dire aux problèmes de la langue et du langage articulé, à l'exclusion des langages non verbaux.

Charles-S. PIERCE<sup>69</sup> élabore une doctrine des signes différente de celle de SAUSSURE et fondée sur la notion de *triade* : *le signe* ; *l'objet* qu'il désigne ; *l'interprétant*. Il sera le premier à avoir compris que la relation sémiologique est triadique. Cette conception ne s'interroge pas sur la structure du signe (approche fonctionnaliste de SAUSSURE) mais sur son action (approche pragmatique). Une telle conception fait intervenir l'interprétation dans le processus de signification.

Umberto ECO reprend la théorie de C.S. PIERCE à propos de la *sémiosis* (processus dans lequel quelque chose fonctionne comme un signe) en développant la notion de *sémiose illimitée*. Il pose le problème de la *signification*, au-delà de la différence entre signes naturels et intentionnels. La signification est le produit d'une interprétation.

Pour U. ECO<sup>70</sup>, la *sémiotique* est l'étude des « processus *culturels* (c'est-à-dire ceux où interviennent des agents humains qui entrent en contact sur la base de conventions sociales) comme processus de *communication* ». De cette manière, la sémiotique investit un champ de recherches qui recouvre aussi bien les modes de communication les plus naturels que les systèmes culturels les plus élaborés.

C'est en ce sens que ce courant de la recherche sémiotique rejoint les théories de l'anthropologie de la communication de l'Ecole de Palo Alto ou les recherches contemporaines sur l'image<sup>71</sup>. Paroles, textes, signaux, images, symboles, gestes, formes, couleurs et odeurs : tout ce qui nous entoure ou presque, peut devenir, qu'on le veuille ou non porteur de signification. Regarder le monde comme peuplé de

---

<sup>69</sup> PIERCE, Charles-Saunders. *Ecrits sur le signe*. Paris : Seuil, 1978.

<sup>70</sup> ECO, Umberto. *La structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*. Paris : Mercure de France, 1972.

<sup>71</sup> MONDZAIN, Marie-Josée. *Le commerce des regards*. Paris : Seuil, 2003.

signes plutôt que de choses, telle pourrait être la définition de la sémiotique. On pourrait aussi parler, avec Youri LOTMAN, de *sémiosphère* : on peut penser les cultures comme des *systèmes plurisémiotiques*.

On s'aperçoit que si l'on croise quelques sciences, comme la sémiotique, l'anthropologie symbolique d'un Gilbert DURAND ou la terminologie définie par Loïc DEPECKER, on peut dire que l'approche du monde se donne comme profondément plurielle :

*« Nous abordons le monde par perception, imagination, entendement. Nous relevons dans les objets des propriétés... Nous appréhendons les objets au travers des concepts que nous nous en faisons.... Nous identifions par là des objets en leur attribuant des caractères (en les caractérisant). Et nous désignons ces concepts grâce à des représentations symboliques (dessins, images, signes linguistiques, formules, équations..). Voilà un schéma simplifié par lequel raisonnablement entrer en terminologie. C'est dire que cette présentation est phénoménologique et axée sur les choses. Car la terminologie est une discipline éminemment pratique et tournée vers le monde. »<sup>72</sup>*

On retrouve en fait la même idée chez Gilbert DURAND lorsqu'il souligne l'extrême variété lexicale pour finalement recentrer sur le monde.

*« De nombreux auteurs ont en effet, à juste titre, remarqué l'extrême confusion qui règne dans la trop riche terminologie de l'imaginaire : signes, images, symboles, allégories, emblèmes, archétypes, schémas, schèmes, illustrations, représentations schématiques, diagrammes et synepsies, sont des termes indifféremment employés par les analystes de l'imaginaire. »... « Et d'abord nous laisserons de côté tout ce qui*

---

<sup>72</sup> DEPECKER, Loïc. Contribution de la terminologie à la linguistique. *Langages*. n°157, 2005, pp.7-8.

*n'a trait qu'à la pure sémiologie. Lorsque nous utiliserons le mot « signe », ce ne sera qu'en un sens très général et sans vouloir lui donner son sens précis d'algorithme arbitraire, de signal contingent d'un signifié. »*<sup>73</sup>

Et, alors que Gaston BACHELARD parlait de manière très poétique d'archétypes à propos des éléments comme l'eau, la terre, le feu et l'air, son élève Gilbert DURAND tentera, lui, de structurer l'imaginaire, de définir les structures anthropologiques de l'imaginaire. C'est tout le sens de sa thèse<sup>74</sup> qui marquera une étape décisive dans le fonctionnement de l'exploration symbolique. L'imaginaire est lui aussi structuré, il répond lui aussi à des organisations.

On retiendra simplement ici que Gilbert DURAND adoptera le terme générique de *schème*,

*« ...généralisation dynamique et affective de l'image, il constitue la factivité et la non-substantivité générale de l'imaginaire...Ce sont les schèmes qui forment le squelette dynamique, le canevas fonctionnel de l'imagination ».... ce sont des « trajets incarnés dans des représentations concrètes précises. »*<sup>75</sup>

Cette approche, sans doute structurale, rejoint néanmoins la démarche sémiotique pragmatique. Ce qui importe, c'est moins l'objet en lui-même que l'interaction entre les représentations et leurs destinataires, l'objectif étant de comprendre comment les interactions produisent du sens.

Et cela est particulièrement intéressant pour les traditions de l'oralité dans lesquelles circulent des images, mais où seule la relation donne sens.

---

<sup>73</sup> DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Bordas, 1969, p.60.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

*« L'organisation dynamique du mythe correspond souvent à l'organisation statique que nous avons nommé « constellation d'images » .... « Cet isomorphisme des schèmes, des archétypes et des symboles au sein des systèmes mythiques ou de constellations statiques nous amènera à constater l'existence de certains protocoles normatifs des représentations imaginaires, bien définis et relativement stables, groupés autour des schèmes originels et que nous appellerons structures ». ...la structure impliquant « un certain dynamisme transformateur. »<sup>76</sup>*

Aussi, aborder une tradition de l'oralité autour d'exemples significatifs comme la toponymie et l'alimentaire, pour faire émerger la conjonction symbolique de l'espace et du temps, implique nécessairement une interrogation sur le signe, sur tous les signes, en action, c'est-à-dire en situation et dans un contexte. Il s'agit bien d'exploiter le processus interprétatif.

---

<sup>76</sup> *Idem*, p.64.





**Seconde partie**

*Du concept à l'illustration*

## *Alimentaire et consommation*

---

Le terme générique d'alimentaire pourrait trouver une équivalence dans celui de *robba*. Très polysémique, *a robba* désigne un troupeau, les récoltes, autant que diverses autres denrées. C'est par le proverbe « *Salute è Pace ch' a robba si face* » que se dessine plus précisément la représentation des biens matériels dans leur acceptation la plus large. Il s'agit de valeurs strictement matérielles, secondaires face aux richesses suprêmes représentées par *a Pace è a Salute* dont la spiritualité pourrait s'illustrer par la motivation même des augures guidant le passage vers l'année nouvelle. *A Pace* désigne également l'omoplate du mouton intermédiaire liant les hommes à leur destinée. *A Salute* dépasse le strict cadre physique pour formuler un appel à la bénédiction.

De son origine mystique, l'alimentaire tire sa particularité première : élément naturel qui permet la vie grâce au savoir-faire des hommes et qui, par analogie, renvoie à la lutte contre la mort, autrefois intimement liée à l'image de la famine. Allégoriquement définie par Mamma Piera, Musina, la représentation de la famine reprend les attributs féminins de l'intime relation unissant les hommes à la nourriture, à la vie (*mamma*) et la mort (*Piera, Pediniella, Falcina*).

*Caccià si u bughju di corpu* (se nourrir), *parè a morte in parmissione* (n'avoir que la peau sur les os) sont autant d'expressions idiomatiques suggérant l'assimilation de la famine à la mort. De même la conjuration fréquemment reprise en cas d'apparitions annonciatrices de mort faisait appel au *Scambiu*, à *Robba*, l'alimentaire, l'offrande ou le sacrifice permettant le rituel propitiatoire, appel à l'équilibre, au retour de la vie.

La symbolique des aliments et leur utilisation permettent à l'homme de formuler une gestion de l'espace et du temps insulaire exprimant une facette d'importance de la culture d'un peuple à travers son histoire. L'économie agro-pastorale est bien le fruit d'une organisation sociale visant à optimiser les atouts naturels du milieu, traduisant ce constant désir de fertilité, appel à l'abondance, à la survie, intrinsèquement spirituel.

Ainsi l'alimentaire décline sous toutes ses formes cet appel perpétuel à la vie et par la même gère l'appréhension de la mort. C'est donc autour des différents savoir-faire liés à l'alimentaire que peuvent s'illustrer un très grand nombre de rites : rites de passage, agraires, sacrificiels, initiatiques, utilisant chacun des archétypes, l'eau, la terre, l'air, et le feu, indispensables à toutes formes de cuisson.

La variation des formes culinaires exprime ce que les traditions orales ont certainement de plus spécifique, cette capacité constamment renouvelée à s'adapter aux contraintes naturelles puis politiques, perpétuant les multiples représentations de la fertilité.

En effet la cuisine, la chasse, la pêche, la cueillette, l'agriculture et toutes formes de savoir-faire dérivés de l'alimentaire peuvent se concevoir tel un langage exprimant par une multitude de formes le rapport à la Vie, la quête de l'équilibre d'une communauté.

Hautement spirituelle, cette constante aspiration peut cependant trouver une interprétation nouvelle dans ce que la société contemporaine entend par la Santé. Aujourd'hui gage de santé l'alimentaire demeure au cœur des interrogations concernant le futur.

*« Cibu muderatu è dieta facenu l'omi di seta »*

*« Mele è vinu toscu finu »*

*« Magna pocu è camparè ! »*

Nombre de proverbes guident la composition des repas de manière à suggérer que la santé, entendue comme l'équilibre durable d'une vie, dépend de pratiques alimentaires équilibrées et donc peut être maîtrisée par elles. *A Salute* révèle de par sa traduction contemporaine, la rationalisation qui s'est opérée autour du thème de l'abondance ou de la fertilité anciennement accordée par le divin.

La découpe du temps est avant tout déterminée par l'économie, le rythme naturel des récoltes délimite une saison, le calendrier Julien largement célébré par l'alimentaire est le fruit d'une adaptation du dogme aux temps primordiaux définis par la nature, honorés dès la préhistoire. Le calendrier religieux est ponctué de mets révélant l'adéquation de l'homme et de son milieu d'origine, exprimée par l'alimentaire.

Pasqua est la saison du renouveau, le retour effectif du soleil permet les prémices d'une métamorphose naturelle de la faune et de la flore. L'alimentaire consacré à cette période semble rappeler la symbolique d'une naissance à venir, et c'est bien autour de la saison des premières semences que l'espérance est célébrée.

*L'ove/i* (dont le genre indéterminé au pluriel mérite d'être souligné) peuvent illustrer cette même image. La coquille, *a chjòppula* qui désigne également le coquillage, *granitula*, matérialise la conception d'un futur à l'origine des rites propitiatoires. Associées au blé puis au levain, souvent au sucre, les pâtes obtenues fêtent l'arrivée effective de la vie. Les formes circulaires des *Campanili*, *caccaveddi*, peuvent évoquer l'aboutissement du cycle consacrant le renouveau, et rappellent la conception archaïque du temps et de son déroulement.

E *frittelle cù a zucca*, beignets garnis de courge, sont également en rapport avec la symbolique de l'œuf : sous une coquille exubérante, la couleur et la diversité des formes en font l'emblème d'une forme de vie différente. La courge offre encore le considérable avantage de se conserver durant la saison morte. Ainsi son utilisation marquera le départ puis la fin de la saison hivernale, pour *I Morti o I Santi* sous

forme d'*inzuccati*, ou *basteddi* selon les régions, chaussons garnis, et finalement dans les beignets de Pâques préparés à Corti et dans les environs.

L'utilisation de la courge est fréquente dans les soupes qui durant l'hiver ne comptent aucun légume frais en dehors de quelques herbes : *salvia* (sauge), *lattucule* (laitue sauvage), *ròmice* (oseille sauvage), *puleghju* (menthe pouliot), *frìsgiuola* (bourrache), *nattarìpuli/lattarèpulu* (chicorée jaune),... On retrouvera ces éléments dans la préparation de la *Salviata*, gâteau des *Morti* dans la région bastiaise, ou dans les *Sanguì*, *Ventri*, ou *Trippe piene*, (estomac de porc ou de chèvre garni de sang, d'herbes, d'oignons et parfois de raisins secs) pour les fêtes des *Morti* et *Natale*. Ils sont associés à des ingrédients mêlant le symbolisme d'une vie passée (produits secs, fruits, légumes, herbes) à celui d'une énergie intestine, essentielle au renouveau, (levain, différentes formes de garnitures (*bastelle*, *frittelle*), farces, fruits et légumes à coquille ou bulbes. L'oignon comme l'ail est un ingrédient résistant à la putréfaction.

*L'agnellu pasquale*, l'agneau pascal, figure une forme de vie effective, et achève le carême marqué par l'absence absolue d'aliments d'origine animale. Seule la morue, *u baccalà*, desséchée, totalement dénaturée par la salaison et fréquemment associée aux périodes de restriction, sera cuisinée généralement le Vendredi saint.

*A cena Dòmine*, dîner du Jeudi saint constitue l'étape ultime du carême ; il reprend l'interdit animal et organise le repas autour de légumes secs, *fasgioli*, *ceci*, *o pisi*, (haricots, pois chiches, ou petits pois) associés à des pâtes *fresche* ou *asciutte* (sèches) et donc non levées, avec une sauce pouvant utiliser des tomates conservées par réduction (*cunserva*).

Il semblerait que les ingrédients utilisés durant les quarantaines restrictives précédant les festivités de Pâques ou de Noël rappellent le nécessaire travail de conservation opéré par l'homme, détournant l'ingrédient de son évolution naturelle, la putréfaction. Ne serait-ce pas là une transposition du principe religieux qui impose l'effort à l'aboutissement spirituel ?

Les systèmes empiriques des mesures des denrées sont constamment marqués par l'évolution du commerce. Pourtant la cuisine joue bien souvent sur des approximations « *si misura à vist'è à ochju* », *un pugnu di fiore*, pour une poignée de farine, *duie dite d'oliu*, pour deux doigts d'huile. Le corps humain est toujours le repère et permet à l'homme d'intervenir directement dans l'ultime acte de production ou de transformation des denrées. Dans cette optique, la cuisine assure d'abord la conservation des aliments puis leur consommation, répondant ainsi à un besoin physique mais également spirituel d'éternelle régénérescence.

C'est donc bien par la reprise des gestes, véritables repères traditionnels, que transparaissent dans la cuisine les attributs premiers du rite permettant une gestion de la mort, réelle ou symbolique, vécue tel un passage vers une étape nouvelle. Le choix des denrées, leur association, leur découpe, les modes de préparation, de cuisson, déclinent autant d'expressives sacralisations de l'événement, de la naissance à la mort liant l'individu à un groupe, un groupe à une tradition.

*E frittelle*, et plus particulièrement la friture suggèrent l'exaltation et l'abondance célébrées durant les mariages ou les baptêmes et seraient totalement interdites pour les enterrements. *U cunfortu*, repas funèbre, prouve pourtant que l'alimentaire conserve un rôle essentiel dans la célébration de la mort. Cet interdit n'est pas sans rappeler les diverses implications visant la maîtrise une multitude de célébrations mortuaires populaires par l'imposition de l'unique voix chrétienne.

L'extrême expressivité de cette forme de catharsis populaire liée au thème de la mort pourrait s'illustrer par l'évocation d'une oreille coupée déposée sur le cadavre d'un bandit que croque la femme d'une de ses victimes, en signe de complète vengeance. De même, plusieurs *voceri* reprennent la volonté d'obtenir « *u cibo di u sangue* », de pourchasser, abattre et dévorer l'animal qui a amputé le cercle familial ; des verbes très significatifs renvoient à ce bestial besoin de vengeance :

« *Tuccà, palpà, straccià di denti, sfracicà a polpa di quellu chì hà hà tombu.* »  
(Atteindre, tâter, déchiqueter, broyer la chair de l'assassin).

L'expression *puttā carne in bocca*, traduisant l'idée de déplacer un cadavre pourrait encore suggérer une forme d'anthropophagie archaïque. Il faut voir dans ces actes les traces d'un rite primitif lourdement interdit, représentant l'autre tel le maillon d'un cycle qu'il faut rééquilibrer par la consommation de sa chair.

Le choix et l'utilisation de la viande n'est donc absolument pas neutre pour une culture, il est le fruit de divers interdits religieux, aujourd'hui sanitaires. L'animal et ses dérivés sont bien au centre des préoccupations économiques et religieuses marquantes de l'histoire. Certainement parce qu'il pose davantage le problème de la domestication, vécue telle une véritable lutte de pouvoir, le rapport à l'animal dans l'alimentaire recouvre un caractère particulier.

La charcuterie correspond donc à un savoir faire qu'il convient d'analyser dans cette optique. L'élevage du porc et la chasse au sanglier restent un exemple de ce que la tradition insulaire compte de plus vivace. Le sanglier et son pendant domestiqué le porc, renvoient à un personnage mythique essentiel, *Phorcus*, qui évolue en *Forcu* ou *Orcu* dans la tradition orale. Ainsi dans les récits, il est le personnage aux pouvoirs démesurés. Il serait notamment à l'origine de la fabrication du *Brocciu* et anthropophage. Symbole solaire, il représente la vie spirituelle et implicitement la mort. La chasse au sanglier pourrait symboliquement retracer l'éternelle quête de l'homme, sa destinée. *U mazzèru* entrevoit ainsi le visage d'un prochain défunt sur la toise du sanglier abattu en rêves.

La charcuterie peut donc se concevoir tel un acte de transformation de l'animal pourchassé, totalement remanié par l'homme qui lui assure ainsi conservation et permet une totale maîtrise de sa consommation. Elle peut donc symboliquement renvoyer au désir primitif de maîtrise par la possession de l'adversaire ou encore rappeler les rituels sacrificiels propitiatoires.

L'abattage des porcs, *A tumbera*, coïncide grosso modo avec le solstice d'hiver, *Natale* laissant entrevoir l'importance accordée à l'animal. Celui-ci, associé au *caprettu* (cabri), participe à la célébration de la lumière et l'annonce de son retour.

En effet traditionnellement ce sont les abats qui sont présentés en cette occasion : *a curatella di caprettu* (foi, cœur, poumons rissolés avec de l'ail, puis déglacés au vin). *A rifa* dans le Sud (abats entrecroisés sur une broche fourchue, *u broccu*) *I sangui*, *a trippa piena*, (estomac de porc garni du sang de l'animal récupéré lors de l'abattage et cuisiné avec un minimum de sept condiments différents dont les plus fréquents sont la menthe, l'oignon, la bourrache, ou les raisins secs). *U ghjallaticciu* (estomac garni d'un mélange de chair à *Salticcia*, *Figatellu*, cuit dans l'eau comme *I Sangui*, mais dégusté froid, il se conserve davantage) ou *u figatellu* qui pouvait contenir de la chair de chèvre sont également de saison.

Il est alors permis de constater que ce sont bien les organes essentiels à la vie de l'animal qui sont consommés lors de cette période consacrant le retour de la lumière, la régénérescence naturelle, rappelant une fois encore une potentielle réminiscence de pratiques sacrificielles primitives.

Le foyer culinaire et le foyer mortuaire sont souvent associés dans la représentation des pratiques rituelles, les os utilisés fréquemment en cuisine renvoient incontestablement à d'anciens cultes au cours desquels les restes de vie animale servaient à retransmettre l'énergie qu'on leur attribuait.

Ainsi les *stufati*, ou *tiani* (ragoûts) ou encore certaines soupes cuites avec le *schincu* (os du *prisuttu*) illustrent cette idée. Les membres utilisés ne sont pas neutres, *coste* (côtes), *tricciunale* (épine dorsale), bien au contraire. Ils rappellent la force et la vitalité de l'animal. L'intérêt accordé à ce *cundime* (condiment) semble plus symbolique que nutritif. C'est ce que suggère une anecdote se riant des passages successifs d'un *schincu* dans toutes les marmites d'un village touché par la disette.

La charcuterie dans ses formes les plus variées (*salticce*, *coppa*, *lonzi*, *panzetta*, *bulagna*, *prisutti*...) révèle le constant et nécessaire souci de conservation de la



viande. Le travail des charcuteries et des fromages représente finalement une mise en condition de la maturation des produits contrairement aux conditionnements contemporains qui neutralisent l'évolution de la matière.

Ainsi les diverses techniques empiriques de conservation sont le fruit d'influences extérieures et d'adaptations aux milieux naturels : l'utilisation de la fumée, du sel, de l'ail, de l'huile est commune à la conservation des denrées animales. *U casgiu minatu o in pignatta*, récupération d'anciens morceaux de fromage, favorise une autre forme de maturation. Additionné à de l'huile d'olive ou de l'ail, il révélera un goût plus marqué. Le *brocciu passu* salé peut être fumé puis conservé dans la cendre.

La fumaison reprend la symbolique essentielle du feu, qui, maîtrisé, rappelle l'énergie vitale. « *A misgiscia* » viande fumée, imputrescible, accompagne généralement les spuntini (repas d'extérieur) et apporte l'énergie nécessaire au parcours ou au travail accompli.

La conservation est bien un impératif essentiel dans la manière de concevoir l'alimentaire ; elle traduit bien cette lutte contre une forme de mort totalement stérile, la désagrégation des denrées. Ainsi l'huile d'olive, le vin, l'ail, le laurier, le thym, le basilic, la menthe, le citron, constituent les ingrédients caractéristiques de la cuisine méditerranéenne tout en rappelant les impératifs de la conservation.

L'emploi du sel, du vin de l'ail dans les marinades des *lonzi*, *coppe* et *figatelli* est fréquent. La graisse animale est un liant essentiel de conservation, la mise en boyaux (*imbuttà*) protège encore la viande du contact de l'air. L'importance de la qualité de l'air est à prendre en considération, température, degré d'humidité sont encore déterminants pour la maturation des denrées. On le comprend aisément dès lors que la variation des techniques comme la fumaison découle de cette adaptation au milieu : humidité, altitude, exposition au soleil, aux courants...

Les lieux et matériaux de conservation sont le reflet de l'évolution des techniques. L'habitat est généralement le témoin de la gestion des aliments (*scanceria*, armoire

creusée dans la pierre), *cantine* (caves), *granaghju* (grenier), *e grate* (plafonds ajourés permettant la circulation de la fumée du foyer et le séchage des châtaignes qui y reposaient...), les matériaux poreux des récipients de taille relativement importante assurant la bonification des denrées par l'accumulation de leur passage. Une symbolique de l'abondance peut transparaître dans cette recherche de saveurs.

L'alimentaire lie les hommes à cette filiation naturelle rapprochant une mère de sa progéniture par le partage des denrées. Ainsi, la nourriture ne pourrait être que la manne d'une mère nourricière suggérant allégoriquement la nature, ou la fertilité des terres agricoles

La transmission des valeurs déterminant notamment les rapports sociaux spécifiques à chaque culture s'articule bien autour de l'alimentaire et de son partage.

« *Da cunnosce a ghjente, bisogna à magnà ci un cantaru di sale...* »

« *U techju ùn crede u famitu.* »

« *À chì v`a à pranzu senza esse invitatu, merita d'esse bastunatu.* »

Le repas exprime une conception des rapports sociaux. Le cercle familial devient l'initiateur d'une forme de rite de passage déroulant les différentes étapes de construction de ce qui constituera l'identité sociale d'un individu.

Le partage du repas scelle l'appartenance à un groupe, *a cumpagnia*, désigne littéralement ceux qui partagent le même pain, mais également le même labeur, les mêmes valeurs matérielles et spirituelles, puisque le terme désigne également les confréries.

La répartition des tâches, le partage des récoltes, pêches, chasses, situe l'homme dans un espace-temps spécifique qui l'inscrit dans une communauté. L'illustration du partage des denrées ou de boissons célébrant l'union du groupe se conçoit aisément et prend tout son sens quand il répond à une quête de reconnaissance : suite au *Serenatu* il convenait d'inviter les courtisans. Pour le *Vangigliacciu*, autre forme de

rite de passage dont l'acceptation par la communauté est scellée par le partage, les troupes carnavalesques de la *Sant'Andria di a Birba* formulent encore ce désir de reconnaissance sociale d'un groupe d'adolescents célébrant le passage annonçant l'arrivée d'étapes nouvelles.

L'éducation, les échanges, l'organisation et la rétribution des travaux place l'alimentaire au cœur du rapport à l'autre « *Ùn ci vole à prumette più casgiu cà pane* »... L'Alimentaire demeure un indice primordial pour l'analyse de l'évolution des sociétés. D'une archaïque anthropophagie, expression de l'affirmation, au constant désir de régénérescence parfois divinisée, l'alimentaire a nourri le concept contemporain d'économie déterminant la puissance d'une entité plus politique que religieuse. Symbole de pouvoir, l'alimentaire constitue l'arme essentielle permettant la vie et la maîtrise de l'avenir.

*« Saccu viotu ùn tene arrittu  
Ciò ch'ùn tomba ingrassa  
A fame caccia a volpe di tanna. »*

Ces trois proverbes reprennent l'idée que la nécessaire force de l'homme est détenue par celui qui domine sa première faiblesse, la souffrance, la faim annonciatrice de mort.

La gestion de la famine et donc de l'appréhension de la mort est bien l'attribut du pouvoir, qu'il soit religieux ou politique selon les idéologies.

San Martinu est la figure chrétienne qui en Corse protège les agriculteurs éleveurs, assure l'abondance, il est le saint qui s'oppose au diable, détruit les menhirs et dans bien des récits suggère cette lutte de pouvoir que représente l'abondance.

L'économie contemporaine conçoit davantage la productivité que la Fertilité. Les mutations idéologiques de la production sont étroitement liées aux modes de

consommation. Le transport, le conditionnement, la distribution des denrées, la valeur accordée aux aliments a largement influencé la notion du goût.

*I casgi fatti o merzi*, les fromages forts, les viandes faisandées, la cuisine au saindoux ne font plus tant d'émules et témoignent des derniers critères d'une communauté devant s'adapter aux contraintes et aux techniques d'une époque révolue. Seuls quelques ingrédients telle la châtaigne ou peut-être une certaine forme de charcuterie et de fabrication de fromage semble convenir au marché *Identitaire*. Ainsi la *pulenda* qui, pour des générations a constitué l'unique et routinier plat de résistance, révèle aujourd'hui une sorte de nostalgie mêlée de sentiments d'appartenance au terroir.

Cette mutation des valeurs est bien le fruit d'un changement économique qui a frappé toutes les cultures. En Corse, la disproportion de la tertiarisation accentue les phénomènes de désertification de l'intérieur, d'urbanisation, la redistribution des rôles au sein d'un foyer restreint. C'est encore par le développement du tourisme, que les Corses voient leurs comportements alimentaires.

Les foires à thèmes célèbrent l'identité des produits et reprennent finalement ce désir de reconnaissance, de partage, de vie d'une communauté, principales attributions de l'alimentaire. La châtaigne se mêle au chocolat, l'évolution des techniques de production et de conservation, des transports et de la distribution des denrées ont révolutionné nos habitudes alimentaires : du choix des ingrédients aux moyens de les traités. La notion de partage a également évolué à la mesure de forme d'individualisme de masse. La politique culturelle actuelle prône l'importance du goût sous toutes ses variantes, et les directives économiques européennes encouragent l'homogénéisation des productions. La culture d'un peuple est définitivement guidée par le négoce de ses richesses économiques. Or, cette vision des richesses, de la valeur accordée aux denrées poursuivra certainement son évolution et pourrait être à l'origine d'une réorganisation du pouvoir économique.



**Troisième Partie**

*Deux exemples de système  
global : l'Acquale et e  
Cappellacce*

## 1. *L'Acquale*

---

La toponymie insulaire foisonne d'images pouvant illustrer ce lien unissant vie et mort, reprenant l'évidence du cheminement cyclique de l'eau à travers l'espace dans toute sa verticalité et le temps dont les découpes prennent en compte l'hydrométrie. Ainsi, parmi tant d'autres, *u Pozzu à a malamorte* à Lozzi, ou *Pozzu à a Stifanina* à Corscia, du nom de la jeune fille qui a péri en cet endroit en voulant échapper à son agresseur. Notons également la fréquence de toponymes tels *E Pile/I Pili*, *A Giara*, *l'Otra*, *A Conca*, *E Conche/I Conchi* qui peut faire à la fois référence à une cavité rocheuse de plus ou moins grande importance et aux divers récipients usités pour l'eau potable. Ces hydronymes sont à rapprocher de l'expression métaphorique suggérant l'ultime voyage, *andà si ne à fà e conche*, de même qu'il convient de relever la situation des *campi santi*. Ils sont en effet généralement situés à proximité d'un cours d'eau, délimitant ainsi une zone retirée dont le caractère sacré semble être signalé par la présence de l'eau.

Sous les divers aspects qu'elle peut prendre, l'eau constitue, bien au-delà du seul repère spatial, l'indice essentiel de la mesure du temps. La fête di *i Morti* au mois de novembre en est l'illustration. Inscrite dans le calendrier agricole, cette période marque une étape terminale et les intempéries y jouent un rôle déterminant pour l'année suivante. Un récit situé à Olmiccia relate l'impardonnable oubli d'un agriculteur accaparé par la vente de ses châtaignes. Il avait omis, comme le veut l'usage, de déposer *i conchi di l'acqua*, des récipients d'eau sur le rebord des fenêtres. Retrouvant leurs lieux et leurs familles, *i Morti* témoigneraient alors leur reconnaissance grâce à l'offrande de l'eau apaisant leur soif reconnue et au repas de fête laissé sur les tables une nuit durant. Ce devoir de mémoire unissant la mort à la vie, resserre les liens de la communauté malgré sa disparité sociale (c'est également à cette période que se distribuent *i pani di i Morti* ou *pani di i povari*), et se révèle

nécessaire au bon déroulement du prochain cycle. Une violente tempête s'abattant sur la demeure de cet homme a annoncé sa mort prochaine.

Ce rite exorcisant l'angoisse du passage, présente l'eau comme l'élément de la communion suprême. Mais l'image du partage peut s'illustrer de manière plus ordinaire à travers l'exploitation des fontaines qui sont très souvent les étapes essentielles aux voyages, aux lieux de repos, de repas et de rencontres organisées ou fortuites. Elles étaient avant tout des lieux de vie. Les retrouvailles organisées autour d'une fontaine bordant le village de l'Acquale, annonçaient chaque année la *muntagnera* des bergers arrivant de Falasorma. Mais sans doute plaisant lieu de réunions, le caractère ambivalent de l'eau en fait la nuit notamment, l'endroit des apparitions: des personnages essentiellement féminins suggèrent fréquemment l'aspect inquiétant des eaux sombres. *E fate, a paiana, a sciacquaghjola*, sont des êtres dont l'activité est souvent en rapport avec le milieu dans lequel ils évoluent. Comme son nom l'indique, *a sciacquaghjola* lave et rince du linge des nuits durant et la croiser est le présage d'un malheur prochain. *A paiana* s'oppose à toute forme de fécondité, puisque son regard a le pouvoir de provoquer la mort des enfants encore portés par leurs mères. Ces figures féminines versatiles, comme *e fate*, attirantes et si inquiétantes, évoluent toujours durant la nuit, ce qui renvoie une autre figure dite féminine : la lune. *Sole maschile, luna femminile*, l'adjectif *lunatica* précisant la stérilité d'un animal ou d'une femme.

La lune gère le calendrier agricole et une méthode de calcul très répandue, *u contu di Salomone*<sup>77</sup> permet d'anticiper les prochaines pleines lunes et donc de décider, entre autres activités, des récoltes, des tailles et des semences. Il en est de même pour les éventuelles naissances, de la fécondation aux accouchements proprement dits. L'expression *cunnosce patte è calende* désigne une personne avertie, sachant prodiguer les meilleurs soins aux productions diverses. Cette méthode vise à ajouter trois données essentielles : *a Calenda* – correspondant au décompte des mois

---

<sup>77</sup> CASANOVA, Petru. *U conte Salomone. U fà è l'infà di a luna*. ADECEC, Cervioni, 1992.

lunaires, mars débutant l'année – l'épacte de l'année en cours et la date au jour même du compte. La somme ne devant excéder les 31, on retranchera le cas échéant ce nombre équivalent à la durée du cycle lunaire. Le chiffre obtenu correspond à l'évolution des quartiers de lune : le 15 correspondant à la lune pleine, les chiffres inférieurs renvoient à la phase croissante et, inversement, les résultats supérieurs suggèrent la phase décroissante.

La lune et l'eau sont symboles de fécondité, de féminité et leur ambiguïté peut être source d'angoisse. *A donna hè fatta à luna* dit un proverbe ; au-delà de la simple signification renvoyant à ses humeurs dites changeantes, cet aspect versatile traduit une fois encore la peur de la mort, puisque ce qui n'est pas fécond ne peut engendrer qu'une mort stérile et douloureuse. La lune doit savoir être utilisée afin d'en optimiser les vertus créatives. Ainsi cet astre se trouve être un repère spatio-temporel de première importance, véritable inscription qu'il faut savoir décrypter, guidant les gestes essentiels aux meilleurs rendements et à la survie de la communauté. Il est intéressant de constater l'étendue de la polysémie traduite à travers un témoignage révélateur des particularités de la transmission orale.

« *Per tumbà si feghje a luna : di luna vechja cù Bianchina à a Lattiniccia.* »<sup>78</sup>

Ainsi le temps des abattages était annoncé par le positionnement d'une lune décroissante qui devait surplomber *a Lattiniccia* enneigée, *bianchina* étant l'allégorie de la neige. L'astre se présente tel un indice spatio-temporel fluctuant, réunissant précisément les conditions optimales pour les activités prévues et en particulier la fabrication de la charcuterie. La lune renvoie à une conception du temps pluriel ; au delà d'une date unique et figée, elle prend en compte le degré de température, suggéré par *a bianchina*, essentiel à la bonne conservation des viandes. La saison hivernale est également évoquée par son positionnement précis, les particularités de chaque point de vue, de chaque micro-région. *A luna vechja* précisera encore plus le moment choisi, rappelant les plus anciennes croyances à propos de l'influence des

---

<sup>78</sup> *Ibid.*



phases lunaire sur les organismes vivants. Ainsi donc la lune, comme l'eau, révèle cette synergie liant l'homme à son environnement propre. L'exemple de l'emploi des eaux lustrales en est la meilleure illustration.

La mémoire populaire mentionne fréquemment des eaux miraculeuses ayant des vertus curatives reconnues. Elles peuvent soigner diverses irritations, agir sur toutes sortes de brûlures : coup de soleil, piqûres d'insectes, psoriasis, eczéma, fièvres, aigreurs d'estomac, inflammations oculaires. Ces eaux présentent généralement la particularité d'être alliées à une figure féminine. L'*Acqua di Santa Lucia cura l'ochji* n'est pas étranger au mythe fondateur lié au personnage : *A madonna di Pancheraccia hà fattu nasce un ochju cristallinu*. La présence de cette figure sacrée peut encore être suggérée par la période à laquelle on doit recueillir les eaux.

Ces croyances renvoient aux plus anciens cultes voués à la Déesse Mère, expliquant la récurrence et le métissage des usages symboliques de l'eau. Parmi de nombreux exemples, on peut citer *l'acqua di i Pili* dans le sartenais ; *i Pili/e Pile*, est un toponyme relativement répandu qui renvoie à des cavités naturelles de faible étendue dans lesquelles s'accumulent les eaux de pluie. C'est pendant l'année des treize lunes que ces eaux aux vertus curatives doivent être récupérées. L'*acque di tutte e lune* se prélèvent dans le cortenais en mai, le mois de la Vierge, le 12 mai précisément, pour la San Pancraziu, début de la transhumance. Il est intéressant de noter que la fête de ce saint guérisseur et protecteur des troupeaux coïncide avec la période de tonte des brebis ; la bénédiction des troupeaux intervenait ainsi juste avant *a muntagnera*. Les eaux recueillies ce jour là pouvaient servir d'eau baptismale à un nouveau-né sur le point de mourir, soulignant une fois encore le syncrétisme religieux.

De par sa symbolique, l'eau se trouve en étroite relation avec la figure féminine essentielle, archétype de la fécondité, descendante de l'antique Déesse Mère : la Vierge Marie. L'île est d'ailleurs placée sous sa protection, les cultes mariaux sont toujours très pratiqués et les proverbes interdisent toute consécration de mariage durant mai et septembre, mois qui lui sont consacrés. Il est à noter que ces dates

marquent souvent le départ des intempéries caractéristiques de ces saisons. Le 15 août, fête de Marie mais aussi fête de nombreuses communes, annonçait les premiers orages d'été dont il fallait se méfier, notamment en haute montagne. Ces dates sont bien des étapes charnières dans le calendrier agro-pastoral, temps de *a muntagnera* pour le mois de mai, de *l'impiaghjera* pour le mois de septembre. Ainsi la réunion communautaire autour du 15 août, *Santa Maria*, était unanimement célébrée dans l'île et le 8 septembre, voué à la nativité, annonçait, pour i niulinchi notamment, le départ *di l'impiaghjera* qui s'achevait le 29 septembre à la San Michele, date de négociation des pâturages en plaine pour l'année suivante. La transhumance est aussi un phénomène d'adaptation aux conditions naturelles délibérément influencé par l'éloignement du niveau de la mer et l'on sait à quel point ce parcours entre plaine et montagne, essence même de l'économie insulaire, a marqué l'imaginaire collectif. La fréquence des intempéries durant les périodes vouées aux cultes mariaux est notable, le mois de mai et septembre correspondant aux maxima pluviométriques permettent d'illustrer une fois de plus cette symbolique de l'eau nourricière essentielle à toute *re naissance*.

Le terme *matre* désigne à la fois la Mère et une retenue d'eau alimentant un réseau plus ou moins étendu. *A matreperla* désigne la nacre et renvoie à son origine : la mer. *A Santa di Niolu* célébrée le 8 septembre par la *granitula* – terme évoquant également un coquillage marin – serait arrivée, d'après la légende, de la mer. On dit qu'un capitaine génois a pu échapper à une terrible tempête grâce à une étoile qui le guida à travers une mer démontée ; c'est en l'honneur de Santa Stella qu'il fit don d'une statue la représentant au couvent *Santa Maria di Galeria*. Les bergers demeurant à Galeria décidèrent de la ramener au Niolu. Ce serait le mulet la transportant qui décida de son nouvel emplacement : Casamacciuli.

La mer a focalisé des siècles durant les craintes de la population insulaire ; elle pouvait représenter pour elle un au-delà – *da mare in là* : lieux extérieurs à l'île –, un intermédiaire, une immensité inconnue, donc inquiétante, dont la symbolique s'apparente à l'idée de la mort. Les déesses les plus anciennes, les trois gorgones –

blanche, rouge, noir –, la déesse de la roue, Rica, la déesse *Furtuna* ainsi que leur formes christianisées *Santa Lucia*, *Santa Stella*, *Santa Croce*, *Santa Regina* tout comme *Santa Maria*, sont les guides aidant au passage, accordant leur lumière à leurs enfants égarés. *Santa Lucia*, le 13 décembre, guide vers le retour prochain de la lumière, accompagnant cette période d'obscurité caractéristique du solstice d'hiver et annonçant, implicitement, le retour de la lumière, le renouveau. Ainsi les formes diverses vouées à la féminité chrétienne – *Divota*, *Ristitudine*, *Riparata*, *Ghjulia* – possèdent les caractéristiques de celles qui, au-delà du sacrifice, initient, enseignent, réunissant les vertus premières que l'on confère à une mère.

Si les figures représentant le caractère fécond ou inversement funeste de l'eau sont essentiellement féminines, l'imaginaire collectif à travers la toponymie et les récits, semble lui associer un bestiaire asexué. *A sarpe* ou *u serpu* – dont le genre varie selon la région – doit, selon le proverbe, pouvoir de lui-même utiliser l'eau de la maisonnée : *Tumbà u serpu di casa vole tumbà u patrone*. La fréquence du toponyme *Dragu*, *Tragone*, *Tragunaccia* est à noter. Il renvoie à la fois au ravin et au ruisseau, la désignation associant l'eau à un relief particulier : faille rocheuse, cavité, grotte, profondeur. *U Sdragunatu* à Bunifaziu est une grotte sous marine L'étymologie latine de *Draco* est très proche du *Drakon* grec, lui-même dérivé du verbe *Derkomai*, qui signifie briller, luire mais aussi voir d'un œil perçant, une des attributions les plus connues du *Basgialiscu*. Nombreux sont les récits décrivant la force extraordinaire d'un animal dévastateur que seul un vaillant guerrier peut vaincre afin de préserver la survie de la communauté : par exemple *a Biscia di l'Ostriconi*. *A Biscia* désigne à la fois un énorme serpent et une énorme masse déferlante, qu'elle soit neigeuse ou boueuse, mêlant l'eau à la terre. *U Basgialiscu di a Gravona*, animal souterrain et aquatique, mi-coq, mi-serpent et dont l'haleine est mortelle, est réputé pour *i so ochji*, son regard perçant. Mais le terme désigne également une source. Les animaux monstrueux d'origine souterraine apparaissent en des lieux bien déterminés, lieux de transformation mêlant l'eau aux profondeurs les plus obscures. Les abîmes ou les abysses ne représentent-ils pas la plus fidèle des illustrations de la *mort* ? Dans ce sens ces animaux peuvent incarner les ancêtres dévoreurs qui, en changeant de

nature, reviennent contaminer les vivants en les tuant par leur puanteur, comme le Basilic à l'haleine mortelle<sup>79</sup>.

D'anciennes croyances évoquent ces personnages tels les représentants des forces telluriques ; ainsi, le positionnement des menhirs signalerait le croisement d'eaux souterraines<sup>80</sup>. Ce sont ces énergies serpentant les nappes souterraines qui seront affublées d'une connotation plus ou moins négative selon les religions. *Santu Mamilianu di Moriani* donna son nom à une fontaine sacrée : c'est en empalant *u Dragu* qu'il devait abattre qu'il fit surgir *un ochju*, suggérant ainsi le triomphe de la lumière sur l'abîme. Cette lutte opposant le bien au mal, renvoie aux rivalités religieuses et plus précisément au christianisme farouchement opposé à toute forme de croyances populaires.

Les grands traits de la symbolique de l'eau à travers l'imaginaire collectif insulaire reprennent ceux d'une énergie ambivalente dont l'intérêt vital est au cœur des luttes économiques politiques et religieuses anciennes et contemporaines. L'eau est bien un élément essentiel à la mesure du temps : *e tempore* qui désignent les quatre étapes d'articulation des saisons, évoquent aussi les arrosages essentiels aux récoltes. L'eau permet le marquage d'une étape, par exemple dans la maîtrise des énergies. Ce repère fuyant unit pourtant dans un mouvement d'éternel retour l'espace au temps, la terre au ciel, et inversement. Sa forme figée peut se retrouver dans un autre élément minéral : la *pierre*, support de la mémoire à travers les siècles. Nombre de personnages pétrifiés dans les récits sont de véritables archétypes déçus pour l'éternité. *A Petra Sorda* à Lozzi possède une singularité : elle rappelle la présence du fleuve qu'elle surplombe en étouffant le souffle de son cours.

---

<sup>79</sup> FOGACCI, Tony. Morts, bestiaire et transformation : une écriture dans l'espace insulaire. *Heteroglossia*. Università degli Studi di Macerata, Nuove ricerche Ed., 1993.

<sup>80</sup> THURY BOUVET, Ghjasippina. *A petra sacra in l'imaginariu corsu*. Tesa di dutturatu, Università di Corsica 1994.

La toponymie, seule marque de l'homme ici, utilise une ambiguïté physique, naturelle, pour articuler son espace-temps à travers ses déplacements et ses diverses appréhensions. Si le marquage par la pierre fige, veut pérenniser l'histoire par la transcription, l'eau, elle, révèle une conception du temps qui s'écoule, *corre*, à la mesure d'un temps que l'on cherche sans cesse à maîtriser. *Ogni cent'anni è tanti ghjorni, l'acqua volta à i so cuntorni*. C'est certainement dans ce sens que peuvent s'expliquer les difficultés à accepter l'idée contemporaine d'une *gestion de l'eau* ou des notions telles que les *réseaux de distribution*, qui révolutionnent la conception ancestrale de l'eau, énergie produite par la nature seule.

## ***2. E Cappellacce***

---

L'utilisation des limites naturelles par l'imaginaire collectif révèle une conception du territoire propre à chaque population. Il s'agit là d'une opération nécessaire de repérage qui permet à l'homme de se situer tant sur le plan matériel que spirituel.

Le concept de *polychronie* servira bien évidemment de fil conducteur à la réflexion développée à propos des limites. Comment des sociétés *polychrones* vivent-elles leurs limites, qualifiées par Max CAISSON de « *floues* ».

Aussi, la question-corollaire sera nécessairement celle de la représentation du territoire et de la mise en évidence d'une *géo-graphie* symbolique par la conjonction de données tant spatiales que temporelles.

Pour illustrer ce propos, j'ai choisi un espace, la région pastorale de Corte, et un temps, le 26/27 juillet. C'est à partir d'un plateau, celui d'*Alzu* et plus particulièrement d'un lieu nommé *E Cappellacce*, qu'est observé, à la date prévue, le phénomène naturel du passage d'un rayon solaire à travers l'orifice du *Capu tafunatu*. Ce moment particulier donne lieu à une manifestation festive d'importance, régulièrement suivie encore aujourd'hui.

C'est bien autour de l'évolution du soleil, des équinoxes, des solstices, que s'articule la majeure partie des fêtes religieuses. Ainsi la Noël célèbre le renouveau, la nativité du Christ suggérée par le retour de la lumière, détermine les premiers jours de l'année solaire.

La fin du mois de juillet rappelle la période des *Sullioni*, période de forte chaleur qui est considérée comme une étape transitoire quelque peu déstabilisante, non maîtrisée puisqu'elle correspond à un temps mort dans le cycle des productions. C'est à cette période que les Mazzeri s'affrontent au sommet des cols ou toutes autres formes de délimitations naturelles. L'enjeu de cette lutte est la destinée des communautés

représentés par les parties, ce qui prouve à quel point la période des *calendule* place la mort au cœur des rites consacrant la période.

*E Cappellacce*, toponyme témoignant de la sacralisation du lieu, suggère la présence d'une antique chapelle apparemment disparue aujourd'hui remplacée par une stèle vouée à Sant'Antò. *E Cappellacce* correspond justement au meilleur point de vue permettant l'observation du soleil tombant derrière Capu Tafunatu.

La fête religieuse certainement pré-chrétienne gérant l'appréhension de la mort autour du cycle solaire semble répondre, aujourd'hui encore, à une quête nouvelle guidée par le désir d'appartenance à la communauté. L'engouement grandissant que suscite la montagne répond certainement autant à la quête identitaire qu'aux nouvelles directives économiques et touristiques...

Une cartographie des lieux élaborée par SIG a mis en évidence la correspondance symbolique entre les sommets et représente très explicitement ce que je désigne, tout au long de la thèse par *espace-temps polychrone*.



**Quatrième Partie**

***Consommations et  
consommations***



## ***Le végétal : Le blé***

---

Plante de la famille des graminées, le blé, *u granu* est une céréale qui occupe une place particulière dans les sociétés méditerranéennes. Base typique de l'alimentation des pays pauvres, il est intimement lié à un imaginaire de la faim et à la crainte de la disette. C'est sans doute une des raisons pour laquelle le blé et le pain, *sont les tourments sempiternels de la Méditerranée*. Il complète la triade, avec l'olivier et la vigne, autour de laquelle la Méditerranée équilibre sa vie et servira à nourrir là où la viande est rare et chère. De par sa forme – grains et barbes – et son utilisation – de la transformation à la cuisson –, le blé est riche de symboliques multiples, symbole de fertilité et d'abondance, de passage et de partage. Céréale préférée au froment, le blé noir, elle est associée à la richesse et à l'or, métaphore que l'on retrouve par exemple dans le toponyme *campu di l'oru*.

Pouvoir se nourrir toute l'année est la préoccupation qui a spécifié cette zone géographique pendant des siècles en particulier à cause du climat excessif et imprévisible. Cultiver pour récolter suppose des conditions climatiques favorables et, aussi acharné soit-il, le travail de l'homme ne suffit pas toujours. Sénèque mentionnait déjà la canicule qui rendait l'été brûlant, *un automne qui ne donne pas de fruits ni l'été de moisson*. La crainte du manque de nourriture équivaut à celle de la disparition et de la mort qu'il convient sans cesse de conjurer. Au cœur de l'alimentaire, le blé est donc nécessairement au cœur de la vie et d'un ensemble de rituels pour la préserver.

Son origine est énigmatique, associée à la fois au mythique - mariage sacré de Demeter, Cérès, la déesse des moissons - et aux débuts de l'agriculture, c'est-à-dire au geste de l'homme, au travail de la terre pour en tirer les ressources vitales. La naissance de l'agriculture en Europe donne sans doute matière à controverses quant à la datation, mais elle constitue en tout cas, selon F. BRAUDEL, *l'aube de l'histoire*. C. RENFREW<sup>81</sup> mentionne les plus vieux établissements agricoles européens en Grèce vers 6.500 B. C et leur apparition presque immédiatement après en Méditerranée occidentale. Sans doute faut-il suivre F. BRAUDEL lorsqu'il insiste sur la longue durée de cette révolution néolithique qui a commencé vers 9000 B. C et qui s'est étendue sur plusieurs millénaires.

En Corse, alors qu'est attestée l'utilisation de l'oliastre dans la fabrication de l'huile dès le 8<sup>ème</sup> millénaire B. C, les études n'ont révélé que peu d'informations sur l'histoire du blé avant l'Age du Bronze. Selon P. MARINVAL<sup>82</sup>, deux blés, fréquemment exploités en Méditerranée, sont alors cultivés, le froment/blé *dur* – *triticum aestivum/durum* – et l'amidonnier – *triticum dicocum* –. Le premier permettait la fabrication du pain et le second, celle de galettes et de bouillies. Le recensement d'un important matériel de broyage a corroboré l'idée de l'usage de céréales transformées en vue de leur consommation. En revanche, le blé est si présent sur le territoire – *l'aghja*, l'aire de battage –, dans le légendaire – San Martinu –, lors de a Settimana Santa et de a San Ghjuvà, dans les chants de dépiquage – *a tribbiera* – ou encore dans la fabrication du pain quotidien mais aussi les petits pains de San Roccu et San Antonu, qu'il peut être considéré comme un des éléments structurants de la société insulaire. Et parce qu'il est toujours rattaché à la terre et aux travaux qui s'y rapportent, le blé entre dans l'ensemble des rituels agraires qui suivent très précisément le calendrier agricole établi selon le découpage saisonnier, et celui des *saints*. *U granu* renvoie à toute une chaîne d'opérations ou de gestes – labourer, planter, germer, moissonner, dépiquer, moudre, pétrir, cuire, puis distribuer – qui

---

<sup>81</sup> RENFREW, C. *L'énigme Indo-Européenne*, Paris, Flammarion / Nouvelle bibliothèque scientifique, 1985.

<sup>82</sup> MARINVAL, P. In *Le Boire et le manger, Actes des 7<sup>ème</sup> Rencontres culturelles interdisciplinaires de l'Alta Rocca*, 1999.

concernent aussi bien l'espace extérieur que l'intérieur de la maison, la répartition des tâches quotidiennes entre l'homme et la femme que les moments collectifs du repas. Il n'est pas sans signification si après avoir interpellé le mythologue et l'historien, il constitue un des thèmes récurrents de l'anthropologie. On soupçonne dès à présent la richesse de la thématique et il importe d'en énumérer les secteurs concernés, en suivant les différentes étapes, de la graine au repas.

Dans *Le Rameau d'or*, paru en 1890 et considéré comme la somme des premières recherches en anthropologie comparée, J.G. FRAZER rappelle, si besoin était, que dans la plupart des sociétés, tout s'organise autour de la disparition et du retour des choses. Entre mort et résurrection, c'est tout le cycle de vie qui se déroule aussi bien pour l'homme et l'animal que pour la végétation. Et tous les rituels serviront à conjurer les imaginaires du manque et de l'absence pour retrouver la vie. Qu'il s'agisse des cultures que l'on a qualifiées pendant si longtemps de *primitives* et d'*archaïques* ou des grandes traditions et mythologies reconnues par l'Histoire, revient comme une constante le culte de célébration du nouveau. Demeurent ainsi pour la postérité les figures d'Osiris, d'Adonis et d'Atys, parmi les plus connues.

L'idée que la mort est indispensable à la régénération constitue sans doute le noyau fédérateur de la plupart des philosophies et des religions, le fondement même de cette pensée étant l'*ambivalence*, les deux facettes d'une même chose. Ceci est symbolisé par les deux figures de Jean/Janus liées aux deux solstices. Le lien est nécessairement établi entre l'éternel retour des saisons, articulé autour des équinoxes et solstices, et symbolisé par le nouveau végétal ici ou la fonte des neiges là, et le temps de la vie qui passe par toutes les étapes de l'enfance à la vieillesse. Ces généralités ne sont là que pour resituer la Corse dans son contexte méditerranéen et rappeler que même si les peuples s'organisent de manière spécifique face à leur sol, il est des constantes universelles. En particulier, dans le cadre générique de l'espace et du temps, s'agencent en miroir les trois règnes, animal, végétal et minéral. Et la Corse n'a point échappé à ce type de fonctionnement même si les éléments font souvent défaut pour valider nos hypothèses.

Pour rendre compte de la richesse de ce thème, il importe de suivre les étapes du calendrier agricole et saisonnier, en soulignant l'absence, réelle ou supposée, des femmes de cet espace de travail. S'il est certain que la société insulaire, fonctionnant en semi autarcie et subsistant de sa productivité, ne pouvait s'offrir le luxe de la mono activité, il est sûr aussi que la principale source de travail et donc de richesse est la terre. Exploiter au maximum ses ressources naturelles est une nécessité pour la survie de la communauté et il n'est pas à exclure la participation active des femmes, même lorsqu'il s'agit de travaux de force. L'image un peu stéréotypée de la femme corse confinée au seul espace domestique ne résiste pas à l'analyse anthropologique.

Si, aux dires des historiens, l'agriculture marque les débuts de l'histoire, c'est qu'elle est liée à la sédentarisation, à une occupation spécifique de *l'espace* et au problème de la propriété individuelle ou pas. Cet aspect de la question mérite que l'on s'y attarde tant il est complexe. Le recueil d'ethno textes permet de faire apparaître des spécificités comportementales face au territoire beaucoup plus centrée sur la *métis* que sur le respect d'un code civil.

La culture du blé constitue bien un axe majeur autour duquel s'organise la communauté en accord avec son espace-temps et se manifeste sa conception de la religiosité. La symbolique de la fabrication du pain est à analyser particulièrement mais il est difficile de faire abstraction du travail préalable, celui de la production de la céréale : labours – *u lavoru* –, semence – *a suminera* –, récolte – *a sighera* –, dépiquage – *a tribbiera* –.

Il est sans doute inutile de revenir sur la symbolique du sillon et des traces faites à même le territoire par le soc de la charrue, témoignage direct de l'activité humaine. En revanche, il faut souligner l'importance du labour dans le légendaire et en particulier entre les figures de San Martinu et du diable.

Entre les semailles qui débutent à Santa Barba et la germination, se situe la période de *Carnaval*, celle qui va venir clore le cycle hivernal. Symbole de fertilité, la germination l'est aussi du passage de l'enfance à l'adolescence, en somme de la jeunesse prometteuse.

Le blé germé est au cœur de la *Settimana santa*. Le cycle pascal renferme à lui seul toute la symbolique du processus répétitif de la disparition et de la renaissance, la figure du Christ mourant et ressuscitant s'étant substituée à d'autres divinités de la végétation – Adonis –. Le lien existe toujours entre la végétation qui se renouvelle et les figures mythiques qui lui sont associées. Dès lors, la fête apparaît comme une simulation, la mise en scène d'une mort symbolique: mimer la mort de l'hiver pour réaliser l'alternance des saisons, mimer la mort d'Adonis à travers ses *jardins*.

Selon FRAZER, les fêtes d'Adonis font penser que la mort du dieu ne *représente pas tellement le dépérissement de la végétation en hiver que la destruction violente du blé fauché, battu sur l'aire puis broyé par la meule*. Le rituel des *Jardins d'Adonis* célébré par les femmes se déroulait de la manière suivante :dans des paniers ou récipients remplis de terre, on semait du blé, de l'orge, des laitues ou du fenouil. La chaleur et des arrosages fréquents faisaient rapidement germer les plantes qui se flétrissaient tout aussi rapidement. Au bout de huit jours elles étaient jetées dans la mer ou dans des sources en même temps que des statuettes représentant Adonis mort. Ce rituel, dont M. DETIENNE<sup>83</sup> en a si magistralement rendu compte de la pratique en Grèce, est semble-t-il extrêmement répandu.

En Corse, le blé a été planté dans des récipients contenant de la terre ou du coton humide, quarante jours avant le *jeudi saint*, puisque ce jour là le blé nouveau orne le sépulcre.

Mais surtout, le blé est associé à la moisson et aux fêtes solsticiales de l'été, à la chaleur, au soleil et à la couleur de l'or. De *a Tribbiera* et de San Martinu à San

---

<sup>83</sup> DETIENNE, M. *Les jardins d'Adonis*. La mythologie des aromates en Grèce, Paris, Gallimard, 1972.

Ghjuvà, se conjuguent et s'entrecroisent imprécations et gestes conjuratoires afin que l'abondance soit bien là. L'avenir de la communauté, hommes et animaux, en dépend puisque si la disette est là, tout le monde est atteint. Car tout sert dans la gerbe : le grain sera moulu et transformé en pâte, la tige et les barbe donneront le foin et la paille. Or, il suffit qu'il pleuve et l'on connaît la virulence des orages d'été. C'est le moment de s'adresser à San Cristofanu.

A la suite de la moisson est pratiqué le dépiquage du blé, *a Tribbiera*. Le terme désigne conjointement une pratique agricole et le chant réservé à cette occasion. Peut-être à cause du choix des collecteurs, les archives sonores sont relativement riches en enregistrements de *Tribbiera* alors qu'aucun échantillon de chants liés à la période des labours ou des semailles ne figurent dans les fonds, malgré les allusions dans le légendaire. On pratique le dépiquage du blé en faisant circuler à l'intérieur de l'*aghja* un attelage de deux bœufs traînant *u tribbiu* sur les gerbes et il existe une importante littérature de chants et de transcriptions littéraires. Enfin, la période des moissons se termine par le rituel végétal qui consiste à lapider ou brûler un mannequin de paille.

Le pain demeure l'élément de la réunion par excellence, *i cumpagni* désignant étymologiquement les personnes partageant le même pain, réunissant tous les âges, les sexes, souvent les différentes catégories sociales. Il est l'élément essentiel aux repas – *Megliu à avè pane chè cumpane* – étant plus prisé que les denrées supposées l'accompagner. *U pane di fiore* – pain blanc – plus raffiné, donc plus rare, s'oppose au *pane neru di sela* – seigle – *d'orzu* – orge – ; ceux de maïs et millet semblent plus rares mais également moins appréciés. *U fiore* désigne la farine de blé le plus pur, tamisée par plusieurs tamis du plus grossier au plus fin : le premier triage était opéré par le passage du vent au travers du jet du blé fraîchement dépiqué. *A spullera* séparait ainsi *u granu* du *puleghju*, *u stacciu camillinu* conservant une partie du son – *brennu* –, *u stacciu di seta* produisant *u fiore* le plus raffiné.

Ce dernier terme était fréquemment utilisé pour vanter la pureté si appréciée chez une jeune fille, *fiore di e zitelle*, lors d'un *Sirinatu* par exemple. Une constance dans la symbolique du blé apparaît déjà, celle unissant la croissance et les vertus du végétal à celles de l'homme. Le blé est un élément vivant, qui est certes cultivé mais néanmoins soumis aux imprévisibles aléas d'un espace temps précis.

*A pisticcina*, farine de châtaigne avait pour l'ensemble de la population une valeur plus coutumière. *U brennu* était récupéré parfois mêlé à du *seru* – petit lait – pour nourrir les chiens ou autres animaux domestiques. Aussi *i brinnaghji* en période électorale désignaient les personnes amadouées par les plus belles promesses des candidats.

Outre sa valeur matérielle, le blé suscite un intérêt beaucoup plus complexe dans l'imaginaire collectif. Élément primordial du partage, de l'échange et de la réunion au sens le plus large se retrouvera dans les offrandes faites aux futurs époux, dans celles destinées aux morts ou à leurs familles endeuillées ou encore à travers l'offrande faite au Divin par l'intermédiaire du *pane di u purgatoriu* donné au prêtres en l'échange de messes.

Le blé est encore présent dans les *prigantule* de Carnaval, au centre des vœux adressés à la communauté par les plus jeunes :

*Appiate oliu assai,  
Granu ùn vi manchi mai.*

Ces souhaits d'abondance mentionnent le blé et l'huile tels les ingrédients les plus précieux. Dans le cas où la maisonnée ne sache rendre grâce à de telles prières, la troupe rétorquait :

*Ch'una tavula panaghja  
Vi tagli la culaghja.<sup>84</sup>*

---

<sup>84</sup> VERDONI, D. In *Le Boire et le manger*, Actes des 7ème Rencontres culturelles interdisciplinaires de l'Alta Rocca, 1999.

Les injures fusent d'images ridiculisant l'ennemi touché par une extrême pauvreté.

*Ch'è tù manghji orzu à debbitu !*

Une nette répartition des tâches selon les sexes distingue production et traitement du blé. Seule l'étape de la *spullera* visant à dégager le blé de la paille par l'action du vent circulant à travers le jet ou l'écoulement du blé dépiqué, semble concerner les deux sexes. La première étape ainsi que celle du moulin sont essentiellement masculines ; reviennent aux femmes le triage des grains, les différentes étapes du pétrissage, l'allumage du four, la gestion de la cuisson. Il semblerait que l'apprentissage du pétrissage, de l'allumage et de la cuisson, ne se fasse qu'après la puberté. La symbolique de la fécondité trouve ici une illustration à travers les attributs sexuels essentiels à toute (re)production des denrées au même titre que celle de la communauté. Cette gestion du travail déterminante pour la survie des hommes traduit une conception ancestrale du principe de Vie : rythmés par les saisons et les divers fruits qu'elles pourraient produire, temps et espace s'entremêlent dans un profond désir de renouveau perpétuel, liant vie et mort dans un dynamique créative très fréquemment sacralisée par l'alimentaire.

Ainsi la figure du cercle traduit l'idée de cycle que l'homme espère sans cesse renouvelé, unissant vie et mort vers cette nécessaire évolution, rythmant le cours du temps. Cette figure se retrouvera par exemple à travers la forme des *aghje* – aires de battages –, à travers le sens et le rythme des *tribbiere* – chants de dépiquage –, à travers la forme des pains ou encore à travers u *ròtulu* – rouleau à pâtisserie –.

Contrairement à la Sardaigne qui a conservé une tradition extrêmement vivante de fabrication de pains aux formes des plus diversifiées u *pane* est généralement arrondi ou encore à peine arrondi – roulé – ; plusieurs biscuits ou gâteaux reprennent cette forme roulée de *canestra* – *panette*, *picciole*, *canistrò* – pouvant être tranchée par la suite – *canistrelli* –, retouchée de la pointe d'un couteau – *pani sfurcati* – ou encore



tressée. L'arrondi est encore dans certains cas divisés de manière rectiligne ou doublé – *a cuppietta* – renforçant la symbolique du premier le double appel à la multiplicité et au partage des denrées. Symbolisme que l'on peut retrouver à travers la croix dessinée au couteau puis révélée par la cuisson ou par ce même geste croisé annonçant la coupe donc le début du repas. Le double arrondi peut se retrouver dans le huit caractéristique des *canistrò à a finuchjetta* d'Ajaccio ou *canistrone* de Bunifaziu anciennement consacrés à la période de carême ; ils ont la particularité de ne compter que très peu d'ingrédients – farine, eau, sel, graine d'anis – et de multiplier les modes de cuisson : ils sont plongés dans une eau huileuse salée puis recueillis en surface pour être ensuite passés au four. Ils semblent représenter cette période de contraintes naturelles, réduisant les denrées et nécessitant l'optimisation des réserves. Les graines fréquemment utilisées, au-delà du parfum qu'elles procurent, figurent les fruits qu'elles pourraient produire, symbolisant le renouveau tant espéré en période critique.

Les grains de blé, aujourd'hui remplacés par le riz, lancés aux jeunes mariés renvoient à ce même vœu de fertilité. Ainsi on pouvait offrir au plus jeune frère à marier un pain tressé orné de rubans ou encore *a facitura* – quantité de farine assurant environ une quinzaine de jours de pain – offerte à la future maîtresse de maison.

Une poignée de grains de blé peut encore être sacrifiée, jetée sur *a zilia* – le foyer – d'un four prêt à recevoir le pain à cuire, permettant d'anticiper ce que réserve l'avenir : si les grains disparaissent après avoir éclaté, un mariage futur s'annonce.

Le blé constitue donc l'ingrédient festif de prédilection, ponctuant les étapes du calendrier agricole ou celles de la vie. Mais il ne peut y avoir fête que s'il y a d'abord restriction, la vie n'étant possible que par la mort, et l'alimentaire scelle cette ambivalence dans une gestion du temps agricole désormais religieux. Au-delà d'une simple récurrence dans l'utilisation de certaines denrées, on pourra noter une véritable sémiotique alimentaire qui véhicule le message d'une communion parfaite

unissant l'homme à son milieu naturel autour d'une dynamique sans cesse renouvelée.

Dans cette perspective, on peut noter une différence entre les pâtes levées et celles qui ne le sont pas. L'utilisation du levain, *u levitu*, fruit de la fermentation, habituellement obtenu de la dernière *facitura*, renvoie au symbole de la transformation de la matière, de la maturation et de la fécondité accomplie<sup>85</sup>. *A scaccia ou sciaccia*, *a bastella niulinca* parsemée de fromage fréquemment offerte pour *u confortu* – repas funéraire –, *e fritelle di puleghju* – beignets de pouliot – du Jeudi Saint au Niolu, sont autant d'exemples présentant l'usage de pâtes peu ou non levées.

De même *a pasta asciutta* – pâtes – que l'on doit bouillir plus longuement traduit le souci de conserver des denrées qu'il faut savoir faire durer. Plus fréquemment utilisées fraîches, les pâtes comme les *tagliarini* se retrouvent durant *a Settimana Santa*: le jeudi pour *a Cena domine*, puis le vendredi après y avoir ajouté des pois cassés – *pisi* – ou des pois chiche – *ceci* –.

Autant d'exemples de spécialités célébrant cette vision de la mort source de vie, représentant un état d'attente, de transition, décès ou carême, vision qui, dans ce dernier cas, se trouve renforcée par l'usage de graminées ou d'œufs matérialisant les fruits à venir tant espérés.

A l'inverse, les pâtes levées, le plus souvent d'ailleurs associées à la friture – animale à base de *struttu* – saindoux – ou végétale à l'huile d'olive essentiellement –, traduisent l'exultation du renouveau. *I morti cù i morti i vivi cù e frittelle*, dit le proverbe.

Naissances, mariages, Pâques, fêtes patronales, mardi gras, sont autant d'occasions de réunir la communauté autour de la naissance d'un temps nouveau que l'on souhaite fécond.

---

<sup>85</sup> BONNET, J. *La terre des femmes et ses secrets*. Paris : R. Laffont, 1988.

Encore une fois, le choix des ingrédients utilisés est à relever : *e frittelle cù u brocciu* salées dans le Nord, sucrées dans le Sud, et qui, à défaut, pouvaient être remplacées par *i pomi* – pommes de terre –, sont des beignets de forme arrondie ; leur garniture rappelle l'image de l'œuf annonçant le fruit futur que l'on espère voir naître de l'événement fêté. Ainsi, les pièces montées reprennent le même message par l'accumulation de choux également garnis<sup>86</sup>. Il en est de même pour la distribution de fruits « à coque », amandes, noisettes ou noix qui évoquent la coquille de l'œuf, manifestant l'important désir d'obtenir les fruits les plus précieux : une descendance florissante.

Ainsi les fêtes de Pâques laissent une grande part à l'association du blé et de l'œuf : *les campanili, caccavelli, mustacciori*, en sont la principale illustration, leur forme circulaire et les croix de pâtes pouvant recouvrir les œufs cuits au four dans la pâte sont à noter.

A *granitula*, procession circulaire fréquemment suivie lors des fêtes pascales ou d'autres moments clés du calendrier religieux et agricole, reste énigmatique. Il désigne également un coquillage dont le mouvement rappellerait celui de la procession. La symbolique de cette coque marine, comme celle de *granu*, peut être radical de *granitula*, coque prête à éclore, pourrait encore être liée à celle de l'œuf, de la jeune pousse ou encore de la graine, offrandes appelant la fertilité.

A *torta paisana* – sorte de grande génoise recouverte de chocolat et de filets de meringue – qui se retrouve fréquemment, comme les frittelle, sur les tables des mariages ou des baptêmes, doit compter un minimum de vingt œufs pour fêter l'occasion. *E frappe* - ou *burlamondi* selon les régions - ont la particularité d'offrir une multitude de formes, découpées à la guise de la maîtresse de maison ; circulaires ou plus anguleuses, elles peuvent être percées puis nouées, permettant l'utilisation de

---

<sup>86</sup> *Ibid.*

la totalité de la pâte étalée au rouleau, rendant sa production abondante et variée comme pourrait l'être l'ensemble de la famille réunie pour l'occasion.

L'utilisation de pâtes à base de lait, fromages, œufs, huile, sucre, témoigne d'une période riche mais peut aussi concerner le quotidien. Ainsi *E bugliticce*, beignets, tout comme les *migliacciole*, sorte de crêpes, font du fromage frais l'ingrédient premier ; elles sont cuites dans *i farri*, plaques de fer arrondies, chauffées au feu.

*I migliacci* mêlent encore pâte et fromage frais et se cuisent au four sur des feuilles de châtaignier sèches comme les *falculelle* de Corti au *brocciu* sucré. *L'imbrucciati* utilisent une sorte de pâte brisée pour soutenir le *brocciu* sucré, lié par l'œuf puis parfumé au citron.

*I canistrelli*, *cuciole*, *ogliose* – à l'huile d'olive –, jouent de la variabilité des pâtes sucrées ; souvent croustillantes, toujours dans un souci de conservation, ils utilisent diverses garnitures répondant au même impératif : zeste de citron ou d'orange, amandes et autres fruits secs, vin blanc, anis.

*U pane biscottu*, plus fin, plus cuit et donc plus sec permettait d'avoir une réserve de pain à tremper dans une soupe, sauce ou autre liquide ; il était notamment utilisé durant les voyages nécessitant une charge minimale. *U pane cottu* permettait d'accommoder le pain rassis en le trempant dans l'eau, le recouvrant d'ail et de menthe par exemple à Cervioni, avant de l'enfourner. Le même principe visait à enduire le pain sec d'huile d'olive, d'y ajouter du sel et des plantes aromatiques telle *a nepita* et de passer le tout au four, ce qui constituait le mets de prédilection des plus jeunes au moment de la *merenda*. Ainsi la récupération du pain se faisait par l'utilisation de l'huile, de l'ail et autres herbes, ingrédients de la conservation, donnant au blé ce caractère imputrescible : s'opposant à toute désagrégation stérile, il restitue l'importance de la fertilité. *U pane untu* permet la meilleure des cuissons au *figatellu* qui cuit par intermittence, absorbant la graisse qui pourrait brûler alors que la braise reste idéale.

Denrée des plus prisées, le blé se trouve au cœur des pratiques et des rites les plus anciens qui rythment les cycles agraires. Il compte parmi ces fruits qui témoignent de l'importance du legs de la nature et, par là même, prouve à quel point l'homme est dépendant des aléas de la Fortune. Ainsi, à travers tous ces usages, le blé consacre l'union de l'homme à la nature autour d'un espace-temps qu'il appelle au renouveau perpétuel. *U granu* devient alors un élément de mesure primordiale, pivot des valeurs essentielles à la communauté.

En effet il est fréquemment mentionné dans les récits comme source de conflits, voire de rivalités, dégageant ainsi une ligne conduite visant à assurer l'équilibre social du groupe. A *Bocc'à Stazzona*, Saint Martin et le Diable mesuraient leur capacité à tracer des sillons rectilignes. Le Diable échoua et, de colère, perça *u Capu Tafunatu*. Ce conflit relève la suprématie chrétienne face aux divinités dépassées, cet ordre spirituel nouveau qui prétend assurer l'essor de la communauté. A *Punta à a Vergine* dans le Cap corse, rappelle à la population la tromperie d'un homme pétrifié pour avoir mesuré la part de la récolte destinée à son frère aveugle avec le culot du *bacinu*. Cette pétrification témoigne encore aujourd'hui des règles de conduite essentielles à l'équilibre social.

L'idée de partage présente dans l'oblation, pourrait trouver encore une illustration à travers l'expression *Mandà à i forni*, pour traduire le fait de faire l'aumône, le jour du pain étant jour du don. De même le proverbe *Chì face male face à sè*, s'illustre par la cruauté fatale d'une vieille femme qui donna une *scaccia* empoisonnée pour se débarrasser d'un mendiant qui l'importunait et qui n'était autre que son propre fils.

Lors de la fête di *I Morti*, qui scelle l'union des deux mondes, les vivants devaient préparer le retour des esprits, assurant ainsi le cycle de l'éternel retour des saisons et donc des récoltes. Mais cette union parfaite ne saurait être efficace sans l'abolition de l'échelle sociale. Riches et pauvres devront participer à cette même quête du renouveau, principe que l'on retrouve en période de Carnaval : les quêtes organisées par les troupes telles *a Birba*, *i sant'Andria*, *o e grazie di Capu d'annu*, renvoient à ce besoin de gérer les périodes critiques par le don et le contre don, le partage. *U*

*pane di i Morti* encore appelé *pane di i povari* – pain des pauvres –, s’offre à l’ensemble de la communauté.

Si le blé compte parmi les éléments constitutifs de la Fortune d’une communauté, il en dépasse le cadre strictement matériel et recouvre très vite une valeur spirituelle fondamentale. Il devient ainsi un élément essentiel à la mesure du Temps, de la vie à la mort et inversement. *U pane di u purgatoriu* offert au prêtre pour l’achat de messes destinées à réduire l’inéluctable période du purgatoire, pouvait traduire ce profond désir de bonne Fortune au sens étymologique du terme, proche des fameux augures de *Pace è Salute*. Le pain devient alors un intermédiaire liant l’homme au divin, matérialisant toutes les prières, témoin des plus fortes craintes comme celle de la famine vécue telle une mort stérile.

Les pains de Sant’antò distribués le 17 janvier et le 13 juin comme ceux de San’Roccu faits le 16 août, s’inscrivent dans la même médiation : déposés sur le rebord d’une fenêtre, ils étaient supposés rétablir l’équilibre des éléments naturels, interrompant les périodes de sécheresse ou inversement les fortes précipitations. Leur caractère sacré imposait une destruction par le feu.

Pains fabriqués non pour être consommés mais pour être conservés et assurer la protection du groupe comme l’œuf de l’ascension, rejoint les remarques de FRAZER à propos de l’association du bestiaire et du pain, insistant si besoin était sur sa valeur extrêmement symbolique. Il signale ainsi des incarnations animales de l’esprit du blé : loup, chien, chèvre, renard, coq ou chat. L’animal est tué et mangé lors de la moisson ou figuré par un pain qui lui ressemble. Il faut en effet rappeler que la plupart des divinités de la végétation sont associées à des animaux : Dionysos – bouc ou taureau –, Demeter – porc ou cheval –, Atys et Adonis – porc –, Osiris – porc, bœuf –, entre autres exemples. Dans le légendaire insulaire, le blé est souvent associé à la fourmi.

Il est intéressant de constater que nombre de récits renvoient au triage du blé ou des grains, mettant à l'épreuve les esprits ou les personnages menaçants le héros. Il semblerait que cette prise en compte égraine, fractionne et matérialise finalement la notion du temps, séparant les éléments stériles de ceux porteurs, traçant cette ultime et nécessaire limite entre vie et mort. *Falcina*, entre autres allégories de la mort, rappelle la similitude qui unit la croissance du blé à celle de l'homme, *a Falce* étant l'instrument de la coupe qui mêle la mort à la vie – fruit récolté –. *U granu* fait donc partie des éléments de mesure primordiaux, pivot des valeurs essentielles d'une communauté, gérant les rapports sociaux et l'organisation d'une économie très rigoureusement orchestrée par la religion.

F. BRAUDEL insiste sur la pauvreté des sociétés méditerranéennes, condamnées à la sobriété et la Corse ne fait certainement pas exception à la règle. Aussi la question des poids et mesures est-elle indispensable dans le cas du troc. Le blé constitue une source de richesses certaine, monnaie d'échange de prédilection pour une société qui des siècles durant fonctionna sur un système de circulation des marchandises axé sur l'échange – *scambiu, barattu* –. Ainsi un kilo de pain pouvait correspondre à un litre de vin ou une livre de fromage. *U mulinaghju*, le meunier, était rémunéré par une partie du blé à moulin ; *u lemu* correspondait ainsi à environ un dixième de la récolte.

Selon l'historien A. SERPENTINI<sup>87</sup>, la Corse va devoir assimiler trois systèmes de mesures différents entre la conquête française – 1768 – et la fin du Premier Empire. Elle va passer du système des poids et mesures dit de Gênes « *qui était la règle générale depuis des siècles et qui admettait parfois sur le plan local un poids dit de Corse* » au système en vigueur dans le royaume de France avant d'aborder leur conversion dans le système métrique. Enfin, dans *Segni mulinaghji*<sup>88</sup>, F. ALBERTINI analyse un système de signes qui servait à noter le poids sur les sacs de farine, sorte de code substitutif utilisé dans les moulins ; tous ces exemples mettent

---

<sup>87</sup> SERPENTINI, A. L. Les anciennes mesures de la Corse [16<sup>ème</sup>-18<sup>ème</sup> siècles] et leur conversion dans le système métrique, Publication Universitaire B.Pascal, Clermont-Ferrand, 1990.

<sup>88</sup> ALBERTINI, F. I segni mulinaghji. *Segni*. Università di Corsica 1996.

en évidence la manière très pragmatique avec laquelle une société polychrone résiste aux atteintes monochrones des instances économiques.



## *L'animal : le porc et le sanglier*

---

Le comportement de l'Homme face à l'Animal rappelle l'antagonisme religieux opposant l'homme, *u cristianu*, aux animaux<sup>89</sup>. C'est bien au cœur de cette chasse que l'homme poursuit une perpétuelle quête pour la survie, l'équilibre tant individuel que collectif. La mesure du temps serait donc pour les hommes l'expression de la nécessaire altérité animale. Par les différentes formes de domestication les hommes affirment leur essence même. C'est dans le cadre de cette insatiable chasse contre la mort que certaines pratiques alimentaires insulaires méritent d'être interrogées.

La période naturellement désignée imposant aux hommes l'abattage ou la chasse correspond à une étape agricole particulière, répondant à la recherche d'un équilibre alimentaire au moment où les denrées végétales ne suffisent plus et doivent être économisées.

Il est entendu que la nourriture doit être mesurée pour assurer la survie du groupe. Cette recherche de l'équilibre alimentaire revêt aujourd'hui un caractère purement sanitaire et a tendance à éluder le principe de prospérité, de fertilité signifié par *a Salute*. La fréquence et le contenu des repas par le choix des produits de saison, la chasse, les cueillettes ou les récoltes, les techniques de cuisson et de conservation, ainsi que l'échange des denrées sont autant d'expressions de la gestion de l'espace et du temps. Ils constituent autant de langages universellement variés, perpétuellement réinterprétés qui expriment le rapport de l'homme à son territoire et participent inévitablement à l'affirmation des identités...

---

<sup>89</sup> « Dans la pensée grecque, chez Aristote notamment, les humains font encore partie de la nature. Leur destinée n'est pas dissociée d'un cosmos éternel, et c'est parce qu'ils peuvent accéder à la connaissance des lois qui le régissent qu'ils sont en mesure de s'y situer. Pour que la nature des modernes accède à l'existence, il fallait donc une deuxième opération de purification, il fallait que les humains deviennent extérieurs ou supérieurs à la nature. C'est au christianisme que l'on doit, avec sa double idée de la transcendance de l'homme et d'un univers tiré du néant par la volonté divine. (...) L'homme n'a donc pas sa place dans la nature comme un élément parmi d'autres, il n'est pas par « nature » comme les plantes et les animaux, il est devenu transcendant au monde physique. »

DESCOLA P. *Par-delà nature et culture*. Bibliothèque des Sciences Humaines. Ed. Gallimard, 2005. P. 102-103.

La mesure des denrées est étroitement liée à la mesure du temps, et converge vers l'inexorable consommation de la vie vers la mort, et inversement. *Scunsumà si* traduit l'idée de perdre son énergie, son temps...

C'est dans cette logique qu'il serait possible de distinguer trois phases dans le rituel alimentaire : prendre, donner, échanger.

Une première étape concernerait le temps des prises (chasse, abattage ; cueillette, récoltes ; périodes des reproductions, temps des semences). Le calendrier festif n'est qu'une adaptation aux cycles agraires qui, pour les exemples choisis, démarrent avec les semences de novembre et s'achèvent en mai, à la germination. L'animal se trouve bien au cœur d'un rituel de passage reliant traditionnellement les ancêtres, les morts à la Vie, impulsée par le Dieu créateur.

Deux animaux retiennent notre attention : le porc et le sanglier, ainsi que la chèvre domestiquée et le cerf d'autre part. Le choix de la domestication de certaines races reste obscur tout autant que celui des interdits alimentaires concernant les viandes impropres à la consommation, la qualité nutritionnelle n'est certainement pas déterminante. La consommation des viandes est en relation étroite avec l'appréhension de la mort et les inquiétudes pseudo-sanitaires contemporaines s'inscrivent bien dans l'ère d'une mort que l'on veut occulter : la chasse, l'abattage renvoient à l'homme l'image de sa propre mort. La chasse onirique du *Mazzeru* illustre on ne peut mieux ce rapport à l'animal psychopompe.

Le sanglier animal vorace, renvoie à ces animaux qui, comme l'ours ou le loup par ailleurs, sont anthropophages. Tous peuvent représenter l'allégorie du Temps dévoreur de vies : non domestiqués, ils correspondent à l'apparition fortuite de cet ogre insatiable bien souvent représenté par *Forcos* ou *l'Orcu*<sup>90</sup> (*Urcu*) en Corse.

---

<sup>90</sup> « Un indice extrêmement intéressant se trouve dans la durée du règne de *Forcos* et de sa fille. Il aurait régné trente trois ans sur la Corse et *Méduse* 28 ans. Ces deux nombres les désignent très clairement comme des divinités de la lumière, symbolisées par le Soleil et la Lune, astres qui rythment le temps et marquent la mesure. Sanglier du temps, taureau de lumière, et cet ensemble d'indices esquisse le souvenir d'un très vieux dieu, et d'une vieille déesse sans doute comprise comme étant une divinité à double face ou un dieu et sa parèdre. »

Cette divinité porc et truie à la fois entremêle les éléments les plus distincts, il est l'*Arcu*, l'arc-en-ciel, reliant la pluie au soleil, la terre au ciel. *L'Arcu* indiquerait l'emplacement d'un trésor caché ; de nombreux proverbes enseignent l'art de prévoir le Temps : *Arcu di sera ùn vale una pera, Arcu di mane acqua à funtane...* *L'Orcu* est à la fois dieu de lumière et d'eau, il rappelle dans de nombreux récits le *Basgialiscu*, mi-coq mi-dragon ou serpent, dont l'*ochju* placé au centre du front a le pouvoir de retirer la vie de celui qui aura l'infortune de croiser son regard. Un toponyme *Di Forcu*, près d'Urtaca désigne un lieu situé au pied d'une montagne marquée par le culte de l'ourse, ainsi l'*Orcu* aurait revêtu des figures animales variées telles l'ours (*orsu*), le cochon (*porcu*), l'orque (*u vechju marinu*), la salamandre ou le jeune chien (*catellu lurcu*) parmi les plus perceptibles au travers de sa désignation même.

La ritualisation de la chasse et de l'abattage sont autant d'indices attestant le caractère divinisé concédé à l'animal : la date précise de l'abattage est arrêtée par la lune qui devra être située sur un massif précis alors enneigé. Le choix de sectionner la gorge de cet être vorace paraît suspendre le cours du temps que l'homme ordinairement subit, par l'inversion de l'ordre, l'homme tue et son rituel est propitiatoire.

Notons qu'étymologiquement l'*Orcu* est en relation étroite avec l'*ingurdizia* (...) la gorge, *a gola*. *San Biasgiu*, au lendemain d'*a Candillora*, figure encore une divinité hivernale et est invoqué pour soulager les maux de gorge.

Un second temps, phase transitoire dans l'échange symbolique liant l'homme à l'animal, fait intervenir des entités intermédiaires (végétales, animales ou minérales, sacralisées). Ainsi durant le Carnaval, fête de la Consommation, ce sont des jeunes gens, *i Pellicciari, e Mascare*, accompagnés de leurs *cumpagnie* qui mettent en scène

---

THURY-BOUVET G. L'Orcu. *Encyclopedia Corsicae*, Ed. Dumane, 2004.

le retour des morts fertilisants, initialement symbolisés par l'animal : usage de cornes et de peaux de caprins principalement, ainsi que de sonnailles ou autres cloches spécifiques au marquage animal.

La figure animale a évolué vers celle des Saints mais la christianisation n'est qu'une réinterprétation des figures symboliques animales : *San Martinu San'patrone di i pastori*, *San'Antò di u Porcu*, *San Cervone*, *San Biasgiu*, sont autant de figures chrétiennes d'anciennes divinités hivernales. L'interprétation sans cesse renouvelée des figures symboliques de l'animal est aujourd'hui marquée par le sceau de la mondialisation remettant en scène des animaux anciennement chassés, oubliés, puis très récemment sur-médiatisés.

Ainsi un animal comme le cerf du père Noël peut revêtir à ce jour un caractère mythique au regard de la majeure partie du monde.

La symbolique animale joue des correspondances des espèces et des règnes, permettant ainsi un langage universel par lequel chaque culture réactualise sa perception cosmogonique. Il est intéressant de constater la présence déterminante de la lune dans le calendrier agricole, son aspect est alors significatif, *piena* (féconde), *corne o falcini* (représentations de la mort) *puis nera*, à l'image de certaines vierges...La lune est l'astre féminin, porteur de vie et l'animal qui lui est souvent associé est la chèvre nourricière si elle est domestiquée ainsi que ses pendants : le cerf, le mouflon ou le bouc diabolisés par la religion chrétienne.

L'étape ultime ritualisant les rapports de l'homme à l'animal concrétise l'échange. Par le jeu d'inversion que l'on retrouvera notamment dans le Carnaval, et les diverses unions festives qu'ils sous-tendent, s'organise l'union communautaire parfaite réunissant *i furtunati è i disgraziati, tinti, puvaracci*, morts et vivants.

C'est bien autour de la course du soleil, de la lumière, que se manifestent les divinités, les masques et autres représentants de l'invisible énergie fertilisante. Le départ des abattages correspond à des dates fluctuant selon les régions, déterminé par

le positionnement de la lune en phase décroissante, durant le solstice hivernal. Le point culminant de cette représentation du Temps hivernal se trouve certainement figuré par l'utilisation de certaines chairs hautement symboliques. L'alimentaire scelle l'économie et la religiosité de la communauté au moment où s'annonce un Temps à venir...L'abattage comme la chasse, la conservation ou la consommation des chairs, correspond bien à une gestion de l'espace-temps sacré. Le *Scambiu* ou *Robba*, injections conjuratoires en cas d'apparitions malfaisantes, assurent dans cette logique de don et de contre-don la circulation des énergies créatrices et réaffirment à l'animal son rôle de médiateur.

C'est dans ce sens également que les animaux solaires et lunaires sont certainement réunis. Ainsi dans le Rustinu notamment, *u Figatellu* mêle le foie du porc à la chair d'une *sciocca*, chèvre domestique, grasse et âgée, ne donnant plus de lait. Deux principes semblent ici réunis, offerts et partagés en dévotion à la Prospérité : mâle et femelle, vie (foie) et mort (maturité de l'animal).

*I Morti* et *Natale* annoncent la période des *Sanguì*, *Trippe piene*, ou *Ventri*. L'estomac du porc ou de la chèvre pourront être garni d'herbes encore présentes durant la période froide, de plantes à bulbes comme l'oignon ou de raisins secs selon les régions. Le sang est récupéré au moment de l'abattage, épuré puis agrémenté. Tous les ingrédients utilisés rappellent les derniers sursauts de vie animale ou végétale associés à la course décroissante de la lune et du soleil.

Seul le repas de Noël fêtera le retour de la lumière ou de la Nativité par le sacrifice du cabri, dont les abats revenus dans l'huile (*a curatella*,...) seront d'abord consommés. La consommation de l'animal est l'occasion de mesurer le temps, il est au cœur de la quête pour l'équilibre économique et spirituel, consommé avec réserve ou exubérance. Les rythmes de consommation alternant abondance et restriction, reprennent les attributs de l'échange, du don et du contre-don.

Comme le départ du Carnaval, la date d'ouverture de la chasse ou de l'abattage relève d'une interprétation souvent micro-régionale d'un espace-temps sacralisé que les directives européennes n'ont pu encore totalement supplanter.

Le Temps de l'oralité se construit autour de prévisions, d'interprétations de signes convergents, de quêtes sacralisées et s'oppose au décompte figé des jours, des mois comme des saisons. L'animal permet cette figuration d'un Temps en devenir : éternel parcours de l'homme en quête d'équilibre où la gestion simultanée du temps et de l'espace permet l'affirmation de son identité.

Ainsi l'interprétation d'*a Pace* (omoplate du mouton) ou d'*a Scapula* (omoplate de la chèvre) nous rappelle à quel point l'animal participe à la mesure du monde. De plus, une société repose sur la maîtrise du rapport à l'autre, l'animal est cette autre face à laquelle l'Homme se mesure<sup>91</sup>. C'est à travers cette chasse universelle et perpétuelle que se dessine le désir de permanence peut-être encore plus profond en période de mutations sociales. Les rituels reliant l'homme à l'animal permettent le nécessaire équilibrage sociétal canalisant l'instinct de rivalité ayant pu aboutir notamment à certaines formes d'anthropophagie<sup>92</sup>. La ritualisation ou le sacrifice animal sont les manifestations d'un principe communautaire qui fait de l'animal un médiateur indispensable.

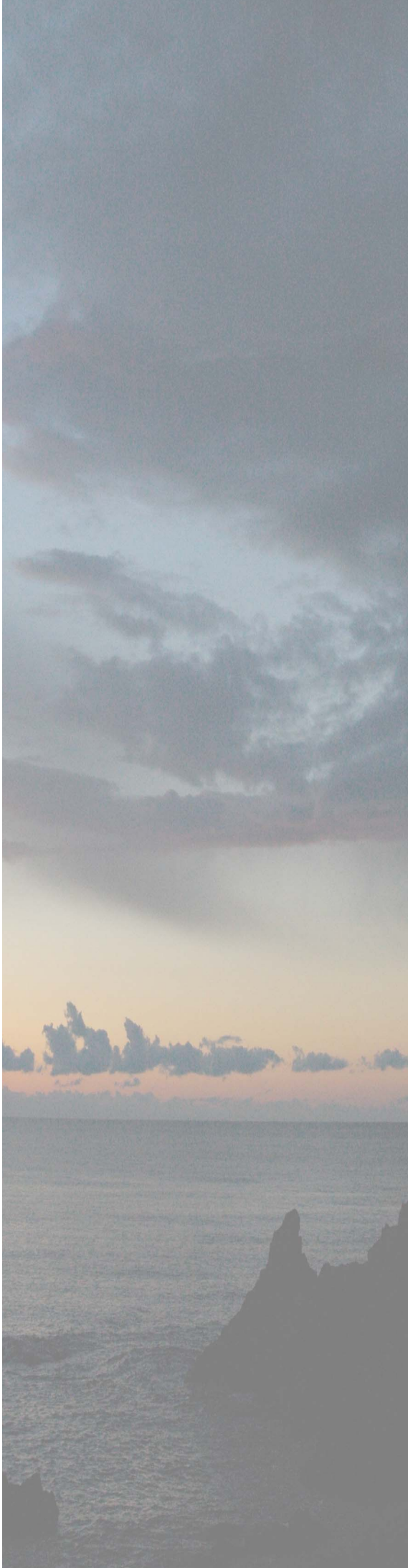
---

<sup>91</sup> « Si l'on admet plutôt que les limites d'un collectif sont coextensives à l'aire d'influence de tel ou tel schème de la pratique, alors sa détermination reposera avant tout sur la manière dont les humains y organisent leur expérience, notamment dans leurs relations aux non-humains. »

DESCOLA P. *Par-delà nature et culture*. Op. Cit. P 496.

<sup>92</sup> « *L'arechja tagliata è mastucata firmendu un simbulu di vindetta fatta, rumpitura di a trasmissione è d'un sensu pà quiddu culpevuli, hè dinù prova di a prisenza di l'aldilà ancu in 'ss'usu chivi. (...) Bisogna à signalà chì l'attu di mastuchera palesa chivi un canibalisimu sputicu, arradicatu in ogni modu ind'una sprissione corsa antica : Purtà carni in bocca (trascinà cataveri).* »

FOGACCI, T. « *Da a Testa à a Morra : u fà di a persona* » Segni. Palazzu Naziunale 1996.



## **Conclusion**

## L'avenir du passé...

J'ai cherché à montrer dans ce travail que la conception du temps provenait de la lecture de l'espace. Le rapport ambigu que l'homme n'a cessé de creuser entre l'espace et le temps tout au long de ses déplacements, réels ou symboliques, dévoile la marque du pouvoir économique laissée sur la société corse.

Cette recherche s'est proposée de reprendre les chemins enseignés par *l'éternel retour* de l'espace-temps insulaire. Un retour, complexe et dynamique, dû à la nature de l'île, corps primitif, comme la qualifie José GIL<sup>93</sup>, mais aussi à son histoire religieuse, politique et économique qui l'on marqué de façon singulière.

Les activités agricoles et pastorales ont laissé la place à une forme d'industrialisation, sans doute peu développée. Puis la Corse est passée à l'ère post-industrielle, pour reprendre un lexique par ailleurs peu approprié à la situation économique insulaire puisque des étapes ont été oubliées. En revanche, il est intéressant de souligner que la société traditionnelle est passée très rapidement, en fait en un siècle, d'un mode d'expression essentiellement oral à l'adoption des technologies de l'information et de l'internet. Pourquoi pas, comme une autre oralité ?

Puisque mon hypothèse de départ était bien d'exploiter le concept de polychronie à propos de la société corse, j'ai tenté de montrer, à travers les deux exemples choisis, comment une approche anthropologique d'un territoire laissait apparaître une sémiotique des éléments. La façon dont réalité physique et images mentales se confondent parfois, à certains moments précis et répétés, font de ce que j'ai nommé *u rigiru* et qu'il conviendrait de traduire en français par la métaphore du cycle ou de

---

<sup>93</sup> GIL, José. *La Corse entre la liberté et la terreur. Op. Cit.*



l'éternel retour, le point central du fonctionnement symbolique. Il traduit assez bien le sens que Edward T. HALL donne au concept de polychronie et à cette difficulté, typique de certaines sociétés, à anticiper et à planifier leur futur.

Le recours permanent à la lecture des signes, sur *a spalla*, l'omoplate du mouton ou dans la cendres, entre autres, témoigne sans doute de l'idée, très enracinée, qu'il convient de conjurer l'inévitable par l'infléchissement du sens du destin.

Ceci se constate dans la façon dont l'homme vit avec son territoire, le façonne à son image ou s'y adapte. Si l'exemple de l'Acquale se voulait en être une preuve, celui des E Cappelacce se propose de montrer que la répétition d'un phénomène naturel, en un lieu et temps précis, continue à se donner comme un moment, chaque année réactualisé, de ce que j'ai appelé une organisation spatio-temporelle dynamique. Au fond une manière pragmatique de vivre l'événement, c'est-à-dire un pas de plus vers la mort.

Ceci dit, l'entrée de la Corse contemporaine dans la consommation de plus en plus immaîtrisable, m'a conduite à mesurer l'impact du pouvoir politique et économique sur la communauté, voire sur l'individu. L'ouvrage de Marie-Françoise POIZAT-COSTA<sup>94</sup>, et certains points relevés par François LAPLANTINE dans la préface, m'ont paru conforter mes hypothèses, en particulier lorsqu'il déclare que « *la consommation médicale de l'« île de beauté » est en progression constante. C'est l'une des plus fortes de France.* »<sup>95</sup>

On s'aperçoit alors que le passage au médicament et à sa sur-consommation n'est pas neutre. Il renvoie peut-être à tout ce vieux fond anxieux de l'imaginaire de la faim et de la peur de la mort qui se transforme aujourd'hui en une sorte de slogan : consommer pour ne pas se laisser consumer.

---

<sup>94</sup> POIZAT-COSTA, Marie-Françoise. *Le corps en souffrance. Op.cit.*

<sup>95</sup> *Idem* p.11.

Les Corses affichent des stigmates plus qu'ils ne mettent leurs maux en mots. Ceci pourrait traduire finalement le mal être d'une société qui a perdu l'équilibre traditionnel, celui tiré d'une économie maîtrisée et articulée à partir du lieu où s'établit la société.

Il est intéressant de noter que la jeunesse, en quête de fortune, trouve un soulagement dans le rituel de l'Ochju. *A signatura di l'Ochju* demeure un usage très répandu dans la jeune génération qui semble par ce biais exorciser ses craintes face au temps à venir. Ce recours est donc bien souvent assimilé à une forme de catharsis qui mêle le rituel structuré par l'imaginaire collectif traditionnel aux produits pharmaceutiques ou à tant d'autres formes de drogues plus ou moins illicites. Ainsi, l'appréhension du passage se trouve être au cœur d'une gestion spatio-temporelle que les différents pouvoirs ont tenté de maîtriser tout au long de l'histoire. Il semble bien clair que la diffusion des drogues, comme celle des savoirs permettant de répondre à l'appréhension de la mort, se trouve aux principes mêmes des mouvements de colonisation. L'usage des drogues semble initier une phase de rupture avant d'amorcer celle de l'acculturation. Or si le recours aux médicaments est récurrent en Corse, il est souvent associé à une attitude de repli. La famille et les valeurs refuges qu'elle transmet semble tenter une alternative à la gestion de la mutation spatio-temporelle. Les propos d'Albert MEMMI relatif a portrait du colonisé semblent bien significatifs :

*(celui qui) « se rabat sur des positions de repli, c'est-à-dire sur les valeurs traditionnelles. Ainsi s'explique l'étonnante survivance de la famille colonisée : elle s'offre en véritable valeur-refuge. Elle sauve le colonisé du désespoir d'une totale défaite, mais se trouve, en échange, confirmée par ce constant apport d'un sang nouveau. ...mais c'est une triste victoire. La société colonisée n'aura pas bougé d'un demi-pas ; pour le jeune homme, c'est une catastrophe intérieure. Définitivement,*

*il restera agglutiné à cette famille, qui lui offre chaleur et tendresse  
mais qui le couve, l'absorbe et le castre. »<sup>96</sup>*

Il faut rappeler le parcours des générations plus âgées, celle des actuels grands parents de la jeune génération, certains peuvent témoigner encore du déclin de l'agropastoralisme. Les mutations socio-économiques les ont conduits à être militaires ou pensionnés, dans le cas où ils ont pu échapper à la mort. La guerre s'est imposée telle une nécessité économique bien plus symbolique qu'il n'y paraît. La Grande Guerre a pris les traits d'un véritable sacrifice communautaire de la part des Corses. Un sacrifice consacré sur l'autel d'une patrie, symbole de protection nouvelle à acquérir<sup>97</sup>. C'est encore dans cet esprit que l'on reconnaîtra le pouvoir des élus, intermédiaires privilégiés de l'Etat. Le rôle alors tenu par le *Sgiò Curà*, le Père, a été supplanté par celui du *Sgiò Duttò*, Médecin ou de l'avocat, tous représentatifs des instances organisationnelles de l'espace-temps. Ainsi nous rappellerons les propos de F. LAPLANTINE concernant l'ouvrage de M. F POIZAT-COSTA :

*« Il s'agit cette fois de tisser les liens entre une anthropologie de la maladie et une anthropologie politique. Or, en Corse, une grande partie des hommes politiques sont par ailleurs des médecins... L'homme du politique est aussi l'homme du médical. C'est lui qui soigne, protège, fait office de relais de l'Etat dont on est si loin. »<sup>98</sup>*

L'appréhension du temps, de l'angoisse face à l'inconnu, la gestion des mutations sont autant de manifestation des abords de la Mort. C'est par l'étude du lieu consacré à la mort que nous retrouverons les ramifications d'une organisation polychrone assaillie par une conception de la mort coupée du lieu vécu. Les différentes formes de sépultures sont bien pensées dans un contexte économique précis, et dépendent

---

<sup>96</sup> MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*. Paris : Gallimard/Folio pour l'édition de 1985, pp.117-118.

<sup>97</sup> BIANCARELLI, M. 1914-1918 in Corsica : A guerra com'è mezu d'integrazione. *A pian d'Avretu nu.16/17, 1994*. P. 14.

<sup>98</sup> POIZAT-COSTA, Marie-Françoise. Op. Cit. P. 12

donc de la valeur accordée aux denrées, à l'évolution des matières. C'est ainsi qu'il nous semble intéressant de constater une tendance grandissante en Corse pour l'incinération des corps. Alors que les directives relatives à l'aménagement du territoire alertent les chefs communaux quant aux périls de pollution des nappes phréatiques, la disposition des cimetières s'est de manière traditionnelle opérée au fil des rivières bordant les villages.

Ces mêmes cimetières sont à saturation et le lieu des sépultures demeure au cœur d'une question délicate à aborder en termes politiques. C'est sous couvert de santé publique que l'abord de la mort se gère actuellement. Dans la même idée, la polémique soulevée par l'incinération des déchets mérite d'être abordée. La gestion des restes, tout comme les techniques de conservation des denrées permet de souligner une mutation profonde de l'appréhension de l'espace-temps. Le choix d'implanter un incinérateur ou unité de valorisation des déchets aux alentours de Ponte Leccia, au carrefour des zones rurales de Haute-Corse, se fait l'écho d'une politique qui conduit les insulaires vers le littoral, vers un territoire essentiellement exploité par le tourisme ou le secteur tertiaire.

L'utilisation des feux solsticiaux au cœur des rituels de passage semble réinvestie par l'incinération des corps et des marchandises. Marque d'un nouvel ordre articulé autour de lieux et d'espaces qui renverse ou contourne les points les plus symboliques de montagne ou de moyenne montagne exploitées autrefois par l'agriculture et le pastoralisme. Ce dernier passage reprend certainement les vertus purificatrices du feu et exprime peut-être également, par une forme ostentatoire, le désir de se libérer d'un temps et d'un lieu de souffrance, bouleversés par un ordre ne permettant plus à la société Corse traditionnelle de se retrouver. Cette aspiration nouvelle s'exprime bien à travers les propos de D. SHAYEGAN :

*« Cette « migration de l'esprit » qui abandonne son lieu métaphysique pour aborder une autre terre, à savoir l'histoire et l'aliénation due au*

*progrès des rapports économiques et sociaux, est précisément ce qui sépare l'Occident des autres civilisations de la planète. Disons simplement que la distance parcourue par ce déménagement de l'esprit est un retournement, une inversion de toutes les catégories et finalement un changement de constellations comme si l'on passait d'une planète à une autre. Entre les deux se situe la vacance des civilisations restant en dehors de ce mouvement. Dans ce déplacement s'insèrent, d'autre part, toutes les failles, toutes les fractures, toutes les cassures qui déchirent notre monde contemporain, suscitant des séismes sociaux, des bouleversements dans les relations internationales et départageant le monde en zones sur-développées, sous-développées et les deux à la fois. »<sup>99</sup>*

La polychronie traditionnelle semble bien malmenée par les assauts d'une globalisation économique et notamment par la gestion des restes. En effet nous assistons à une délocalisation de la mort après avoir pu observer dans les techniques de conservation des denrées un refus de voir évoluer les matières.

C'est en revenant au processus de consommation des marchandises que l'on retrouve les marquages monochrones définis par HALL. Les règles contemporaines de la consommation énoncent le temps de la consommation comme unique temps reconnu. Les denrées ne peuvent plus être valorisées de la même manière après avoir été utilisées. La maturation prend l'allure d'une dénaturation. La société de consommation dévalorise considérablement les effets du temps. Elle semble d'ailleurs fondée sur une dynamique de consommation excessive. Seule réponse proposée à la gestion du temps : consommer pour ne pas se sentir consumé, tel est le principe défini par une société qui consomme plus qu'elle ne produit. Or les effets du temps sur la société Corse traditionnelle permettent *Pace è Salute*, soit le meilleur des présages pour l'avenir de l'ensemble de la communauté. L'abord de l'espace-

---

<sup>99</sup> SHAYEGAN, Daryush. *Le regard mutilé. Pays traditionnels face à la modernité*. Paris : éditions de l'Aube, 1996 pour la 3<sup>ème</sup> édition.

temps est bien source de conflits, des conflits internes, intergénérationnels, qui annoncent une profonde reconstruction de la société Corse.

La Corse se trouve aux abords d'un monde reconditionné par l'économie nouvelle. Les derniers siècles ont été marqués par l'ordre mesuré à partir d'une terre dite *Ferma*, puis par un pays situé de l'autre côté de la mer, et enfin par un espace globalisé et médiaté. La Corse semble ne plus savoir quelle direction prendre, l'ordre socio-politique actuel bouleversant les fondements de l'espace-temps et par là-même la mesure de la mort et ses appréhensions. Le temps, la mort doivent se mesurer avec raison, la raison définie par une économie extensive étirée à l'extrême sur un espace uniforme, virtuel. L'oscillation se fait autour d'une polychronie où l'imaginaire collectif exprime les formes variées du rapport à la proximité et la monochronie impose le cadre des échanges économiques élargis, virtuels standardisés.

Les Corses devront se retrouver dans une configuration nouvelle où les limites spatio-temporelles se multiplient et superposent les structurations d'un maillage territorial complexe dans lequel s'élabore la circulation d'une population. Un parcours conduit puis éconduit vers une sacralisation de l'espace-temps en cours de reconstruction.

Ce travail de thèse tente de répondre aux interrogations suscitées par le franchissement d'une étape encore difficilement mesurable par la société corse. Une étape vécue par une culture située aux confluents d'échanges et d'intérêts qui la dépassent totalement. Les propos de G. DEBORS peuvent peut-être aider à poser le problème de manière sereine, en recentrant le débat autour de l'espace-temps essentiel à réinvestir :

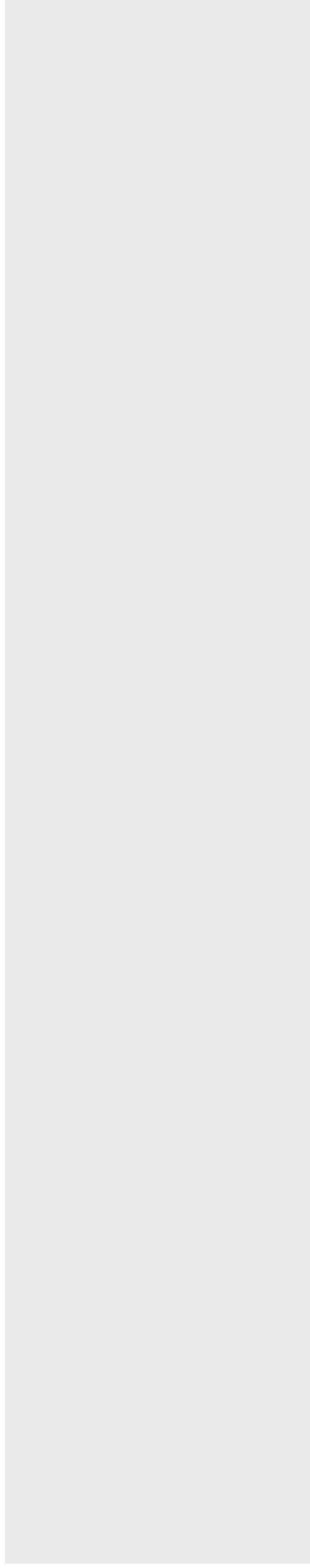
*« S'émanciper des bases matérielles de la vérité inversée, voilà en quoi consiste l'auto-émancipation de notre époque. Cette « mission historique d'instaurer la vérité dans le monde », ni l'individu isolé,*

*ni la foule atomisée soumise aux manipulations ne peuvent l'accomplir, mais encore et toujours la classe qui est capable d'être la dissolution de toutes les classes en ramenant tout le pouvoir à la forme désaliénante de la démocratie réalisée, le Conseil dans lequel la théorie pratique se contrôle elle-même et voit son action. Là seulement où les individus sont « directement liés à l'histoire universelle » ; là seulement où le dialogue s'est armé pour faire vaincre ses propres conditions. »<sup>100</sup>*

---

<sup>100</sup> DEBORS, Guy. Op. Cit. P. 221

## **BIBLIOGRAPHIE**





## A

- ADOLFINI-BIANCONI, C. *L'ochju. Origine et sens des pratiques symboliques corses*. Bastia:Ed.Dumane, 2006.
- AGOSTINI, J. *Coutumes, traditions, superstitions de la Corse. Village d'Arbellara*. Revue des traditions populaires, 1897.
- ALAOUI, N.EL. *Le soleil, la lune et la fiancée végétale*, Essai d'Anthropologie des rituels des Idaw Martini du Haut Atlas du Maroc. Edisud, 2001.
- ALBERTINI, F. *Il corso in tasca, dizziunariu cumparativu corsu italianu francese*. Bastia: Edes/Ed. Dumane. 2004.
- ALBERTINI, F. Discours, droit corse et mythe de souveraineté ; l'exemple de U Furcatu. *Heteroglossia*, N°5, Ancona, Nuove Ricerche, 1994 pp129 à 140.
- ALBERTINI, F. *Approche d'une économie communicative: l'exemple de la Corse*. HDR, Université de Corse, 2004.
- ALBERTINI, F. (sous dir. De) *Communication interculturelle et diversité en Méditerranée*. Bastia : Ed. Dumane, 2006.
- ALLEAU, R. *La science des symboles*. Paris : Payot, 1982.
- AMSELLE, J.L. *Logiques métisses*. Paris : Payot, 1999.
- AMSELLE, J.L. *Branchements : Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris :Flammarion, 2001, 265 p.
- ANATI, E. *La religion des origines*. Paris : Hachette Poche, 2006, 178 p.
- ANATI, E. *Les racines de la culture*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 1997.
- ANATI, E. *Traité d'anthropologie du sacré*. Paris : Desclee, 1992.
- ANGIONI, G. *I pascoli erranti. Antropologia del pastore in Sardegna*. Napoli : Liguori, 1989.
- Anthropologie de la maladie*, LAPLANTINE, F. et THOMAS, L.V. Paris : Payot, 1998, 420 p.
- L'Anthropologie en danger : l'engagement sur le terrain*, (sous la direction de Michel AGIER), préf. de M. AUGE. Paris : Jean-Michel Place, 1997, 124 p.
- APPADURAI, A. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot, 2005 pour la traduction française en édition de poche.
- APPADURAI, A. *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*. Paris : Payot, 2007 pour la traduction française.

- ARIES, P. *L'homme devant la mort*. Paris : Le Seuil, 1977.
- ARENDT, H. *La crise de la culture*. Paris : Gallimard, 1972, pour la traduction française.
- ARMANGUE I HERRERO, J. *L'acqua nella tradizione popolare sarda*, 2002, 167 p.
- ATZORI, M. et SATTA, M.M. *Credenze e riti magici in Sardegna. Dalla religione alla magia*. Sassari : Chiarella, 1980, 230 p.
- ATZORI, M. et VODRET, A. *Olio Sacro e profano, Tradizione olearie in Sardegna e Corsica*. Sassari : EDES, 1995.
- ATZORI, M. *Vino di-vino. Vignaioli e vini di Sardegna*. Sassari : EDES, 1995.
- ATZORI, M. *Tradizioni popolari della Sardegna - Identità e beni culturali*. Sassari : EDES, 1997, 456 p.
- ATZORI, M. *Settimana Santa in Sardegna e Corsica*. Sassari: EDES, 2004, 217 p.
- ATZORI, M. et PAULIS, G. *Antologia delle Tradizioni popolari in Sardegna*. Sassari: EDES, 2006, 3 vol., 1404 p.
- AUGE, M. "D'un rite à l'autre", in *Terrain* n° 8, *Rituels contemporains*, 1987.
- AUGE, M. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Aubier, Champs, Flammarion.1994.

## B

- BACHELARD, G. *L'eau et les rêves*. Paris : J.Corti, 1942.
- BACHELARD, G. *La poétique de l'espace*. Paris : P.U.F pour l'édition 1984.
- BALANDIER, G. *Anthropologiques*. Paris : PUF, 1974.
- BALANDIER, G. *Le désordre, éloge du mouvement/* Paris : Fayard, 1988.
- BALANDIER, G. *Le dédale. Pour en finir avec le 20<sup>ème</sup> siècle*. Paris : Fayard, 1994.
- BARTHES, R. *Mythologies*. Paris : Poche Le Seuil, 1970, 233 p.
- BARTHES, R. *L'empire des signes*. Paris : Le Seuil, 2005, 153 p.
- BARTHES, R. *L'aventure sémiologique*. Paris : Le Seuil, 1991, 360 p.
- BATESON, G. *Esprit et nature*, (trad. française). Paris : Le Seuil, 1984.
- BAUDRILLARD, J. *Cool memories 1980-1990*. Paris: Galilée, 1990.
- BONARDEL, F. *Philosopher par le feu*. Paris : Le Seuil, 1998, 471 p.

- BONARDEL, F. *L'irrationnel*. Paris : PUF, 2<sup>e</sup> éd. 2005, 127 p.
- BONARDEL, F. et GENIN, *La dimension tragique du sacrifice*. Paris : L'Harmattan, 2006, 172 p.
- BONNET, J. *La terre des femmes et ses Magies*. Les Hommes et l'Histoire. Paris : R. Laffont, 1988.
- BONNET-CARBONELL, J. (ss.dir.) *Inventions européennes du temps*. Temps des mythes, temps de l'histoire. Paris : L'Harmattan, 2004.
- BOTTIGLIONI, G. *Atlante Linguistico Etnografico Italiano della Corsica*. 10 volumes. Pisa, 1935-1942.
- BOURDIEU, Pierre. *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. Paris : Minuit, 1965.
- BOURDIEU, P. Les rites comme actes d'institution in *Actes du colloque de Neuchâtel*, 1981. Lausanne : L'Age d'homme, 1986.
- BOURDIEU, P. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris : Fayard, 1982
- BOURDIEU, P. Genèse et structure du champ religieux. In *Revue Française de Sociologie*. XII, 3, 1971.
- BOURDIEU, P. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Fayard, Coll. Point-Essais, 2001.
- BRADBURY, R.E et coll., *Essais d'Anthropologie religieuse*. Paris : Gallimard, 1972.
- BRAUDEL, F. *La Méditerranée. Espace et Histoire*. Paris : Flammarion Champs, 1985.
- BRAUDEL, F. *La Méditerranée et le monde méditerranéen*. Paris : Colin, Tomes I et II (réed.1982).
- BRAVO, G.L. *Feste, masche, contadini, racconto storico-etnografico sul basso Piemonte*, Carocci ed., 2005, 192 p.
- BRAVO, G.L. et TUCCI, R. *I beni culturali demoetnoantropologici*. Roma : Carocci, 2006.
- BRIL, J. *A cordes et à cris. Origines et symbolisme des instruments de musique*. Paris, Clancier/Guenaud, Bibliothèque des signes, 1980.
- BUTTITTA, A. ; PERRICONE, R. *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*. Palermo : Folkstudio, 2000
- BUTTITTA, A. *Il mosaico delle feste. I riti di Pasqua nella provincia di Palermo*. Palermo: Flaccovio editore, 2003.

## C

- CAILLOIS, R. *Le mythe et l'homme*. Paris : Gallimard, 1938.
- CAILLOIS, R. *Approches de l'imaginaire*. Paris : Gallimard, 1977.
- CAILLOIS, R. *L'homme et le sacré*. Paris : Gallimard, Idées, 1983, 248 p.
- CAISSON, M. « Les morts et les limites » in *Pieve e Paesi*, C.N.R.S., Paris, 1978, p.159-168.
- CAISSON, M. « La science du mauvais oeil (malocchio) ». Structuration du sujet dans la « pensée folklorique » in *Terrain Le regard*, mars 1998, pp. 35-48
- CAISSON, M. Une matière à philologie : e fagjole in *Terrain n°22 « Les émotions »*, mars 1994, pp. 135-144.
- CAISSON, M. *Le génie de la Sibylle*. Albiana, 2002.
- CAISSON, M., LENCLUD, G. (Préfacier), *Mots et mythes. Essais sur le sens des traditions corses*, Ed. Piazzola, 2004, 175 p.
- CALVET, L.J. *La tradition orale*. Paris : PUF, Que-sais-je ? 1984.
- CALVET, L.J. *La guerre des langues et les politiques linguistiques*. Paris: Hachette, 1987 (réed.1999).
- CAMPORESI, P. *L'officine des sens. Une anthropologie baroque*. Paris : Hachette, 1989 pour l'édition française.
- CAMPS, G. *Préhistoire d'une île*. Paris, Errances, 1988, 284 p.
- CARRINGTON, D. *Mazzeri, finzioni, signadori, aspects magico-religieux de la culture corse*. Ajaccio, Piazzola, 1998, 206 p.
- CASANOVA, P. *Appellamanu. Ghjochi nustrali e usanze festie*. Nice, CEF, 1982.
- CASANOVA, P. *Usanze corse : e fune*, ADECEC Cervioni.
- CASANOVA, P. *U contu di Salomone*. ADECEC Cervioni, 1992, 56 p.
- CASTA, F. *Le diocèse d' Ajaccio*. Paris, Beauchesne, 1974.
- CERTEAU, M. (de). *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard, 1975.
- CERTEAU, M. (de). *Manières de dire, manières de faire*.
- CHEVALIER, J. ; GHEERBRANDT, A. *Dictionnaire des symboles*. Paris : Laffont/Jupiter, 1969, réed.1982.
- CLAVAL, Paul. *Géographie culturelle : une nouvelle approche des sociétés et des milieux*. Paris : Armand Colin, 2003.

COHEN, Daniel. *La société post-industrielle*. Académie des sciences morales et politiques, 23/10/2006.

CONORD, Sylvaine. *Fonctions et usages de la photographie en anthropologie*. Thèse de Doctorat en sociologie. Paris X Nanterre, 2001.

CORSICA : TARRA SACRA. P.U.L.A N°5. Dir. Par SALINI, D. Equipe Anthropologie des Sociétés et Sciences des Langages, Palazzu Naziunale, Università di Corsica, 1994, 146 p.

CULIOLI. *Dictionnaire français-corse/corse-français*. Ed.DLC, 1997.

## D

D'ANGELIS, G. ; GIORGI, D. *Guide de la Corse mystérieuse*, Tchou, 1968, 416 p.

DEBORS, Guy. *La société du spectacle*. Paris : Gallimard Folio, 2<sup>ème</sup> édition, 1992.

DE LANFRANCHI, F. *Le secret des mégalithes*. Ajaccio : Albiana, 2000.

DE MARTINO, E. *Magia e civiltà*. Milano : Garzanti, 1962.

DEPECKER, Loïc. *La terminologie: nature et enjeux*. *Langages*, n°157, 2005.

DEPECKER, L., *L'invention de la langue, le choix des mots nouveaux*, Larousse/Armand Colin, Paris, 2001.

DESCOLA, P. *Par-delà la nature et la culture*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 2005.

DESIDERI, L. ; TIEVANT, C. *Almanach de la mémoire et des coutumes : Corse*. Paris, Albin Michel, 1986.

DETIENNE, M. *Dionysos à ciel ouvert, Textes du XX<sup>ème</sup> siècle*. Paris, Hachette, rééd. 1991.

DETIENNE, M. *L'invention de la mythologie*. Paris, Gallimard, 1981.

DETIENNE, M. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Presse Pocket, Agora, 1995.

DETIENNE, M. *Comparer l'incomparable*. Paris : Le Seuil, 2000.

DETIENNE, M. *Les Grecs et nous*. Paris : Perrin, 2005.

DETIENNE, M. *Les Jardins d'Adonis*. Paris : Gallimard, 2007 pour la dernière édition.

DETIENNE, M. ; VERNANT, J-P. *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*. Paris, Champs, Flammarion, rééd. 2002.

DETIENNE, M. ; VERNANT, J-P. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Gallimard, rééd. 1990, 336 p.

*Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous la direction de Pierre BONTE et Michel IZARD, Paris, PUF, réed. 2004

*Dictionnaire des Mythologies*, dir. par BONNEFOY, Y. Paris, Flammarion, 1981, 2 tomes, Tome 1 : 618 p., Tome 2 : 585 p.

*DIZZIUNARIU Corsu-Francese*, Albiana, Livia, 1985, 4 tomes, 1799 p.

DUMEZIL, G. Temps et Mythes. In *Temps libre*. Printemps 1985 n°12, pp. 5-17.

DURAND, G. *L'imagination symbolique*. Paris, PUF, 1964, 128 p.

DURAND, G. *Sciences de l'Homme et Tradition*. Paris, Berg International, L'île verte, 1979, 239 p.

DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Dunod, 1992.

DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912]. Paris, PUF, réed. 1979 /1994.

## E

ECO, U. *Sémiotique et philosophie du langage*. PUF, 1993, 285 p.

ECO, U. *La structure absente : introduction à la recherche sémiotique*. Mercure de France, 1988, 447 p.

ELIADE, M. *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1956.

ELIADE, M. *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Paris, Payot, 3 vol.

ELIADE, M. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris, Gallimard, 1949 réed. 1985, 187 p.

ELIADE, M. *Forgerons et alchimistes*. Paris, Flammarion, 1977 réed. 1990, 188 p.

*ENCYCLOPAEDIA CORSICAE*, 7 volumes, Ed. Dumane, 2004.

ETTORI, F. Introduction à l'étude du vocero in *Pieve è paesi*, CNRS, Paris, 1978, p.247-267

ETTORI, F. *Anthologie des expressions corses*, Rivages, Marseille, 1984.

EVECHE D'AJACCIO, *Réflexions éthiques sur la société corse. Actes du colloque de Corte, 23 mars 1996*. Ajaccio, Piazzola, 1996, 185 p.

## F

FABRE, D. *Le Carnaval ou la fête à l'envers*, Gallimard, 1992.

- FADDA, A. *Isole allo specchio, Sardegna e Corsica tra identità, tradizione e innovazione*. Roma, Carocci editore, 2002.
- FALCUCCI, F.D. *Vocabolario dei dialetti, geografia e costumi della Corsica*. Cagliari, Società Storica Sarda, 1915, 476 p.
- FAVRET-SAADA, J. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard, (réed.1992), 427 p.
- FEE, A.-L. *Voceri, chants populaires de la Corse*. Paris, 1850, (réed. librairie Benelli, 1985), 276 p.
- FERRACCI, *Les noms de lieux corses*. Ajaccio, 1936.
- FILIPPINI, A.F. *Vocabulariu : Corsu-Italianu-Francese*. Bastia, Anima Corsa, 1999.
- FLORI, F. *Filà è tessè*, Collection «Mémoires et documents d'études corses » n°2.
- FOGACCI, T. *U ritu di a morti in Corsica*. Doctorat N.R., Université de Corse, Corti, 1993.
- FOGACCI, T. Morts, bestiaire et transformation : une écriture dans l'espace insulaire. In *Heteroglossia* 1994, N°5, pp. 141-151, Ancona, Nuove Ricerche.
- FOGACCI, T. *Approche anthropologique d'un territoire symbolique : l'espace corse*. HDR en Langue et culture régionales, Université de Corse, 2006, 2 tomes.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris, NRF, Gallimard, 1966.
- FRAZER J.G. *Le rameau d'or*. 4 tomes. Paris, Laffont, Bouquins, réed.1983.
- FRONT REGIONALISTE CORSE, *Main basse sur une île*. Paris, Le Gardenet, J.Martineau, 1971.
- FUSINA, J. *L'enseignement du corse, Histoire, développements, Perspectives*. Ajaccio, Squadra di u Finusellu, 1994, 317 p.

## G

- GALLETTI, J.A. *Histoire illustrée de la Corse*, Editions Jeanne Laffitte, Paris, 1863 (réed.)
- GERONIMI, D. Perception et organisation de l'espace dans le village corse. In *Etudes Corses* n° 20/21, 1983, p.153-201. Repris dans *Encyclopaedia Corsicae*, volume Anthropologie, 2004.
- GIACOMO-MARCELLESI, M. *Contra Salvatica*, Aix, Edisud, 1989, 212 p.
- GAIGNEBET, C. *Le Carnaval*, Paris, Payot, 1974.
- GALLINI, C. *La danse de l'Argia. Fête et guérison en Sardaigne*, Verdier, 1988
- GEERTZ, C. *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris : PUF, 1986.
- GIL, J. *La Corse entre la liberté et la terreur, Etude sur la dynamique des systèmes politiques corses*. Paris : éd. de La Différence, 1984.

- GINZBURG, C. *Les batailles nocturnes*. : Paris, Flammarion, réed. 1984. 270 p.
- GINZBURG, C. *I Benedanti, Stregoneria e culti agrarii*. Torino: Einaudi, 1966.
- GINZBURG, C. *Il formaggio e i vermi – Il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino, 1976.
- GINZBURG, C. *Le sabbat des sorcières*. Paris : NRF, 1992 pour la traduction française.
- GIRARD, R. *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, 456 p.
- GODELIER, M. *La production du social*, Fayard, 1999.
- GOODY, J. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Traduction et présentation de J. Bazin et A. Bensa, Paris, Ed. de Minuit, 1979, 272 p.
- GOODY, J. *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994, 328 p.
- GOFFMAN, E. *Les rites d'interaction*, Ed. de Minuit, Paris, 1974.
- GRAVES, R. *Les mythes grecs*. Fayard, réed. 1989, tomes I et II.
- GRAVES, R. *Les mythes celtes*. Ed. du Rocher, Normandie, réed. 1991.
- GRAZIANI, A.M. *Vistighe corse*, Piazzola, 2004, 500 p.
- GRAZIANI, A.M., GAUTHIER A., PACCOSI, J-F. *Sel et salines en Corse*. Piazzola, 2000.
- GREIMAS, A.J. *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Le Seuil, 1970.
- GRIMAL, P. *Mythologies des montagnes des forêts et des îles*. Paris, 1963.
- GUENON, R. *Symboles de la science sacrée*. Paris : Gallimard, réed.1992, 437 p.
- GUILAINE J. *La mer partagée. La Méditerranée avant l'écriture 7000-2000 avant Jésus-Christ*. Paris : Hachette 2005 pour la dernière édition.

## H

- HALL, E. T. *Au-delà de la culture*. Paris, Le Seuil, 1979, Point, Essais.
- HALL, E. T. *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*. Paris, Le Seuil, 1984, Point, Essais.
- HALL, E. T. *Le langage silencieux*. Paris, Le Seuil, 1984, Point, Essais.
- HALL, E. T. *La dimension cachée*. Paris, Le Seuil, réed. 1978, 1984, 254 p.
- Histoire de la Corse*. Privat, 1986 pour la 2<sup>ème</sup> édition, p.73.



## I

*Iles et mémoires, Actes du colloque, 27-29 septembre 1996*, sous la direction de D.Salini et F.Albertini, Université de Corse, 1998, 230 p.

*Iles de mémoires, Corsica e Sardegna*, collectif, sous la direction de F. Albertini et M. Atzori, Programma Interreg III, Editrice Democratica Sarda, éditions Dumane, 2004, 383 p.

*Internationale de l'imaginaire, n° 15 : Les spectacles des autres. Vol. 2. Questions d'ethnoscénologie*, Babel / Actes sud, 2001, 242 p.

ISTRIA, D. *Pouvoirs et fortifications dans le nord de la Corse, XIe-XIVe siècle*. Ajaccio : Piazzola, 2005.

IZARD, M. et SMITH, P. *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie religieuse*. Gallimard, Paris, 1979, 346 p.

## J

JAKOBSON, R. *Essais de linguistique générale*, Paris, éd. de Minuit, 1963.

JEHASSE, O. *Corsica Classica*, La Marge, 2003 pour la réédition.

## L

LACARRIERE, J. *Les Gnostiques*. Paris : Gallimard/Idées, 1973.

LACARRIERE, J. *En cheminant avec Hérodote*. Paris, Seghers, 1981.

LAADE, W. *Das Korsische Volkslied*. Ethnographie und Geschichte, Gattungen und Stil.

LAI, F. *Il mutamento culturale. Strutture e pratiche sociali nell'antropologia contemporanea*, Cuec, Cagliari, 1996.

*La chasse en Corse*, collectif, sous la dir. de Paul Simonpoli, Ajaccio, PNRG, 1995.

*La griffe des légendes : Corse, mythes et lieux*. Collectif, Cahier d'Anthropologie n°5, Musée de la Corse, Ajaccio, 1997.

*La mort en Corse et dans les sociétés méditerranéenne*, Collectif, *Etudes Corses*, n°12/13, 1979.

*La mort et l'immortalité*. Encyclopédie des savoirs et des croyances. Sous dir. F.LENOIR, J-PH. DE TONNAC. Paris : Bayard, 2004.

LANTIERI, F. *La représentation du corps à travers les maladies et les pratiques médico-magiques en Corse à l'époque contemporaine*. DEA d'Etudes Corses, 1984, P.N. Corti.

LANTIERI, F. *Le corps entre la sorcellerie et la folie. Les procès d'Inquisition de Corse*. [1572-1678]. Doctorat de 3<sup>ème</sup> cycle, Université de Corse, 1987.

LAPLANTINE, F. *Je, nous et les autres, être humain au-delà des apparences*. Ed. Le Pommier, 1999, 153 p.

LAPLANTINE, F. *Anthropologie*. Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2001

*Le mythe et le mythique*, Colloque de Cerisy, Paris, Albin Michel, Cahiers de l'Hermétisme, 1987.

*Le fait religieux en Méditerranée. Actes du 128<sup>ème</sup> congrès du CTHS (Bastia, 2003). Etudes corses*. Albiana/ACSH, n°62, 2006.

LEIRIS, M. *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Denoël / Gonthier, 1969

LENCLUD, G. « La tradition n'est plus ce qu'elle était ». In *Terrain* n° 9, 1987.

LENCLUD, G. FABRE, D. ALTHABE, G. (sous la dir.) *Vers une ethnologie du présent*, Maison des Sciences de l'Homme, Cahier d'Ethnologie de la France n°7, 1992, 260 p.

*Le procès d'un peuple*. Ed. A Riscossa, 1980.

LEROI-GOURHAN, A. *Les religions de la préhistoire*, Quadrige, PUF, Paris, 1964 rééd.1990.

LEROI-GOURHAN, A. *Le geste et la parole : I. Technique et langage. II. La mémoire et les rythmes*. Paris, Albin Michel, rééd. 1985.

LEROI-GOURHAN, A. *Au fil du temps. Ethnologie et préhistoire*, Paris, Fayard, 1983.

LEVI-STRAUSS, C. *Mythologiques, I. Le cru et le cuit*. Paris, Plon, 1964 rééd. 1985, 401 p.

LEVI-STRAUSS, C. *Mythologiques, III. L'origine des manières de table*. Paris, Plon, 1968.

*L'île Laboratoire*, (sous dir. A. Meistersheim). *Actes du colloque*. 17-21 juin 1997, Université de Corse, Ajaccio, Piazzola, 1999, 459 p.

LOI, S. *Inquisizione, magia e stregoneria in Sardegna*, 2003, 320 p., cd-rom.

## M

MAIELLO, F. *Histoire du calendrier. De la liturgie à l'agenda*. Paris, Le Seuil, 1996.

MALINOWSKI, B. *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris, Gallimard, 1922/1963

MARCAGGI J.B. *Les chants de la mort et de la vendetta de la Corse*. Perrin, Paris, 1898.

MARCAGGI, J.-B. *Lamenti, Voceri, Chansons populaires de l'île de Corse*. Ajaccio, 1926.

MARINVAL, Ph. *L'alimentation végétale en France*. Ed. CNRS, 1998.

MATHIEU-CASTELLANI, G. *La représentation de la Corse dans les textes antiques*, Piazzola, 2004.

MEMMI, A. *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*. Paris : Gallimard/Folio pour le 2<sup>ème</sup> édition 1985.

*Mémorial des Corses*. Dir. par POMPONI, F. 6 Tomes, Ajaccio, 1982.

*Mémorial des Corses*. Tome 7, Albiana,

*Mesure de l'île. Le Plan Terrier de la Corse [1770-1795]*. Musée d'Anthropologie de la Corse, 1997.

MOLES, A. ; ROHMER, E. *Labyrinthes du vécu. L'espace : matière d'actions*. Paris, Librairie des Méridiens, 1982, Coll. Sociologies au quotidien.

MORACCHINI-MAZEL, G. *Corsica Sacra*, volume I (IV e- X e siècles) a Stamperia, 2004.

MORIN, E. *Le paradigme perdu : la nature humaine*. Paris, Le Seuil, 1973.

MULTEDO, R. *Le « mazzérisme » et le folklore magique de la Corse*, ADECEC Cervioni, 1975, 108 p.

MULTEDO, R. *Eau profane, eaux sacrées*. Catalogue du Musée des arts et traditions populaires de Moyenne provence. Ed. du Laboratoire d'ethnologie de la faculté de Nice, 1992.

MULTEDO, R. *Le mazzérisme. Un chamanisme corse*, Paris, L'Originel, 1994, 191 p.

MULTEDO, R. *Le nouveau folklore magique de la Corse*, Sammarcelli, Biguglia, 1998.

MUCHEMBLED, R. *Une histoire du Diable (12<sup>ème</sup>-20<sup>ème</sup> siècles)*. Paris : Seuil, 2000.

## N

NICOLI, M-J. *I sanguini di San Gavinu. Savoirs culinaires et pratiques alimentaires en Corse*. P.U.L.A. n°2, Université de Corse, 1990.

## O

ORSINI, S. *Pruverbii è altri detti*. Ajaccio, Albiana, 2003.

ORSONI, J. *Les châtaigniers de Tartavellu*. Albiana, 2003.

ORSONI-BUISSSET, F. *U basgialiscu, étude de la légende du Saltu à Rinaldu sur le territoire de Veru*. DEA d'Etudes Corses, 1984, P.N., Corti.

ORTOLI, F. *Les voceri de l'île de Corse*, Leroux, Paris, 1887.

OTTAVI, A. *Des corses à part entière*. Paris, Editions du Seuil, 1979.

## P

PAULIS, G. Il corvo, la pietra magica e il crisantemo santo. *Quaterni di semantica* / 90, Bologna, 1990.

PAULIS, G.(et ATZORI, M.) *Antologia delle tradizioni popolari in Sardegna*, EDES, 2006, 1404 p.

PERGOLA, Ph. ; ISTRIA, D. *Corsica Christiana*. Catalogue de l'exposition 2000 ans de Christianisme en Corse, Musée d'Anthropologie de la Corse, 2001.

PILLARD, G-E. Gargantua au Puy-en-Velay. *Bulletin de la société de mythologie française*, n°172

PILLARD, G-E. *Le vrai Gargantua, Mythologie d'un géant*. Imago, 1987.

POLI, M.-E. *Les confréries : le rituel de la Granitula*. DEA de Langue et Culture Corses, Université de Corse, 1990.

*Porchi è cignali, saveurs et mystères des suidés*, Albiana, Musée de la Corse, 2004, 300 p.

## R

RAVIS-GIORDANI, G. *Bergers corses. Les communautés villageoises du Niolu*. Albiana, 2004 pour la réédition.

RAVIS-GIORDANI, G. (sous la dir. de), *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe méditerranéenne*. Paris : Ed. du CNRS, 1987.

RENFREW, C. *Les origines de l'Europe*. Paris : Flammarion/Nouvelle Bibliothèque scientifique, 1983 pour l'édition française.

RENFREW, C. *L'énigme Indo-Européenne*. Paris : Flammarion/Nouvelle bibliothèque scientifique, 1985 pour l'édition française.

ROCCA, P. *Les Corses devant l'anthropologie*. Paris : Librairie J.Gamber, 1913.

ROSSELLO, P. *Saintes et saints de Corse*, DCL, 2005.

## S

SALINI, D. *Musiques Traditionnelles de Corse*. Gènes, A Messagera, Squadra di u Finusellu, 1996.

SANTINI, D.-M. *A Fola corsa trà Identità è Universalità*. Thèse de Doctorat, Université de Corse, 1998.

SCHAEFFNER, A. *Origine des instruments de musique*. Mouton Paris, La Haye, 1968 pour la 3<sup>ème</sup> édition.

SEgni Dir. par ALBERTINI, F. Università di Corsica, 1996, 134 p.

SHAYEGAN, D. *Le regard mutilé. Schizophrénie culturelle : Pays traditionnels face à la modernité*, L'Aube Poche Essais, 2003, 255 p.

SHAYEGAN, D. *Les illusions de l'identité*, Ed. du Félin, 1992, 331 p.

STROMBONI, J. *Kur-Sig. L'Eden retrouvé*. La Corse entre Sumériens et Etrusques. Dumane, 2006.

## T

THOMAS, L.V. *Rites de mort*, Fayard, Cher, 1985, 294 p.

THURY-BOUVET, Ghj. *A petra sacra in l'imaginariu corsu*. Doctorat N. R., Université de Corse, 1994.

TOMMASEO, N. *Canti Popolari Toscani, Corsi, Illirici*. Venezia, 1841.

TROMBETTA, P.-P. *A Muresca, Santa gesta è tresca marziale corsa*. Maîtrise de langue et culture corses, Université de Corse, 1986.

## V

VAN GENNEP, A. *Manuel de folklore français contemporain*. Paris, Picard, 9 vol. 1937-1943, 1947-1972.

VAN GENNEP, A. *Les rites de passage* [1909]. Picard pour la réédition, 2003.

VERDIER, Y. *Façons de dire façons de faire*, Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris 1982.

VERDONI, D. « Eteindre le soleil : le corps à corps spatio-temporel à travers une manifestation festive, u Luddareddu », *Actes des 4<sup>ème</sup> Rencontres culturelles interdisciplinaires de l'Alta Roca*, n°3, 1993.

VERDONI, D. *A Settimana Santa in Corsica*. Ajaccio, Albiana, 2003, 317 p.

VERNANT, J.P. *L'Univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, Le Seuil, 1999.

VERNANT, J.P. *La mort dans les yeux*, Hachette, 1990, 94 p.

VERNANT, J.P. *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, 1989.

VERSINI, X. *Parolle di Corsica*, DCL éditions, 2001.

VIDAL-NAQUET, P. *Le chasseur noir*, Paris, La Découverte/Maspero, 1983.

VOVELLE, M. *Idéologies et mentalités*. Paris, La Découverte/Fondations, 1985.

## W

WALTER, H. *L'aventure des langues en occident, leur origine, leur histoire, leur géographie*. Paris, Robert Laffont, 1994, 498 p.

WEISS, M. C. *L'art rupestre de la Corse, E Petre Scritte*. Ajaccio, Albiana, 2003.

WINKIN, Y. *Anthropologie de la communication, De la théorie au terrain*, Essais, Points, Le Seuil, Paris, 2001.

## Z

ZONABEND, F. *La mémoire longue*, Paris, PUF, 1980.

ZUMTHOR, P. *Introduction à la poésie orale*. Paris, Le Seuil, 1983.

## ***Table des matières***

---

<b><i>Introduction</i></b>	<b>3</b>
<i>Programme</i>	17
<b>Première Partie   <i>Repères méthodologiques</i></b>	<b>25</b>
<i>Approche anthropologique d'un territoire. Par-delà nature et culture</i>	37
<i>Pour une sémiotique des éléments</i>	44
<b>Seconde partie    <i>Du concept à l'illustration</i></b>	<b>49</b>
<i>Alimentaire et consommation</i>	50
<b>Troisième Partie   <i>Deux exemples de système global : l'Acquale et e Cappellacce</i></b>	<b>61</b>
1. <i>L'Acquale</i>	62
2. <i>E Cappellacce</i>	70
<b>Quatrième Partie   <i>Consommations et consumations</i></b>	<b>72</b>
<i>Le végétal : Le blé</i>	73
<i>L'animal : le porc et le sanglier</i>	89
<b>Conclusion</b>	<b>95</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>104</b>

## Riassuntu

A ricerca ch'ellu si vole avvicinà quì tocca à u studiu di a parolla per via di a tupunimia, di a robba cunsummata è scunsummata, da insignà a lea chì addunisce l'omu à i so lochi ma dinù à u so tempu.

S'hè trattatu di difinisce a parcizzione di u spaziu pè via di l'archetippi : l'acqua, u focu, l'aria è a tarra da avvicinà in fine un'almanacchera di u tempu isulanu arradicatu indù spaziu.

Hè statu priziosu u cuncettu di pulicrunia di E.T. HALL da prisintà a sucetà tradiziunale isulana.

Purfine si hè vulsutu misurà e mute è e permanenze d'una cultura pinsata da l'ecunomia è da un sistema di cummunicazione chì torcenu i raporti uriginali à u spaziu tempu.

A lingua di ridazione hè un corsu chì ci parmette fà sorghje e fiure di a cultura isulana quantu à a ghjocola di e currispundenze ch'ella porta in senu.

## Résumé

Ce travail de thèse, *Una semiotica di l'elementi in Corsica. Urganisazione spaziu tempurale è imaginariu cullittivu*, se propose de monter le lien qui rattache l'homme à ses lieux à travers quelques exemples significatifs : la toponymie, les pratiques alimentaires ou le rapport à la consommation. L'objectif de ce travail est de révéler l'existence d'une gestion spatio-temporelle élaborée à partir de la perception d'un espace spécifique. Une perception analysée notamment par le biais des archétypes : eau, feu, air et terre.

Société de la parole, qui dit et qui nomme, la société corse représente de manière symbolique l'imbrication de l'espace et du temps en fonction de l'occasion.

Le concept de polychronie emprunté à E. T. HALL permet de poser l'hypothèse : Une société insulaire méditerranéenne peut-elle être polychrone ? Quel est le rôle de la proxémie dans un système global de communication marqué par le topos ?

Enfin quelles seraient les permanences d'une culture pensée à partir de l'exploitation du topos, par une économie en mouvement qui retouche les modalités du rapport originel à l'espace-temps ?

## Summary

The objective of our thesis, *Una semiotica di l'elementi in Corsica. Urganisazione spaziu tempurale è imaginariu cullittivu*, is to show the relation that links man to his territory through several significant examples. Society of Word, that speaks and gives names, the Corsican society represents in a symbolic way the overlapping of space and time in different circumstances.

The concept of *polychrony* borrowed from E.T. Hall allows us to venture a hypothesis: can be a Mediterranean island society *polychronic*? What is the role of *proxemy* in a global system of communication marked by the *topos*?

The thesis is written in Corsican that allows us to use images and to analyze the symbolic correspondences caused by speech.