

# strade

**Travaux du Centre d'Etudes Corses - n° 3**



**Sartène : ethnologie d'une micro-société urbaine**

1995







# strade

**Travaux du Centre d'Etudes Corses - n° 3**

**Sartène : ethnologie d'une micro-société urbaine**

**1995**



## SOMMAIRE

### Sartène : ethnologie d'une micro-société urbaine

Georges RAVIS-GIORDANI - Avant-propos ..... 1

#### *Structures sociales et sociabilité*

Emmanuel SALESSE - Les "sgio" ..... 5

Catherine PETR - La perception des gens de la montagne ..... 21

Christine BIANCARELLI - Le chant choral ..... 27

#### *Pratiques et représentations de l'espace*

Laurent JOUVE - Chasse à la plume, battue au sanglier : deux logiques de chasse ..... 35

Jean-Noël DEPREZ - La pêche en rivière : pratique ludique et braconnage ..... 45

Yves JUSSERAND et Béatrice MONTICELLI - L'espace des morts ..... 51

#### *Rites de passage et croyances*

Cécile COLIN - L'accouchement : l'honneur des femmes ..... 61

Annie MALTINTI - Le compérage de la Saint-Jean ..... 67

Laetitia MERLI - Le mauvais œil ..... 87

Ce volume de *Strade* publié par l'ADECCEM (Association pour le développement des études corses et méditerranéennes) a bénéficié du soutien de la collectivité territoriale de Corse et de la DRAC de Corse.

Photo de couverture : Yves JUSSERAND et Béatrice MONTICELLI



# Avant-propos

---

Les textes qui composent ce numéro spécial de *Strade* sont écrits par des étudiants qui ont participé à l'un ou l'autre des deux stages didactiques de terrain que le Département d'Ethnologie et le Centre d'Etudes Corses de l'Université de Provence ont organisés pendant une semaine en mars 1994 et en mars 1995, à Sartène (1). Prétendre, en une semaine, pénétrer le fonctionnement d'une société relève de la gageure. Surtout quand cette société est riche d'une histoire aussi longue et complexe que celle de Sartène : cette ville, fondée par les Génois mais peuplée et animée par des familles de vieille noblesse insulaire, s'est construite en effet dans un rapport dialectique d'attraction-répulsion avec les "pastori" de la montagne ; si bien qu'elle est devenue, au fil des siècles, la plus aristocratique et la plus paysanne des villes corses. C'est ce dont témoignent deux des textes qu'on va lire.

D'autres textes s'attachent à mettre au jour des comportements, des valeurs, des croyances qui sous-tendent le fonctionnement quotidien de cette société. La pratique de la chasse et de la pêche, qui constitue pour les hommes à la fois un moyen de s'approprier, individuellement et collectivement, l'espace du maquis, est aussi un moyen de reconnaître et faire reconnaître leur appartenance à un même terroir. Elle dit donc qu'on possède et qu'on appartient, et, sans doute, qu'on possède parce qu'on appartient.

A l'opposé de cet espace "sauvage", l'espace de la "ville des morts", bien qu'il ouvre lui aussi sur des forces non maîtrisées, nous est présenté, à tra-

vers son apparence architecturale, comme le lieu d'affirmation d'un ordre social où l'on retrouve certains des clivages qui structurent la société des vivants ; mais aussi, l'analyse minutieuse de la répartition des différents types de tombes fait voler en éclats les clichés trop faciles sur la représentation des morts dans la société corse.

Le malheur, la maladie, la lutte incessante entre les forces de la vie et de la mort, c'est le thème des deux textes sur le mauvais œil et l'accouchement : ils mettent en lumière la spécificité de la puissance et de l'honneur des femmes ; tandis que l'analyse du compérage de Saint-Jean, pratique aujourd'hui tombée en désuétude, conduit à retrouver le temps long de l'histoire des mentalités et à inscrire Sartène et la Corse dans une aire culturelle plus large.

Enfin l'étude du chant choral, pratique toujours vivante, s'avère être un remarquable point d'observation pour révéler et analyser quelques-uns des conflits et des enjeux de la société sartenaise d'aujourd'hui.

Tel qu'il est cet ensemble de textes ne peut prétendre cerner, de façon exhaustive, la réalité de la société sartenaise ; il aura toutefois atteint son but s'il en révèle quelques aspects majeurs et contribue, ce faisant, à l'ethnologie d'une région, le sud de l'île, longtemps délaissée par l'ethnologie.

Georges RAVIS-GIORDANI  
*Directeur du Centre d'Etudes Corses*

1 - Ces deux stages successifs ont regroupé une trentaine d'étudiants ; les textes de tous les mémoires de recherches ont été assemblés et déposés à la Bibliothèque Municipale de la Ville de Sartène.



# **Structures sociales et sociabilité**



# Les "sgio"

par Emmanuel SALESSE

---

## INTRODUCTION

Dans le paysage social de la Corse, et plus encore de la Corse du "Delà des monts", il est un personnage particulier, dont on ne parle le plus souvent qu'à mots couverts. Son évocation engendre immédiatement une certaine hésitation de la part de l'interlocuteur, que celui-ci soit une personne de la rue, une personne avertie, ou même un ethnologue.

Ce personnage appartient pourtant à une catégorie sociale bien individualisée, même si son appellatif est plutôt du domaine de la langue orale que de la langue écrite. Ses membres sont en effet rarement nommés en tant que tels dans les écrits des romanciers, historiens et journalistes. D'ailleurs, une orthographe pour le moins fluctuante atteste du peu d'usage qui est fait du terme dans la langue écrite : "jo", "gio" (Kolodny, v. 1970), "scio" (Antonetti, 1973), "sjo" (Casanova, 1987) ou encore "sgio" (Antonetti, 1973 Pomponi, 1979 ; Alberti, 1994). Nous avons choisi ici la dernière forme, sans pouvoir donner d'autre justification que son utilisation plus récente. Peut importe, d'ailleurs, puisque le terme oral est bien vivant et signifiant pour tous nos interlocuteurs, y compris ceux qui ne l'utilisent pas.

Sartène est, dit-on, une ville de *sgio*, ou même la ville des *sgio* par excellence. Ce serait donc un terrain privilégié pour l'étude de ce personnage mythique. Si ce sont des personnes bien réelles que nous avons rencontrées, ou dont nous avons trouvé la trace dans les archives et les récits, ce sont aussi des personnages quelque peu mythifiés dont on nous a parlé à mots plus ou moins couverts, dans des termes plus ou moins élogieux, ou parfois même franchement hostiles.

Devant un tel flou, nous ne pouvons pas faire l'économie d'un rappel historique sur la notabilité et la noblesse corses, afin de tenter d'expliquer comment s'individualise et se définit historiquement, et sur quels critères objectifs, la classe des *sgio*.

Nous donnerons ensuite l'exemple d'une famille sur laquelle nous avons particulièrement travaillé, celle de M. P. d'O., de Sartène. Cette famille sera étu-

diée notamment au travers de sa généalogie, de son activité sociale et économique actuelle et passée. Cela nous permettra d'appuyer notre étude sur un exemple concret.

Il sera alors possible de s'interroger sur la représentation des *sgio* donnée par la société à laquelle ils appartiennent, mais aussi sur celle qu'ils donnent et se donnent d'eux-mêmes.

## 1. ÉLÉMENTS HISTORIQUES SUR LA NOTABILITÉ CORSE

### 1.1. Une notabilité multiforme

L'histoire de la noblesse corse est particulièrement embrouillée et complexe. Des groupes de personnes ont émergé par vagues successives au cours des siècles, et leur distinction en un état de notabilité ou de noblesse a été autant le fait de puissances extérieures, la Toscane, Gênes puis la France, que de la Corse elle-même.

Quelques rappels historiques succincts semblent donc nécessaires pour mieux comprendre ce que sont les *sgio* d'aujourd'hui. Ces rappels s'appuient essentiellement sur les livres et articles de P. Antonetti (1973), A. Casanova (1987), A.-M. Graziani (1990), Y. Kolodny (v. 1970), et F. Pomponi (1961, 1973 et 1979). Pour le lecteur intéressé, ce point est plus développé dans mon travail universitaire (Salesse, 1994), ainsi bien sûr que dans les ouvrages référencés ci-dessus.

Au cours du haut Moyen Age s'installe en Corse une première féodalité d'origine toscano-franque. Elle est suivie au XI<sup>e</sup> siècle de l'installation de familles de la noblesse génoise.

Le XIII<sup>e</sup> siècle est caractérisé par l'*incastellamentum* : ce hérissément d'une couronne de châteaux est le signe tangible de la montée du pouvoir d'hommes

puissants, initialement désignés par le peuple, mais rapidement constitués en une classe autonome grâce à leur reconnaissance par la noblesse exogène. D'après le chroniqueur Giovanni della Grossa, le phénomène est particulièrement important dans le Sartenais. La *Terra di Signori* du Delà des Monts voit son territoire entièrement accaparé par le système seigneurial.

Au XIV<sup>e</sup> siècle, le même processus de désignation de chefferies populaires pour se protéger des excès des féodaux n'aboutit qu'à la formation d'un nouveau groupe dominant de *caporali* (caporaux) et de chefs mafiosi. Ces *caporali* issus du peuple se transforment rapidement en "tyranneaux". Ils constituent des dynasties (*casate*) avec une fonction "caporalice" héréditaire. Le pouvoir devient alors bicéphale, ce qui met mieux en lumière l'étroite imbrication de pratiques claniques et d'usages féodaux.

A ce tableau, il convient d'ajouter les seigneuries ecclésiastiques, enrichies par de nombreux dons jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, et souvent tenues par des membres de ces familles dominantes.

En 1453, la Sérénissime République de Gênes confie le gouvernement de la Corse à l'Office de Saint Georges, qui la dirigera jusqu'en 1569. Dans ce XV<sup>e</sup>, on voit apparaître des *popolari* qui s'érigent en défenseurs du peuple contre les *caporali*, puis finissent par s'agréger à eux. Dans la Terre des Seigneurs, on voit apparaître de simples notables, le plus souvent ruraux, des *principali*, qui se distinguent en se faisant appeler *signori* ou *gentilhuomini*.

C'est à cette époque que Gênes, au travers de l'Office, entreprend d'asseoir sa puissance sur ces classes émergentes, et de combattre durement les anciens féodaux. C'est une politique délibérée de créer un "véritable ordre social inférieur à celui de la noblesse mais détaché par rapport au commun du peuple" (Pomponi). L'institution des "nobles 12" est accessible à eux seuls. Elle rassemble auprès du gouverneur douze notables du Deçà qui sont consultés sur les affaires de l'île. Cela ne leur donne que peu de pouvoir, mais un prestige certain.

A la fin du XV<sup>e</sup>, l'Office fait en grande partie raser les châteaux, obligeant la noblesse à aller s'installer dans les villes et villages, parmi le peuple. Ce dernier épisode est à l'origine de la fondation de Sartène en tant que ville, sans doute sur un habitat plus ancien. Les forteresses qui dominent le bassin du Rizzanese, théâtre de la lutte entre féodaux et *gentilhuomini* insulaires, et génois, sont détruites une à une sur l'ordre de Gênes. Les notables turbulents doivent s'installer dans la ville. Mais cette fondation

répond aussi à un danger venu de l'extérieur, constitué par les fréquentes incursions de pirates venus de la mer. Mgr Giustiniani dans sa Description Géographique de la Corse, vers 1531, cité par Y. Kolodny :

« la dernière piève qui appartienne au diocèse d'Ajaccio est celle de Sartène qui comprenait onze villages ; mais aujourd'hui à cause des incursions des corsaires, il n'en reste plus qu'un, celui qui porte le même nom que la piève. On l'a entouré de murs il y a quelques années, et on a dépensé à cet effet quatre mille écus. »

Celui qui parle est un génois, soucieux de magnifier l'action de la Sérénissime, mais il décrit un danger bien réel.

Les Gênois ne bouleversent d'ailleurs pas la structure sociale, laissant leur terre à tous les petits seigneurs de cette ancienne province de la Rocca, conscients qu'eux seuls disposent des moyens et du personnel nécessaires au défrichement et à la mise en valeur des terres, ce qui est un de leurs soucis principaux. C'est ainsi que l'on aboutit à une ville peuplée essentiellement de ces notables, dont les possessions s'étendent sur un immense territoire. La commune d'aujourd'hui, totalement atypique avec ses 22 000 ha et sa population presque entièrement groupée dans le bourg, en porte fortement la trace.

Le début du XVI<sup>e</sup> voit disparaître les derniers grands feudataires, et la seigneurie de la Rocca, qui s'étendait sur la future province de Sartène. Les coups de boutoir de Gênes, mais aussi des dérèglements internes font que cette féodalité cesse de fait d'exercer son pouvoir sur l'ancienne Terre des Seigneurs.

Après la révolte menée par Sanpiero Corso, la répression génoise s'exerce sur les partisans de Sanpiero et leurs descendants : privation des droits de taille, confiscations, amendes, exil. La vieille noblesse féodale n'a plus le choix qu'entre l'émigration, la survie dans la médiocrité ou l'intégration dans l'administration ou plus souvent dans l'armée génoise.

Mais après avoir frappé, Gênes ressent la nécessité de s'appuyer de nouveau sur une certaine classe sociale. Ainsi, ce sont les *caporali* et *gentilhuomini* qui sont éligibles aux conseils des "nobles 12" (rétabli dès 1569) et des "nobles 6" (établi pour le sud de l'île en 1581 : un conseiller pour la province de Sartène (l'ancienne Rocca), et 5 pour celle d'Ajaccio). L'administration de l'île est en effet réorganisée : les 66 pièves sont conservées, mais elles sont désormais rassemblées en 10 provinces. Le pouvoir du gouverneur installé à Bastia est relayé par des commissaires et lieutenants installés dans les villes, certaines (comme Sartène) créées pratiquement à cet

effet. Mais ces "nobles" ne voient pas véritablement leur noblesse reconnue ; en particulier, ils ne sont pas inscrits au grand livre d'or de la noblesse génoise, à l'exception de la famille des Matra (comm. pers., J.B. Pisano).

Les concessions d'offices ne suffisant plus à s'attacher les nouveaux notables, Gênes crée des pensions, ce qui aboutit à l'établissement d'une classe de *caporali salariati* distingués pour leurs mérites. Ces mérites sont essentiellement leur loyauté à Gênes, qui en font les garants d'un nouvel ordre social. Ces fidèles serviteurs, ces *benemereti*, jouissent en plus de privilèges (exemption de la taille, droit du port d'arme) qui en font de futurs prétendants à la noblesse. Cette classe intermédiaire de la *benameranza* succède à celle des féodaux. Elle acquiert sa puissance économique au détriment de la vieille noblesse, avec l'achat à Gênes à vil prix des anciens fiefs, ainsi que des communautés paysannes auxquelles elle s'oppose de plus en plus. Les *benemereti* contractent aussi des alliances matrimoniales avec des nobles désargentés, et réinvestissent une certaine fortune acquise sur le continent dans le service des armes. Ils gèrent souvent les revenus de l'Église, et obtiennent l'affermage des taxes agricoles. En ville, ils s'adonnent au trafic de marchandises, au négoce et au commerce. Mais ils ne sont ni des industriels ni des banquiers. Ils s'intéressent plus à la terre, qu'ils mettent en valeur de manière traditionnelle, en accordant une importance particulière au cheptel, signe de richesse.

En bref, ils accaparent toutes les fonctions laïques, et même religieuses (à l'exception de l'épiscopat réservé aux génois), ce qui leur permet de tenir le haut du pavé. Ils ne sont pas pour autant très riches, ce qui surprendra les français lors de leur retour sur l'île. Ils prennent la place des anciens féodaux dans le Delà des Monts. Les Pajanacci, les Fozzani, les Durazzo, les Pietri, les Ortoli, deviennent les nouveaux nobles de la Rocca, autour de Fozzano et de Sartène.

Gênes tient une comptabilité toute administrative des privilèges accordés, et le Sénat génois fait vérifier tous les cinq ans les patentes octroyées. A.-M. Graziani (1990) a étudié ces "Memoriale" à partir des années 1590. Les grands arbres généalogiques qui seront construits au XVIII<sup>e</sup> siècle, tant dans le cadre de l'État génois que dans celui des reconnaissances de noblesse de l'État monarchique français partent le plus souvent de ces documents. Mais ceux-ci ne mentionnent pas de "noms de famille" qui ne sont généralement pas fixés à cette époque, et les individus sont désignés par leur lieu de résidence et/ou le nom de leur père.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, les habitants des villages tombent sous la coupe de familles de notables qui se constituent de larges patrimoines par concessions, reconnaissances de titres anciens et par usurpation pure et simple.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle voit l'achèvement de la constitution de ces *latifundia*, véritables héritières des anciens feudataires. Gênes y contribue, dans l'espoir d'un développement agricole. Mais ces notables ne participent pas à un réel effort de bonification, se contentant de faire exploiter leurs domaines de manière très classique par des bergers et des métayers.

La France prend possession de la Corse en 1769. Le gouvernement d'Ancien Régime mène alors une politique de ralliement des notables. Un puissant instrument de ce ralliement sera l'institution d'un ordre de noblesse réclamé depuis fort longtemps. Les critères de départ sont théoriquement sévères, les candidats devant produire des pièces prouvant la noblesse potentielle de leurs ancêtres durant 200 ans au moins. En pratique, les troubles ont fait disparaître de très nombreux documents familiaux, et les conditions d'application seront nettement plus souples. La *consulte* générale de la nation corse qui se déroule à Bastia du 15 au 27 septembre 1770 propose une liste de constitution de la noblesse qui comprend pour Sartène les Rocca Serra, Susini, Fozzano, Ortoli et Pietri (Gabrielli, 1937). Les reconnaissances de noblesse qui se feront dans les années qui suivront seront conformes à cette liste.

Écoutons un témoin direct, Patin de la Fizelière, Procureur du Roi dans le Sud de la Corse, auteur d'un "Mémoire sur la juridiction de Sartène" paru vers 1783 :

« La ville de Sartène... n'est composée, pour ainsi dire, que de nobles dont la plus grande partie est pauvre, mais dont l'orgueil est en raison de leur médiocrité, et cette médiocrité, qui les rapproche des roturiers, est une occasion perpétuelle de prétentions et de murmures entre eux.... La différence entre le riche et le pauvre est le nombre de têtes de bétail et le nombre de bergers.... Le berger n'est point un serviteur, c'est un homme libre... ces bergers font toujours mieux leur compte que le propriétaire, et il y en a beaucoup qui ont des troupeaux à eux seuls, outre ceux de différents particuliers. »

A la Révolution, et contrairement à ce qui se passe dans de nombreuses villes de Corse, les désormais nobles ne sont pas inquiétés à Sartène. C'est qu'ils sont chez eux. Après la nuit du 4 août, ils interdisent même d'annoncer l'abolition des privilèges (qui se résument à leurs titres de noblesse) et abandonnent en revanche leurs droits féodaux (qu'ils n'ont pas !), d'après Golejac et Lamotte (1955).

## 1.2. Le terme de "sgio"

### 1.2.1. Origine

L'origine du terme même de *sgio* n'est pas tout à fait certaine. Certains pensent que le mot dérive simplement de l'italien "signor", que l'on peut traduire en français par "monsieur" ou "seigneur". Citons à l'appui F. Braudel (1949), à propos de l'ancienne Raguse (aujourd'hui Dubrovnic) :

*«... toute la société dalmate reste hiérarchisée et disciplinée. Que l'on songe au rôle des familles nobles de Raguse ! Hier encore, au dessus d'un prolétariat humble de jardiniers et de pêcheurs, vivait dans l'inactivité toute une classe de sior, de signori.»*

F. Braudel nous fait un peu plus loin une description de cette classe dominante qui ne manque pas d'intérêt pour la comparaison avec nos *sgio* :

*« Toute la bordure maritime de Retrotterra est aujourd'hui de population slave. Elle l'était tout autant au XVI<sup>e</sup> siècle, malgré certaines apparences. A Raguse, alors, l'italianité est une commodité : l'italien est la langue commerciale de toute la Méditerranée. Mais aussi une mode ou un snobisme : non seulement on tient à ce que les fils des grandes familles aillent étudier à Padoue, que les secrétaires de la République soient aussi bons italianistes que latinistes (les archives de Raguse sont presque toujours en langue italienne), mais encore les familles dominantes, maîtresses du négoce et de la politique, se forgent sans hésiter des généalogies italiennes.»*

Ce passage permet de préciser qui sont ces "sior", et dans quel contexte linguistico-culturel ils évoluent, indécis entre des racines slaves et une italophilie marquée. La déformation du mot "signor" en "sior" y paraît plausible. Dans le contexte corse, beaucoup plus proche de l'italien, le même mécanisme paraît plus étonnant. Mais c'est après tout un travail de linguiste que d'en juger. P. Antonetti (1973) assure que le mot vient tout droit du latin vulgaire "seior" (au lieu du latin classique senior) et qu'il a son correspondant toscan : "sior" (ou "sjor"), avec en génois "scia", en calabrais "sciu" et en napolitain "sia" ou "sio".

Par contre, certains traits de similitude entre les *siors* de Raguse et les *sgio* de Corse sont frappants : une origine nobiliaire parfois bien mal assurée, puisque certaines grandes familles corses sont issues du peuple à peu de générations ; mais aussi la création sans complexe de généalogies à l'origine desquelles on trouve toujours un ancêtre italien ; l'envoi des fils de bonne famille pour faire leurs études à Gênes ou à Rome, et l'utilisation généralisée de l'italien, au détriment du corse, dans les écrits officiels ou non.

Remarquons par ailleurs que l'on ignore la date d'apparition du mot de "sgio" en Corse, et qu'il semble absent des écrits à toutes les époques. C'est un mot de la langue orale, non entériné officiellement, à l'exception des rares utilisations par les historiens ou les ethnologues que nous avons pointées en introduction.

Nous pouvons suggérer une autre hypothèse sur l'origine du mot. Les généalogies d'O. et de R. S. que nous avons eu occasion de consulter connaissent une suite ininterrompue de prénoms simples Gio, ou de prénoms composés commençant par Gio. Dans ce dernier cas, le prénom est toujours orthographié de la manière curieuse suivante : Gio : Francesco, comme si Gio correspondait à un titre ou une particule. On ne retrouve pas cette graphie dans d'autres prénoms composés. Serait-ce la fréquence d'utilisation de ce prénom dans les classes de notables qui les a fait désigner tout simplement de ce prénom ? Mais il est vrai que l'équivalent français Jean est encore le prénom le plus usité dans l'ensemble de la population corse actuelle.

Notons aussi que le Corse qui parle en français a tendance à traduire tout les mots qu'il utilise, même ceux qui recouvrent une réalité spécifiquement corse, et même les noms propres, prénoms et noms de famille. Par exemple, si une personne est prénommée Antonio en corse, elle n'en sera pas moins officiellement Antoine à l'état-civil. En ce qui concerne le mot "sgio", les Corses semblent utiliser comme équivalent français "monsieur", dans un sens aujourd'hui obsolète en français. Par exemple, Joseph de R. S., deuxième adjoint au maire de Sartène vers 1940, est désigné par un interlocuteur "roturier" comme Monsieur Joseph, avec une forte nuance de respect dans la voix. Cette personne a donc traduit le terme de *sgio* ou de *signor* en un équivalent français.

### 1.2.2. Utilisation

Quoi qu'il en soit, une incertitude demeure sur l'origine exacte du terme même de *sgio*, et plus encore sur l'époque de son apparition. Une autre incertitude lui fait pendant, sur la valeur actuelle du terme : est-il valorisant, péjoratif, ou neutre ? En fait, la dernière hypothèse semble pouvoir être éliminée de suite. Le terme de *sgio* véhicule une certaine charge émotionnelle. Il nous suffira pour nous en convaincre de prendre l'exemple du maire de Sartène, Dominique Bucchini, qui évite soigneusement d'employer le terme en évoquant les problèmes fonciers de sa commune. Il préfère parler de "grands

propriétaires". Symptomatique également est l'absence du terme dans la presse ou dans les publications sur la société insulaire, là où il trouverait tout à fait son emploi. Il ne s'agit certainement pas d'un mot neutre, mais il serait bien difficile de le classer comme un mot positif ou négatif. En fait, utiliser le mot "sgio" revient à reconnaître l'existence d'un ordre social avec un rapport dominant/dominé, que certains considèrent comme disparu (ou devant disparaître) et que d'autres reconnaissent implicitement perdurer. Nous y reviendrons plus longuement au chapitre consacré à la représentation des *sgio*.

## 2. UNE FAMILLE DE SGIO : LES O. DE SARTÈNE

### 2.1. Arbre généalogique, arbres généalogiques

Nous avons reconstitué avec M. P. d'O. un arbre généalogique de sa famille, en bâtissant notre schéma au fur et à mesure, en utilisant les conventions classiques. Ce schéma a été complété ultérieurement par nos recherches à l'état-civil. Le document obtenu ne peut malheureusement pas être présenté ici, faute de place. M. d'O. nous a également montré un arbre généalogique qu'il avait dessiné lui-même, à l'aide de "papiers de famille" à sa disposition. Ainsi, nous n'avons pas à notre disposition un seul, mais des arbres généalogiques :

- l'arbre dessiné par P. d'O. selon sa conception de ce que doit être un arbre généalogique,
- l'arbre tel qu'il se dessine dans la mémoire immédiate de M. d'O., comme nous avons pu le relever en nous entretenant avec lui,
- l'arbre "des ethnologues", faisant la synthèse de toutes les informations obtenues,
- enfin, un arbre d'une autre famille de *sgio* de Sartène, les R. S., établi à l'époque du rattachement de la Corse à la France, à titre de comparaison.

Nous allons commenter ces différents arbres l'un après l'autre, mais surtout les uns par rapport aux autres.

#### 2.1.1. Un arbre des années 1750

L'arbre généalogique de la famille de R. S. a été établi dans le but bien précis de prouver une origine de grande valeur, afin d'obtenir des titres de noblesse française, dans le contexte historique que nous avons développé dans la première partie. L'arbre se présente sous une forme majestueuse et épanouie. Sa chronologie se déroule de bas en haut.

Il est titré "Albero genealogico della famiglia de R. S.", comme s'il n'existait qu'une seule famille de R. S. : marque supplémentaire de cette conception

très linéaire de la famille qui prévaut à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Un blason est placé sous le cadre, présentant les armes de la famille de R. S.

Il s'enracine donc dans un terreau d'ancêtres parmi lesquels on fait ressortir le nom d'Ugo Colonna, requis comme fondateur de la noble lignée des R. S. Ce patricien romain est d'ailleurs placé dans la même position dans de nombreux arbres établis et exhibés par d'autres familles (comm. pers., J.-L. Alberti). Ugo, ses fils Bianco et Cirnaco, ainsi que ses compagnons sont censés être à l'origine des plus anciennes familles corses (Colonna de Cesari Rocca, 1892). Que Ugo Colonna soit un personnage de légende ne semble pas poser de problème, ni à ceux qui ont fait établir ce type d'arbre il y a deux siècles, ni aux descendants qui les montrent fièrement aujourd'hui. Quand on peut s'enorgueillir d'être de famille aussi ancienne, on peut sans crainte de l'absurde s'enraciner dans un grand mythe fondateur de la Corse.

Ces racines nourrissent un tronc droit et lisse, digne des meilleures futaies, qui ne s'embarrasse pas de troncs secondaires : il pousse droit vers les générations les plus récentes, ne gardant le souvenir que d'un seul ancêtre à chaque génération. Chaque ancêtre n'est désigné que par son prénom, puisque son nom ne fait aucun doute. Une date lui est associée, sans que l'on sache s'il s'agit d'une date de naissance, de mariage, de décès. On a perdu le souvenir de la plupart des collatéraux : ils ne sont plus de la famille. Quelques branches, désignées par un "da qui, li Signori di...", permettent cependant d'établir des liens avec les meilleures familles de l'île, sous entendant par là même que ce ne sont après tout que des dérivés plus ou moins tardifs de la plus noble famille de R. S.

Au delà, on atteint le cimier de l'arbre. C'est la partie qui fait un peu mauvaise figure dans ce majestueux vieillard (mille ans d'histoire !). En effet, fidèle à la logique unilatérale et prépuccitaire qui le guide au long des siècles, le généalogiste a du mal à étoffer la partie la plus récente, la plus haute donc, de son arbre. Celui-ci forme pourtant vers le haut des branches portant des feuilles, qui, en bonne logique sont autant de personnes qui peuvent prétendre, ou dont les descendants peuvent prétendre à l'anoblissement. On retrouve ici une des caractéristiques de la course à l'anoblissement qui prévaut en ces années. Patin de la Fizelière (cité par Lamotte) écrit :

« Il y a 120 chefs de famille nobles en cette commune (de Sartène), reconnus au Conseil Supérieur, savoir : 42 Pietri, 37 Susini, 23 Ortoli, 14 Rocca Serra et 4 Durazzi.

Tout le monde sait bien que la province de la Rocca est surchargée de nobles ; il y en a plus en celle-ci que dans

*toutes les autres... au moins 300 chefs de famille nobles dans 8 à 10 communautés, non compris ceux qui comme à Sartène..., qui n'ont pas pu prouver bien clairement leur descendance, quoiqu'ils soient reconnus des branches admises, et tant d'autres qui prétendent avoir des titres. »*

Mais, pour poursuivre notre comparaison botanique, l'arbre conserve une forte dominance apicale, et il est bien clair qu'il est établi à l'usage et pour le bon renom d'Anton Goffredo, placé tout au sommet de ce tronc bien droit. Si d'autres en profitent, ce n'est pour ainsi dire qu'accidentel : il faut bien étoffer un arbre vers le haut, pour qu'il soit un arbre.

Ce serait par contre un complet anachronisme que d'attribuer cette vision précipitaire, agnatique et unilinéaire de la famille aux membres des générations qui sont ainsi décrites depuis le IX<sup>e</sup> siècle. Cette façon de voir les choses est celle des *sgio* du XVIII<sup>e</sup> siècle, et plus encore, nous le verrons, de ceux du XX<sup>e</sup> siècle. Mais il est certain qu'elle n'a pas toujours existé. Au contraire, F. Pomponi (1973) souligne les difficultés inextricables que rencontraient les familles de notables et seigneurs au XVI<sup>e</sup> siècle lorsqu'il s'agissait d'organiser l'héritage et la succession des deux parents.

Dernière remarque : les arbres généalogiques du XVIII<sup>e</sup> siècle escamotent les femmes.

### 2.1.2. L'arbre dressé par M. P. d'O.

M. d'O. nous a montré un document qui se présente comme un schéma dessiné au crayon sur une grande feuille de papier très épais. Son mode de construction s'inspire en partie du type d'arbre que nous avons analysé plus haut pour la famille de R. S. M. d'O. nous indique qu'il a construit cet arbre d'après des papiers de famille, sans préciser lesquels. On peut supposer que parmi ces papiers se trouve un arbre allégorisé datant de la fin du XVIII<sup>e</sup>, qui lui en aurait donné la trame générale. A partir de ce document, il a souhaité actualiser son arbre jusqu'à y inclure ses fils. Le dessin est moins recherché, et l'arbre s'est transformé en un tronc massif portant superposés les prénoms des aînés des mâles à chaque génération jusqu'à aujourd'hui. Une date leur est associée de temps en temps. D'après M. d'O., il s'agit d'un simple point de repère ; ce n'est pas systématiquement l'année de naissance ou de décès.

La progression chronologique se fait cette fois ci de haut en bas : application à la lettre de la notion de "descendance", ou utilisation du principe en vigueur dans la présentation moderne des généalogies ?

Les fils cadets sont mis sur le côté de l'arbre, et leur descendance disparaît après un nombre variable de générations. Ce procédé se retrouve tout le long de l'arbre.

Cet arbre exclut totalement les filles sur son tronc, et ce n'est qu'incidemment que nous apprenons que M. d'O. a lui-même deux filles. Lorsque nous lui avons fait remarquer cette absence, il nous a répondu qu'il notait les femmes "quand elles sont intéressantes". Effectivement, deux femmes sont placées sur les branches latérales en douze siècles de généalogie. L'une est la sœur de son grand-père paternel, qui s'est mariée sans descendance, et dont la dot est donc retournée à la famille d'O. L'autre est Maria Serena de R. S., petite fille de Jean Paul d'O. (au nom duquel est accolée la date de 1683), qui a épousé un très grand parti, Don Salvador Delitala, noble de Sardaigne. Ce sont là les deux seules exceptions à la règle d'exclusion des femmes de la généalogie.

Cet arbre remonte à l'ancêtre Giulio d'O., en 772. Colonna de Cesari Rocca nous précise dans son Armorial corse qu'il s'agirait d'un comte de la ville d'Ancône, arrivé sur l'île en 773, d'après des lettres patentes du 4 mai 1456 (!). Mais une grande partie des événements antérieurs au XIV<sup>e</sup> siècle sont vus par le biais de la chronique de Giovanni della Grossa, achevée vers 1464, et les historiens actuels considèrent que cette chronique s'apparente plutôt au roman pour les événements antérieurs au XIII<sup>e</sup> siècle (Ceccaldi, rapporté par A. Letteron, 1963). L'ancienneté de la maison O. semble lui conférer la possibilité de se réclamer d'un ancêtre pour le moins hypothétique.

Plus certaine nous paraît l'ascendance par Ottavio, Giocante et Gio : Vanicelli, ayant vécu au XVI<sup>e</sup>, à partir desquels s'établit la filiation mentionnée dans l'arrêt du Conseil Supérieur de la Corse du 21 mai 1772, pour l'anoblissement de la famille O. Ceux-ci sont présents dans l'arbre établi par M. d'O.

### 2.1.3. L'arbre mémorisé par M. d'O.

En interrogeant M. d'O. sur sa famille, nous avons pu faire apparaître un arbre qui n'existe pas sur le papier, mais qui est sans doute tout aussi intéressant que les autres. Il comprend les personnes citées correctement par M. d'O. dans sa généalogie. Mais nous ne l'avons que très peu interrogé sur les branches descendantes, et il s'agit donc d'une représentation partielle de la connaissance que M. d'O. a de sa famille. Quoi qu'il en soit, cet arbre "virtuel" est d'un très grand intérêt, notamment dans sa comparaison aux autres arbres évoqués ici.

Cet arbre mémorisé présente plusieurs "axes" que nous allons examiner successivement.

- Un premier axe est bien sûr constitué par la lignée directe patrilinéaire. P. d'O. nous donne sans effort le nom de ses ancêtres jusqu'à la septième génération, ce qui représente avec lui et son fils aîné neuf générations mémorisées. Peu de personnes sont capables de faire de même. De plus, tous les frères et sœurs sont mentionnés jusqu'à la deuxième génération, et les épouses jusqu'à la cinquième. D'autre part, un tel arbre n'est pas composé uniquement de noms qui s'enchaînent : chaque ancêtre est un personnage auquel est associée une histoire, une tranche de vie. Ainsi, Raphaël, l'arrière grand-père, a-t-il été d'abord juge à Sartène, mais l'administration a dû ensuite le déplacer à la cour d'appel de Nîmes. Sa vie était en danger après qu'il ait fait condamner deux bandits corses. Ces histoires se rattachent même à des ancêtres avec lesquels P. d'O. ne peut pas établir de tête sa filiation. Ainsi Jean Paul, vers 1683, dont la petite fille Maria Serena de R. S. se marie avec un noble sarde. Ou plus loin encore, cet ancêtre assassiné par ses neveux au XV<sup>e</sup> siècle ; ceux-ci doivent fuir en Sardaigne. Et bien d'autres encore.

On retrouve donc une mémorisation prépondérante de l'ascendance en lignée patrilinéaire. Mais cet axe est compensé dans la mémoire par d'autres axes.

- On trouve également un axe de mémoire correspondant au chemin de Sartène à Ajaccio. Quand P. d'O. était enfant, il allait parfois à Ajaccio avec son père, qui y réglait ses affaires. Ce chemin était jalonné de villages qui correspondaient à autant de lieux d'habitation de cousins chez lesquels on s'arrêtait pour rendre visite. A Petretu-Bicchisanu, c'étaient les C. d'I., famille de l'arrière grand-mère. A Sainte Marie Sicché, c'était, c'est encore, le fief des On. Et à Ajaccio même, on se rendait chez les E. Ainsi, cet axe de la mémoire qui inclut les E., les On. et les C. d'I. correspond à un axe géographique bien réel. Cette mémorisation est renforcée par le fait que M. d'O. a été élevé en grande partie chez ses grands-parents maternels à Sainte Marie Sicché, où il a eu tout le loisir de mémoriser cette partie de sa généalogie.

Par contre, de la famille de sa grand-mère paternelle, de R. S., P. d'O. ne semble avoir rien mémorisé. C'est nous qui avons reconstitué cette partie de la famille, en y retrouvant de nombreuses alliances entre les R. S., les P., et d'autres O. qui ne semblent pas apparentés à la branche patrilinéaire. Mais peut être s'agit-il d'une omission plus ou moins volontaire.

- Un dernier axe concerne la tante paternelle, Blanche, qui a épousé un R. S. Toute la branche est bien mémorisée par M. d'O., car le couple est resté sans descendance. Les possessions du mari sont alors retournées à ses frères et à ses neveux, tandis que la dot de Blanche d'O., qui comprenait des terres en bord de mer, est revenue dans sa famille.

Cet arbre n'est pas continu, et il marque parfois des sauts de plusieurs générations, pour inclure des personnages plus remarquables. Pour inclure également des alliances importantes : parlant du mariage de Dominique E. avec Marie Antoinette C. d'I., M. d'O. nous dit qu'une telle alliance a déjà eu lieu chez les On., sans pouvoir donner de précisions. Nous l'avons retrouvée avec le mariage de Pierandrea d'On. et de Angela Maria C. d'I. vers 1800. De même, à propos de son grand père d'On., il signale qu'une telle alliance entre O. et On. s'est faite sur la branche patrilinéaire vers 1583, avec son ancêtre Marc Antoine, qui fut aussi fait prisonnier par des pirates barbaresques lors d'un raid sur Sartène, ce que nous n'avons évidemment pas pu vérifier. Mais les dires de M. d'O. sont le plus souvent très précis.

En résumé, cet arbre mémorisé vient donc fortement nuancer la forme de l'arbre jeté sur le papier. Les femmes et les branches latérales y prennent une grande importance. Ceci en fonction d'intérêts économiques, mais aussi de souvenirs affectifs et d'un certain prestige historique ; sans oublier les non-dits qui sont autant de blancs.

Un autre élément qui doit nous faire relativiser la préséance apparente de la lignée agnatique primogénitale est ce que P. d'O. explique de l'héritage de son père. Celui-ci n'avait pas fait de partage. Et P. d'O. considère qu'il est dans une sorte de communauté de biens avec son unique frère : "tout ce qui est à moi est à lui, tout ce qui est à lui est à moi". Même s'il se place seul, en temps qu'aîné, sur le tronc de l'arbre généalogique.

Il semble donc au total qu'il y ait dissociation entre une succession unique primogénitale, et un héritage égalitaire qui ne serait donc jamais vraiment sorti des mœurs de la notabilité corse, aussi loin que l'on puisse remonter.

#### 2.1.4. L'arbre des ethnologues

Nous basant sur les indications de M. d'O., nous avons commencé à dresser un arbre généalogique aussi large que possible de la famille d'O. Ces renseignements oraux ont été complétés par une recherche dans les registres d'état-civil de la mairie de Sartène, ainsi que de la mairie de Sainte-Marie

Sicché pour la branche d'On. Le résultat en est un arbre comportant plus d'une centaine d'individus, descendants d'au moins sept branches différentes, ce qui nous donne une vision intéressante, et sans doute assez représentative, de l'évolution des *sgio* depuis la Révolution jusqu'à ce jour.

Cet arbre construit selon des critères d'ascendance légale n'a pas à être discuté de la même manière que nous l'avons fait pour les trois arbres précédents. Son intérêt réside dans l'information qu'il nous apporte sur la famille d'O. et les *sgio* en général, ce que nous analyserons dans les prochains paragraphes.

## 2.2. Une histoire aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles

Notre entretien avec M. P. d'O. ainsi que les reconstitutions généalogiques auxquelles nous avons procédé nous permettent d'esquisser une histoire des *sgio* pour la période du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles, du point de vue de leur statut social et de leurs rôles comme de celui de leurs stratégies d'alliance.

### 2.2.1. Alliances

Si nous considérons l'arbre généalogique des ethnologues du point de vue de l'étude des stratégies d'alliance, nous pouvons faire quelques remarques surprenantes. De la part de grands propriétaires terriens, on pourrait s'attendre a priori à un certain nombre de réenchaînements d'alliances, afin de préserver l'intégrité du bien familial. Or, nous n'avons aucun réenchaînement, par exemple un mariage entre cousins, sur l'ensemble des alliances observées. Pourtant, M. d'O. nous a parlé de mariages entre "cousins" parmi ses ancêtres proches. Mais il semble qu'il donne à ce mot une acception très large. Et sans doute manquons-nous de profondeur d'investigation pour retrouver des liens de parenté entre les différentes branches d'O. que nous avons repérées. Mais il est certain que les réenchaînements d'alliances, reproductions d'alliances déjà contractées entre deux groupes familiaux, s'il y en a, se font sur plus de cinq générations de distance. Nous pouvons faire la même remarque à propos de la branche d'On. de Sainte Marie Sicché, au sein de laquelle nous constatons plusieurs mariages entre personnes portant ce même nom, qui ne sont pas des parents proches.

Contentons-nous, en attendant une étude plus complète, de considérer comme nous le suggère P. d'O. que ces personnes ont un lien de parenté éloigné. Mais aussi que les O. ne recherchent pas forcément des circuits fermés de l'alliance.

Cette dernière hypothèse est corroborée par l'examen des autres alliances perpétuées au cours de ces deux derniers siècles. Les O. s'allient avec des familles *sgio* de Sartène, et on retrouve régulièrement les noms de Pietri et Rocca Serra, ainsi que d'autres O. Ils s'allient avec des familles extérieures à Sartène, Ornano et Colonna d'Istria, par exemple. Mais on ne relève qu'une seule alliance, indirecte, par l'intermédiaire des Trani, avec la famille Durazzo, et absolument aucune avec les Susini. Pourtant, d'après ce que rapporte G. Ravis-Giordani (1991), il y a une hostilité marquée entre d'une part les familles de "i Santanninchi", qui conservent leur habitat dans la vieille ville, et qui sont dominés par les Rocca Serra, légitimistes, et d'autre part les familles du Borgu, quartier plus récent, dominé par les Ortoli et les Pietri, libéraux. Ces derniers créent une garde nationale, alors que les Rocca Serra tiennent encore la mairie pendant les événements de la Monarchie de Juillet, en 1830. Il s'ensuit deux morts et quatre ans de vendetta. Ce n'est pourtant pas ce clivage là que l'on retrouve en ce qui concerne les alliances au cours des deux derniers siècles.

Mais leurs alliances ne se limitent pas aux *sgio*, et de nombreux mariages avec des familles non nobles se font, à la condition que celles-ci soient riches et/ou honorables. Ce sont autant des femmes que des hommes qui épousent des non-*sgio*. Les exemples sont multiples, et l'on peut citer Antoine François André d'O. qui vers 1850 épouse Clémentine Duchesne, nièce du directeur du séminaire d'Autun. Plus récemment, la grand mère maternelle de Paul d'O. est une E., famille très aisée ayant fui l'Alsace après la défaite de 1871, choisissant de s'installer à Ajaccio. Georges E. a épousé une Alessandrini. Son fils Dominique a épousé une C. d'I. Ces deux exemples montrent en plus que les familles notables corses pratiquent un certain cosmopolitisme dans leur alliances, si le parti est intéressant. D'autres cas se retrouvent sur notre arbre.

Parmi les alliances des O. avec des familles corses cette fois, on peut noter celle de Jean Baptiste d'O., maire de Sartène, avec Marie Barberine Chiappe, vers 1830. Peut-être même y a-t-il eu deux alliances avec des femmes de la famille Chiappe. Antoine Pierre André d'O., né vers 1768, épouse une Barberine Chiappe. Elu capitaine au bataillon des volontaires nationaux sous la Révolution, dont Napoléon est lieutenant-colonel, c'est un gros propriétaire qui paie 316 francs de contributions en 1831 et deviendra cette même année conseiller général de Sartène. Cette Barbarina est la sœur d'un député convention-

nel, qui est sans doute ce marchand décrit par Patin de la Fizelière (v. 1783) : "les sieurs Chiappe et Casanova, marchands, font toujours un gros commerce de grains ; le premier a été fort utile dans la disette, par le blé qu'il a été chercher lui-même à Livourne".

### 2.2.2. Statut social, rôles

L'exemple des familles d'O. et d'On. nous donne un bon exemple de ce qu'a pu être l'histoire des *sgio* du Sartenais de 1750 à nos jours, et de ce qu'ont pu être leurs rôles successifs dans la société.

Dans la branche d'On., l'affaire est claire : nous voyons une succession de rentiers, de propriétaires fonciers et autres propriétaires-agriculteurs. A l'occasion, un membre de l'une ou l'autre branche d'On. tenait la mairie de Sainte-Marie Sicché.

Dans le cas des *sgio* urbains que sont les O., R. S. et P., on trouve une bien plus grande variété. Il y a également des propriétaires fonciers, et tous le sont sans doute à des degrés divers. Mais on trouve tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle de nombreux militaires, des officiers, des juges et des procureurs, des avocats, des diplomates. Curieusement, la fonction médicale semble délaissée. Pas de marchands non plus, bien que F. Pomponi (1961) note qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, des Susini de Sartène ont fait un commerce assez considérable de denrées vivrières avec certaines villes de Corse ou le continent. Parallèlement, ils sont très présents dans la vie politique : conseillers municipaux, maires, conseillers généraux, députés. Ils jouent donc sur au moins trois tableaux, la propriété foncière, les carrières professionnelles prestigieuses et la politique. Dans ces deux derniers domaines au moins, ils ne limitent pas leur action à la Corse, mais occupent de hautes fonctions en France et à l'étranger. Nombre de mariages témoignent d'ailleurs de leurs relations nombreuses hors de l'île.

Un repli net semble s'opérer vers la seconde guerre mondiale. Les *sgio* perdent le pouvoir politique, plus ou moins tardivement. Ainsi, Paul François d'O., le grand père de P. d'O., n'exerce aucune activité particulière, professionnelle ou politique, et vit de ses biens en rentier. Son fils Raphaël Antoine François est le premier à s'insérer dans un milieu professionnel sans lustre particulier, puisqu'il occupe un modeste emploi de dessinateur au bureau de l'Équipement de Sartène. En même temps, il gère son patrimoine foncier bâti et non bâti, et fait par exemple l'acquisition d'une licence IV de café, qui sera utilisée par son fils cadet. Son fils aîné, notre interlocuteur P., devient lui-même éleveur.

Toutes ces transformations dans le comportement familial font penser à ce que l'on pourrait qualifier de "reconversion bourgeoise" d'une classe noble, avec l'abandon (forcé ?) des postes prestigieux et de pouvoir. On nous objectera que Raphaël et ses fils ne choisissent de tels métiers que pour s'occuper, car ils vivent largement des revenus de leurs biens. Cela se discute, car leur patrimoine foncier, somme toute limité, ne permet sûrement pas de dégager un revenu suffisant à l'entretien et au maintien d'un certain rang de la famille. D'autant qu'il s'agit en grande majorité de terrains à faibles revenus. La location d'une partie des immeubles urbains doit être source de revenus plus substantiels, mais pas très élevés.

Ce patrimoine est au total assez modeste pour une famille aussi prestigieuse, et l'on peut se demander si l'un des proches ascendants n'en a pas dilapidé une bonne partie, comme l'on affirme que cela se fait encore dans certaines familles.

Si l'on résume l'histoire familiale depuis 1750, on a nettement l'impression d'une phase de magnificence puis de déclin, dans l'histoire d'une famille prestigieuse. Du point de vue individuel, on peut plutôt parler d'une reconversion réussie, allant vers une intégration progressive dans la société sartenaise d'aujourd'hui, encore que ce serait plutôt aux intéressés de nous le dire. Raphaël, l'aîné de la dernière génération d'O., fait actuellement des études notariales. Cette profession qui a été exercée par plusieurs de ses ancêtres paraît plus en rapport avec la notoriété de sa famille : est-ce l'amorce d'un retour à des fonctions plus traditionnelles dans sa famille ?

## 3. REPRÉSENTATION DES SGIO

### 3.1. Représentation par la population

Le terme de *sgio* glissé dans une conversation avec les habitants en Corse du Sud provoque presque systématiquement une réaction ou un commentaire. La population dans son ensemble se fait une idée de ce que sont les *sgio*, idée que nous allons essayer d'approcher dans toute sa diversité, toujours dans un équilibre ou un aller-retour entre deux pôles.

Abandonnant ici la perspective historique, c'est de la représentation actuelle des *sgio* que nous voulons parler. Celle-ci a sans doute beaucoup évolué, et c'est un tableau tout différent que nous aurions eu à tracer pour le siècle dernier, ou simplement il y a cinquante ans, tant la société a changé, et la place des *sgio* dans celle-ci, comme nous avons pu le voir pour la famille d'O.

### 3.1.1. Présence et absence

La première ambiguïté dans la représentation des *sgio* est dans une valse-hésitation, une difficulté à décider si ces personnages sont présents ou absents dans la vie quotidienne. Les personnes qui nous ont reçu à Sartène, et ont orienté les étudiants vers des informateurs privilégiés, sont susceptibles d'avoir un certain recul sur la situation sociale de la ville. Cependant, elles véhiculent le même discours : "vous savez, les *sgio* ne sont pas là, leurs maisons sont vides, ils sont sur le continent et ne reviennent que très rarement". Sans doute, mais ils reviennent quand même de temps en temps, et il sont donc présents d'une certaine manière. Sans compter que cette manière de parler est oublieuse de tous les *sgio* qui habitent effectivement et en permanence à Sartène.

Même son de cloche et même ambiguïté à Sainte Marie Sicché : "aujourd'hui, c'est fini", mais aussitôt après : "oui, certains sont sur le continent, d'autres sont ici, mais ce sont tous des retraités". Avec une certaine hésitation, on nous donne l'image de *sgio* absents, affaiblis pour ceux qui restent, et de toute façon sans signification. Mais cette image se complique aussitôt d'une question d'argent.

A Sartène, on entend souvent, quand la conversation n'est pas détournée : "les *sgio*, c'est fini, il n'y en a plus", ce qui, nous l'avons vu, est assez inexact, et veut peut-être plutôt signifier qu'ils ne comptent plus, qu'ils ont perdu leur pouvoir. Nous y venons dans le paragraphe suivant.

Mais les ormes plantés sur la place de la ville, et à l'ombre desquels chacun (ou plutôt chaque homme) vient faire sa promenade vespérale (*spassighjata*), auraient été plantés à l'initiative des *sgio*, selon la rumeur publique. Ainsi, les habitants de Sartène se promènent-ils quotidiennement près des arbres qui leur rappellent la présence de ceux qu'ils disent disparus. Une absence décidément bien présente.

### 3.1.2. Pouvoir et perte de pouvoir

Un berger de Livesi (Olivese), sympathisant nationaliste, résume la situation des *sgio* dans son village en ces termes : "les *sgio*, c'est fini. Avant, les gens étaient sous l'emprise. Maintenant, tout le monde est pareil". Quand on lui demande s'il l'on est encore un *sgio* quand on est pauvre, il hésite : "non, ..., oui, mais il ne reste rien !". Mais il nous confirme que d'une manière générale, "ils ont encore des terres", ce qui est clairement pour lui un signe de pouvoir. La grande différence avec "avant", c'est que ce pouvoir n'est plus intouchable. "Maintenant, tout le monde est libre, si on peut leur piquer l'ar-

gent, on leur pique". Cette phrase lapidaire résume une évolution considérable des mentalités. Le *sgio* rentre dans un ordre général dans lequel il reste puissant certes, mais où il n'est plus inaccessible et peut lui aussi subir des revers.

"Les *sgio* ont eu la mairie jusqu'en 1942, mais ils l'ont perdue à la Libération", nous précise-t-il encore, "aujourd'hui, le maire est un médecin comme partout en Corse, mais ce n'est pas un *sgio*". C'est une date bien plus tardive qu'à Sartène, où un dénommé Hyacinthe Quilichini devient maire en 1905, succédant à un Peretti della Rocca, et le restera jusqu'en 1941. Cette passation de pouvoir semble se faire relativement en douceur, puisque Quilichini était déjà premier adjoint depuis 1902, et que l'on rencontrera comme premier adjoint sous son mandat des Susini, Pietri, Peretti della Rocca et Rocca Serra au moins jusqu'en 1926.

A la mairie de Sainte Marie Sicché, nous demandons si les *sgio* existent encore. On nous fait clairement signe que c'est une question d'argent et on ajoute : "il faut voir le compte en banque", liant ainsi l'existence des *sgio* à leur pouvoir, en l'occurrence le pouvoir financier. Pour le pouvoir politique, c'est plus simple : "un Ornano avait la mairie, mais c'est fini, les *sgio* ne l'ont plus".

### 3.1.3. Différence et ressemblance

Comme nous l'avons vu plus haut, le *sgio* est décrit comme un personnage presque fantasmagorique, qui se différencie déjà de la population par sa présence incertaine. Mais d'autres traits plus intimes viennent marquer la différence. Ainsi : "les maisons des *sgio* n'ont pas la même odeur : elles sentent l'encaustique et le renfermé, peut-être parce qu'elles ne sont pas souvent habitées". On retrouve là le thème de l'absence supposée des familles de *sgio*, mais aussi l'idée d'un rôle de prestige de la maison de ces notables, qui, aux autres personnes, semble être impeccablement tenue.

D'autre part, "ils ne cuisinent pas de la même manière". En fait "ils cuisinent très peu, ils transforment très peu leurs aliments". Sans doute l'idée sous tendue est-elle que les *sgio* étaient habitués à déléguer certaines tâches de la maison aux domestiques, et que l'appauvrissement d'un certain nombre de ces grandes familles les a obligés à s'en séparer, sans avoir acquis pour cela le savoir culinaire qui leur permette de cuisiner normalement, et notamment d'élaborer la cuisine régionale. Mais si l'énoncé de cette idée se base certainement sur l'observation de quelques cas concrets par notre interlo-

cutrice, son extension aux *sgio* en général relève d'un curieux processus mental de classification sociale.

Cette représentation peut être tempérée par une remarque sur le mauvais œil. Les *sgio* ne craindraient pas plus le mauvais œil que les autres par nature. S'ils sont obligés de plus s'en protéger, c'est simplement qu'ils sont plus enviés. Le *sgio* est ici ramené à une dimension humaine normale, égal du reste de la communauté devant ce danger encore redouté par la plupart aujourd'hui qu'est le mauvais œil. Mais c'est ici le seul trait qui les réintègre véritablement à la communauté. Les remarques telles que "maintenant, tout le monde est pareil" évoquent plus la satisfaction de voir le *sgio* perdre un pouvoir exorbitant que l'expression de sa réintégration dans la communauté comme n'importe quelle autre personne.

#### 3.1.4. Emblème de la communauté

Assez paradoxalement, le *sgio* semble rester un emblème de la communauté, malgré sa perte d'influence ou sa disparition fortement proclamée. Ainsi la secrétaire de mairie de Sainte Marie-Siché sait-elle immédiatement, sans que l'on ait besoin de lui préciser, quelle est la fille Ornano (ou d'Ornano, employés indifféremment l'un pour l'autre) qui est partie à Sartène. Ainsi également le berger de Livesi nomme instantanément les noms des familles de *sgio* du village : Borboni, Michelangeli et Pietri, mais précise bien que les Pietri viennent de Sartène. Il nous montre les maisons correspondantes sans hésitation.

A Sartène, il est clair pour tout le monde que les *sgio* de la ville sont les Pietri, Susini, Ortoli, Rocca Serra et Durazzo. Les Peretti della Rocca, bien que *sgio* installés depuis plusieurs générations à Sartène, ayant même exercé des fonctions municipales, ne sont jamais cités (il sont en fait originaires de Levie), ni les Colonna d'Istria, les Pozzo di Borgo, les Ornano, les Peretti, présents aussi sur la commune.

Il semble bien qu'une ville ou un village se définisse au moins partiellement par ses *sgio*, et réciproquement. Ceci selon une liste plus ou moins fossilisée par les arrêts de reconnaissance de noblesse des années 1770.

Citons encore une fois Patin de la Fizelière, qui, après avoir passé en revue piève et communautés, avec leurs notables, nous donne l'exemple suivant :

*« On ne peut pas assurer que les bornes fixées soient justes, parce que les territoires des pièves comme des communautés ne le sont point. Par exemple, la communauté de Fozzano et par conséquent la piève de Viggia-*

*no prétend de son territoire la pointe de Campomoro... pour la seule raison qu'ils appartiennent à MM. Durrazzi, qui sont originaires de cette communauté. Ces biens sont à quatre ou cinq lieues de la piève, et il faut traverser, pour y arriver, le territoire d'Olmeto et celui de Sartène ».*

La communauté identifie ici son territoire à celui de ses *sgio*, et considère donc que ceux-ci la représentent.

Bien plus près de nous, citons ce roman en langue corse de Rinatu Coti (1987) : "A Signora". Il y parle d'un hameau au milieu de la vallée du Taravu, "qui s'est toujours appelé San Cumentì". Les signes remarquables de ce hameau sont "un campanile haut et svelte", comme on en voit de magnifiques dans les villages de la Corse du sud, et "a signora Carulina di San Cumentì". En cachette ("a l'aspiatu") on l'appelle selon les cas Carulinetta ou Carulinana, Carulinotta ou Carulinaccia. Ce qui correspond en corse au passage graduel d'un diminutif affectueux jusqu'à une notion de méchanceté, sans doute selon l'humeur du locuteur. Chacun lui serre la main. Elle n'est peut-être pas du tout la plus riche des signore, mais le patrimoine héréditaire de sa maison a la plus forte rente en olives. Cette respectable dame de famille *sgio* est désignée par le nom de son village plutôt que par son nom de famille. Ceci, et toute la façon dont elle est décrite indiquent bien que la communauté se reconnaît en elle, ou la reconnaît comme un symbole. Cette vision romançue, dont nous ne savons pas dans quelle mesure elle est représentative, tranche par sa teneur chaleureuse, presque amicale, d'avec les propos qui nous ont été tenus d'une manière générale sur les *sgio*. Faut-il y voir une description qui s'applique plus aux *sgio* des villages, par rapport aux *sgio* urbains ? Mais à Sainte Marie Siché, ou à Livesi, nous sommes pourtant en secteur rural.

Au total, la représentation des *sgio* par le reste de la communauté oscille entre intégration et exclusion, différenciation et identification. Mais elle n'est jamais teintée d'indifférence. Même les "étrangers", établis depuis moins d'une génération sur l'île, sardes, maghrébins ou continentaux, ont leur avis sur la question.

### 3.2. Représentation par eux-mêmes

Dans cette partie de notre exposé, nous aurions aimé donner directement la parole aux *sgio* eux-mêmes. Malheureusement, l'état de notre recherche ne nous permet de décrire cette représentation que de manière indirecte.

### 3.2.1. *Le blason*

Si chacun peut aujourd'hui se faire dessiner un blason, celui-ci reste quand même en France l'un des insignes de la noblesse. Les grandes familles corses ont chacune le leur. Voyons rapidement celui des O. Ces armoiries sont, d'après l'*Armorial corse* (1892), particulièrement complexes, mais ne diffèrent pas tellement en cela de celles de nombreuses autres familles corses. On peut par exemple se reporter à celles des R. S. reproduites au bas du cadre de l'arbre généalogique de la figure ci-contre. Elles sont absolument conformes à la description faite dans l'*Armorial corse*.

Cette richesse est-elle le signe d'un passé riche en alliances politiques successives et variées, ou celui d'un besoin de compenser une noblesse mal assurée par la richesse ostentatoire d'un blason ? Nous n'avons pas les éléments pour en discuter.

### 3.2.2. *Le nom, la particule*

En France, la particule est le mode de distinction habituel de la noblesse. Le but premier d'une certaine frange de la bourgeoisie a été d'adjoindre à son nom par différents moyens cette fameuse particule, afin d'accroître sa respectabilité. En Corse, le problème est moins simple, et le nom de famille à particule n'est pas le moyen unique de distinguer les familles de *sgio*. Le nom lui-même semble un moyen plus sûr.

Parmi les familles de *sgio* de Sartène, certaines n'ont pas de nom à particule. C'est le cas des Pietri et des Durazzo. D'autres ont une particule systématiquement accolée, comme les de Rocca Serra. Pour les d'O., le cas est plus complexe. D'une part, on trouve assez indifféremment tout au long des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles les formes "O." ou "d'O." utilisées dans les registres d'état-civil pour désigner les ascendants de M. P. d'O. D'autre part, il se trouve également des familles O. à Sartène qui ne font pas partie du groupe des *sgio*, les métiers déclarés à l'état-civil le montrent sans ambiguïté. Il semble que ce soit le cas aussi pour les Susini - de Susini. Par contre, si l'on demande à une personne qui connaît bien la ville quelles sont les familles de *sgio*, ce sont ces cinq noms, agrémentés ou non de la particule, qui ressortent invariablement.

L'attitude individuelle des *sgio* à l'égard de la particule est variable. P. d'O., retraçant l'évolution des formes de son nom de famille (O... llo, O... lo, O... li,... qui correspondent à un singulier ou à un pluriel), nous explique qu'elle n'a pas grande importance. Mais la famille d'On. fait rectifier les

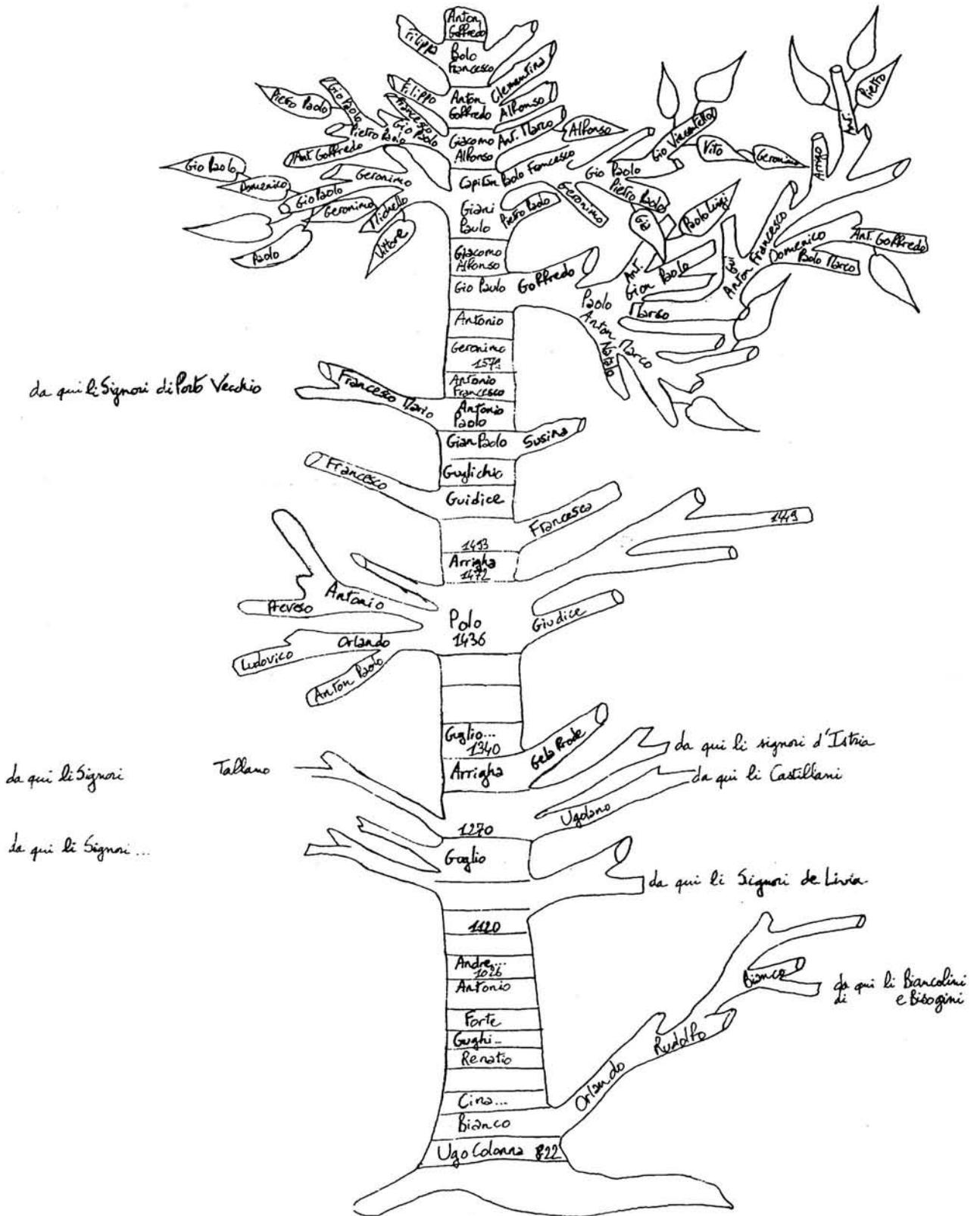
registres d'état-civil de Sainte Marie-Sicché par plusieurs actions en justice entre 1916 et 1920, et fait rétablir (établir ?) la particule devant le nom des ascendants sur quatre générations. Nous n'en connaissons pas la raison précise, mais une des annotations correspondantes en marge du registre précise que ce jugement est rendu conformément à un arrêt du conseil supérieur de la Corse du 12 mars 1876 qui conférait la noblesse à Antoine d'On. Dans le même sens, un événement plus anecdotique nous est rapporté par un informateur sartenais : lors des élections de 1945, l'assesseur annonce une signora Susini par un "Madame Susini", et s'entend répliquer vertement : "de Susini, assassini !". La traduction n'est sans doute pas nécessaire.

En résumé, on peut dire que la particule peut être un élément de distinction des *sgio*, mais qu'elle est revendiquée et utilisée par eux de manière très inégale. Elle affirme plus le lien entre une famille et une terre donnée qu'elle ne signale une appartenance nobiliaire. Et à certaines époques, comme lors de la Révolution, elle a pu être prestement mise de côté, parfois même de manière définitive. C'est donc plutôt le nom de famille lui-même qui importe. Et comme d'autre part nous avons vu que celui-ci n'est pas fixé depuis plus de trois siècles, c'est en définitive l'ascendance qui est déterminante, dans l'esprit des *sgio* eux-mêmes.

### 3.2.3. *La généalogie, les papiers de famille*

L'ascendance étant déterminante, on peut comprendre l'importance attachée par les familles *sgio* à la conservation des archives familiales. Nous ne reviendrons pas sur les arbres généalogiques, dont nous avons déjà largement parlé plus haut. Il s'y ajoute toutes sortes de documents : lettres, titres de propriété, actes notariés et judiciaires, etc. Une correspondance du XVIII<sup>e</sup> siècle en langue espagnole concerne la branche sarde, que nous avons déjà évoquée. Elle témoigne de l'implication de cette famille dans un réseau de puissants qui décidaient du sort de la Méditerranée et de ses îles.

Dans d'autres régions de France cette pratique de conservation des vieux papiers est générale, et l'on peut retrouver des documents forts anciens dans les papiers des familles les plus modestes. Mais J.-L. Alberti nous signale que ce n'est pas le cas en Corse, et que cette conservation caractérise les familles de notables. Par contre, la bonne connaissance de sa famille jusqu'au quatrième degré n'est pas en Corse l'apanage des *sgio* ; G. Lenclud (1991) rapporte que c'est un fait courant, lié à la conception



Arbre généalogique de la famille de R. S. de Sartène, sans doute établi vers 1770. L'ancêtre fondateur est Ugo Colonna.

sociale du groupe de parenté. L'originalité réside dans une connaissance encore plus étendue, ainsi que dans la trace écrite.

La préoccupation généalogique conduit à l'établissement de documents tels que ceux dont nous avons parlé au chapitre précédent. Nous avons vu que ces documents étaient fantaisistes, ou pour le moins erronés, en deçà d'une certaine date, sans doute variable selon les familles. G. Pistarino a démonté pour la famille Malaspina les mécanismes de fabrication d'un tel document, qui permet à une famille de Balagne de se réclamer d'une ascendance noble italienne, bien que l'on ne trouve pas trace d'elle au Moyen Âge. Il montre qu'un premier travail de recueil de documents est fait par un archidiacre et vicaire membre de la famille en 1605. Puis une généalogie est établie en 1633. Enfin, en 1680, Giovanni Giuseppe Malaspina rédige un mémoire "*Origine e genealogia delli marchesi di Massa Malaspina habitati in Corsica, prima nel luogo di San Colombano e poi in Belgodere*" dans lequel il rattache explicitement sa famille à une famille italienne homonyme. Mais les dates de naissance manquent d'exactitude, des personnes distinctes sont fondues en une seule. G. Pistarino remarque des erreurs répétées de chronologie, des fautes de traduction du latin, et un manque général d'esprit critique sur les sources. Il conclut à une vraisemblable substitution de personne dans cette généalogie, qui a lieu au XV<sup>e</sup> siècle.

Cet exemple doit nous inciter à considérer avec une certaine prudence ces grandes généalogies : elles ne sont pas l'expression d'une réalité, mais plutôt celle d'une volonté de représentation de la famille *sgio* qui permet de mieux asseoir son pouvoir et de le légitimer.

### 3.2.4. Les maisons

La maison est un fort signe d'identification des *sgio* pour les autres membres de la communauté. Mais il s'agit également d'un symbole important aux yeux des *sgio* eux-mêmes. Elle est tout à la fois symbole de l'histoire de la famille, lieu de traitement des affaires publiques, lieu de représentation décoré à cet effet, mais aussi lieu secret de la vie familiale. Ces fonctions sont réparties selon les cas entre les pièces de la maison, ou même entre différentes maisons, comme c'est le cas pour P. d'O.

Les maisons citadines de la famille d'O. nous en fournissent un exemple. La première et la plus ancienne se trouve dans le noyau urbain le plus

ancien de la ville de Sartène, aux ruelles étroites et aux maisons massives. C'est en quelque sorte la maison "fondatrice" de la famille. Elle n'est plus du tout habitée par la famille depuis longtemps déjà, sans doute en raison de sa situation qui la rend mal accessible et assez obscure. Mais il n'est pas question de se séparer de ce berceau de la famille d'O. à Sartène, chargée de symbolique et d'émotion. P. en est le propriétaire, sans doute en temps que continuateur de la lignée agnatique. De plus, les O. auraient cédé vers 1840 le terrain sur lequel est bâtie l'actuelle église, qui a un pied dans ce très vieux quartier, et un pied sur l'actuelle place de la ville.

La deuxième maison est située sur la place de la ville, à l'entrée du quartier du Borgo. C'est peut-être la maison qui était occupée par la famille lors des événements de Juillet 1830. Son rez-de-chaussée est actuellement occupé par le bar tenu par A., le frère de P. Nous ignorons l'affectation des autres étages.

La troisième maison nous éloigne encore un peu plus de la vieille ville. Elle est située au bout du Cours Sœur Amélie. D'après P. d'O., elle date des années 1890, ce qui est confirmé par son absence sur le plan cadastral levé en 1870. C'est une majestueuse maison de granit qui signe l'embourgeoisement de la famille. Les deux maisons précédentes étant indisponibles, elle sert à P. d'O. de substitut de maison familiale originelle, bien qu'il ne se fasse aucune illusion sur son ancienneté réelle. C'est là que réside sa mère, qui n'occupe qu'une toute petite partie de ces vastes lieux. Une partie est louée. Une autre sert de salon de réception à la famille. Une maison de taille plus modeste qui la jouxte appartient aussi à la famille.

Enfin, P. d'O. habite avec sa famille une quatrième maison, dont il est propriétaire, sise en contre-haut de la précédente. Les maisons se voient l'une l'autre. Nous ne sommes pas rentrés dans cette résidence familiale. Elle relève strictement de la sphère privée, et il n'y reçoit pas ses visiteurs, ce qui marque une rupture dans la conception de la maison par rapport à la demeure précédente, dans laquelle des fonctions privées et publiques se mêlaient.

Ainsi, nous voyons que le lieu de résidence des O. s'éloigne de plus en plus du vieux centre de la ville. Mais le cordon ombilical n'est pas coupé, puisque toutes les maisons successivement habitées par la famille sont conservées en propriété. Ces maisons racontent l'évolution du rapport de la famille à son habitation, et l'évolution des fonctions qui y sont assignées.

En résumé, quelle idée les *sgio* se font-ils d'eux-mêmes ? Faute d'avoir pu directement leur poser la question, nous ne pouvons qu'apporter une réponse incomplète, et à vrai dire insatisfaisante. Sans doute oscillent-ils également dans leurs sentiments entre identification et différenciation. Les derniers cinquante ans sont venus apporter tellement de changement dans leur statut social et dans leur rôle qu'ils doivent être encore dans une phase de grande incertitude. Mais peut-être éprouvent-ils (à tort ?) moins la nécessité de se poser la question que le reste de la population qui, dans une période d'incertitude, se raccroche à l'image des *sgio*.

### CONCLUSION

Le présent texte s'appuie sur un ensemble de faits et d'entretiens réduits, complété par quelques travaux très incomplets de recherche dans les archives, et en premier lieu dans l'état-civil. Aussi, nous nous sommes bornés à une présentation de style ethnographique de ces matériaux, en n'esquissant que rarement et prudemment des hypothèses ethnologiques. Il nous semble que c'était la seule manière honnête et raisonnable de présenter ces matériaux.

Il semble, d'après la bibliographie que nous avons pu rassembler, que l'étude de la notabilité corse reste à entreprendre d'un point de vue ethnologique. Seuls les historiens ont jusqu'ici débroussaillé le sujet, mais ils se sont en général arrêtés à la Révolution, c'est-à-dire au moment de la constitution définitive de ce groupe que l'on désigne sous le vocable de *sgio*.

Nous avons donc essayé d'exposer le maximum de renseignements acquis sur ces personnages, puisque l'information elle-même semble faire défaut. Si nous n'avons pas toujours pu satisfaire la curiosité du lecteur, nous espérons alors l'avoir au contraire aiguillée, et lui avoir indiqué des pistes de recherche en assez grand nombre.

Nous avons découvert dans les *sgio* un aspect profondément ambigu de la société sarténaise, et sans doute de la Corse en général. Une telle hésitation à décider si les anciens maîtres ont encore du pouvoir

ou non, et même à dire s'il sont encore présents ou disparus, n'est pas chose courante. La déchirure qui en résulte dans les consciences doit être grande.

Si un *Candide* se penche sur l'histoire des *sgio* au XX<sup>e</sup> siècle, il en conclura sans doute à un rendez-vous manqué. Ceux-ci ont une expérience cosmopolite extraordinaire, un réseau de relations nationales et internationales étendu, des compétences particulières dans le domaine légal et politique. En bref, ils pourraient sans doute être des acteurs privilégiés d'un développement après lequel court actuellement la Corse, et leur retrait quasi total de la scène publique serait un gâchis pour l'île. Mais les préoccupations des *sgio* sont-elles celles des îliens ? Leur stratégie depuis fort longtemps ne s'est-elle pas élaborée en toute indépendance du destin de l'île, depuis le temps reculé où les "condottieri" allaient vendre leurs services guerriers au plus offrant sur le Continent ? En fait, l'histoire des *sgio* est-elle vraiment celle de la Corse, et leur présent est-il le présent de la Corse ?

Dans le sens contraire, il semble se dégager dans la population un véritable consensus, du berger sarde ("les *sgio*, ils ont la terre, qui est bonne, mais ils ne savent pas la travailler") au premier magistrat de Sartène ("les *propriétaires fonciers* vivent d'une manière archaïque et conservatrice ; ils attendent, et vendent du terrain pour vivre"), pour rendre au moins partiellement responsables les *sgio* d'un certain immobilisme de la société corse, d'une difficulté certaine pour celle-ci à se développer. En bref, ces familles ont été évincées du rôle social très important qu'elles jouaient voilà encore cinquante ans, particulièrement dans les domaines politique et judiciaire, et qui s'appuyait largement sur leur contrôle du foncier.

La société ne cherche-t-elle pas actuellement, en dehors de la responsabilité réelle et historique qu'elles pourraient avoir, à leur réassigner un rôle qui serait celui de bouc émissaire pour tous ses maux ?

## BIBLIOGRAPHIE

- ALBERTI Jean Luc (1994) : *Présentation de l'article de Gunnar ALSMARK "Girolata, un village de pêcheurs sans pêcheurs"*. in *Strade, Travaux du Centre d'études corses* n° 2. Aix-en-Provence. p. 37.
- ANTONETTI Pierre (1973) : *Histoire de la Corse*. Ed. Robert Laffont, Paris. 500 p.
- BRAUDEL Fernand (1949) : *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Rééd. du Livre de Poche, 1990. 1995 p.
- CASANOVA Antoine (1987) : *Essais sur les classes sociales dans les campagnes corses avant la Révolution*. in *Etudes Corses* n° 28, pp. 111-144.
- C.N.R.S. (1980) : *Grands notables du Premier Empire*. Notices de biographie sociale publiées sous la direction de Louis BERGERON et Guy CHAUSSINAND-NOGARET. n° 6, Alpes Maritimes et Corse, par Jean Yves COPPOLANI. Editions du CNRS, Paris. 250 p.
- COLONNA DE CESARI ROCCA (1892) : *Armorial corse*. Laffite reprints, Marseille. 90 p.
- COTI Rinatu (1987) : *A Signora*. Cismonte e Pumonti edizione. 220 p.
- GABRIELLI Thadée (1937) : *La Corse ; ses luttes pour l'indépendance, son annexion à la France. Ses représentants aux Etats de Corse (1770-1789), au Parlement français (1789-1937)*. Librairie Jacques Lamore, Paris. 237 p.
- GOLEJAC B. de et LAMOTTE Pierre (1955) : *Protestation de la noblesse de Sartène contre la suppression des titres de noblesse*. in *Etudes Corses* n° 6 (pour mémoire, non consulté)
- GRAZIANI Antoine-Marie (1990) : *Un état de la notabilité du Sud de la Corse du premier XIX<sup>e</sup> siècle : le "memoriale de tutti quali que sono rinasti franchi" de 1614*. in *Etudes Corses* n° 35, pp. 77-102.
- KOLODNY Yerahmiel (1962) : *La géographie urbaine de la Corse*. SEDES, Paris. 350 p.
- LAMOTTE Pierre (1957) : *Michele Durazzo*. in *Etudes Corses* n° 15-16, nouvelle série, pp. 48-54.
- LENCLUD Gérard (1991) : *Mariage, transmissions de biens et reproduction sociale dans la Corse traditionnelle*. in F. HERITIER-AUGE et E. COPET-ROUGIER Ed., *Les complexités de l'alliance vol. II, les systèmes complexes d'alliance matrimoniale*, pp. 147-176. Editions des archives contemporaines.
- LETTERON Abbé (1963) : *Histoire de la Corse comprenant la description de cette île d'après A. Giustiniani, les chroniques de Giovanni della Grossa et celles de Montegianni remaniées par Ceccaldi, la chronique de Ceccaldi et celle de Filippini*. Ed. di "u muntese". Bastia.
- PATIN de la FIZELIERE (v. 1783) : *Mémoire sur la Province et juridiction de Sartène, ou de la Rocca*. Présenté par Pierre LAMOTTE in *Corse Historique* n° 9-10 (1963).
- PISTARINO Geo (1958) : *La falsa genealogia dei Malaspina di Corsica*. Istituto internazionale di studi liguri, Bordighera - La Spezia. 97 p.
- POMPONI François (1961) : *Essai sur les notables ruraux en Corse (XVII<sup>e</sup> siècle)*. D.E.S. d'Histoire. Faculté des lettres d'Aix-en-Provence. 204 p.
- POMPONI François (1973) : *Gênes et la domestication des classes dominantes au temps de Sampiero*. in *Etudes Corses* n° 1, pp. 35-76.
- POMPONI François (1979) : *Histoire de la Corse*. Hachette, Littérature. 450 p.
- SALESSE Emmanuel (1994) : *Les sgios, approche historique et ethnologique. Exemple d'une famille d'O. de Sartène*. Mémoire de licence d'ethnologie, Université de Provence. 55 p.

# La perception des gens de la montagne

par Catherine PETR

---

L'histoire de Sartène et de sa micro-région a été fortement marquée d'abord par l'influence génoise puis par les nombreux conflits et les revendications opposées pour l'appropriation des terres, ainsi que par un profond inégalitarisme. La main d'œuvre nécessaire pour travailler les terres des notables, constituée des plus démunis, obligés par la misère d'abandonner leurs villages de montagne, et les bergers venus s'installer dans la plaine, ont longtemps été relégués dans le "borgo", hors des murs de la ville. Quand on porte un regard historique, les liens entre les gens de Sartène et ceux de la montagne sont une suite de lutte de classes, de conflits et de rejets. Mais laissons cette dimension pour porter un regard uniquement synchronique, et s'intéresser à la mémoire et aux représentations collectives des Sartenais, à travers leur discours. Les informateurs étant choisis parmi les habitants de Sartène qui se définissent eux-mêmes comme "de Sartène", la plupart étant d'ailleurs les descendants de travailleurs venus de la montagne, nous nous intéresserons à la manière dont aujourd'hui les Sartenais, de tous âges et de toutes classes, perçoivent ceux qu'ils appellent les habitants de la montagne. Ceci n'excluant pas de citer aussi les commentaires de personnes extérieures à cette population tout en étant suffisamment proches pour que ce soit un complément pertinent.

Mais j'insiste sur le fait que cette étude est avant tout un travail sur le discours et les représentations et non la description d'une situation objective.

Les gens de Sartène affirment être très liés avec la région montagneuse de l'Alta Rocca. La montagne ne joue pas le rôle de barrière dans la micro-région sartenaise, bien au contraire : c'est le lieu de multiples échanges et relations sociales. Les nombreux mariages et liens de parenté qui unissent les Sartenais à la montagne les poussent à participer à tous les événements qui s'y déroulent : fêtes, enterrements, etc.

Sur le plan économique, les artisans et agriculteurs de la Rocca trouvent leurs consommateurs chez les Sartenais, dont le supermarché accueille à son tour

des clients de la montagne. De plus, par son statut de sous-préfecture, Sartène est aussi le lieu obligatoire de toutes les démarches administratives. Cependant, la modernité diminue l'intensité de ces liens car il suffit aujourd'hui d'une demi-journée pour résoudre un problème administratif, tandis qu'autrefois, sans le secours de l'automobile, cela aurait été un prétexte à un séjour bien plus long chez des amis ou des parents.

Les occasions pour les Sartenais de se rendre dans la montagne sont encore nombreuses : promenades, ramassage des châtaignes, visites à des parents ou des amis, fêtes, etc.

Cependant, aux yeux des Sartenais, cela n'est plus rien du tout en regard des pratiques de sociabilité et d'hospitalité qui les liaient beaucoup plus fortement à la montagne il y a quelques décennies. Les relations qui subsistent aujourd'hui leur paraissent donc très insuffisantes étant donné l'étroitesse des liens de parenté qui peut exister entre les habitants des différents villages. Mais cela est moins valable l'été où étudiants et travailleurs reviennent prendre leurs vacances au pays, qui alors reprend vie.

Les habitants de Sartène reconnaissent aussi qu'à l'origine leurs ancêtres sont venus de tous ces petits villages de montagne. Ces racines ont une importance identitaire, mais cette appartenance semble se situer uniquement dans le passé pour les habitants de Sartène qui se sentent avant tout Sartenais.

De même, si les liens historiques avec le village de Zicavo, dans le Haut-Taravo, sont assez forts, seuls les érudits en parlent encore. En effet, pour la plupart des Sartenais, tout ceci appartient à un passé très lointain, et les relations actuelles avec Zicavo semblent pratiquement nulles, la distance géographique s'alliant à la distance historique.

Toutes les péripéties ayant eu pour cadre le peuplement et la prise de possession de la ville et de ses

terres ne semblent pas être restées vivantes dans la mémoire collective des Sartenais, ni influencer leurs relations avec ce village.

Mais la conscience de l'existence de liens historiques paraît tout de même très importante pour les Sartenais, vu le mépris dont Propriano, ville sans passé, est l'objet à leurs yeux.

Les Sartenais se reconnaissent donc des liens étroits avec les habitants de l'Alta-Rocca (comme avec Porto-Vecchio), aussi bien sur le plan social qu'économique, linguistique ou historique... tandis que ce n'est plus le cas avec Zicavo, et qu'aux villes de Propriano et Bonifacio, pourtant proches géographiquement, manquent les liens historiques pour l'une, linguistiques pour l'autre.

Les Sartenais ont donc suffisamment de relations avec les "Rucchisjani" (habitants de la Rocca) pour pouvoir légitimement émettre un discours sur ces gens. C'est sur ce discours qu'on peut se baser pour déterminer comment aujourd'hui les gens se disant de Sartène perçoivent les gens de la montagne.

La première chose qui se dégage des propos des Sartenais quand ils sont interrogés par une continentale sur les gens de la montagne, c'est une grande affirmation d'appartenance communautaire. Les gens de Sartène et les gens de l'Alta-Rocca, « *ce sont les mêmes gens* », répondent-ils presque systématiquement. Tous les Sartenais avec qui j'ai eu des entretiens ont semblé surpris que je leur demande s'ils voyaient entre eux des différences.

*« Que ce soit à Levie ou à Sartène, les mêmes personnes ont le même genre de vie : un fonctionnaire, un agriculteur, vivent de la même façon. L'agriculteur qui rentre le soir, fatigué de sa journée de travail, reste à se reposer devant la cheminée, à Sartène comme à Levie. Les gens de Sartène et de la montagne sont les mêmes personnes, les mêmes gens. C'est le même parler entre Sartène et la Rocca, le même patois corse. Alors que, contrairement à ce que l'on dit, il n'existe pas de langue corse. Il existe environ quatorze patois différents » ; « Fondamentalement, il n'y a pas de coutumes différentes. Dans le détail peut-être, l'accent tonique... mais il faut être natif pour saisir cette différence : ça n'a aucune importance. » ; « Ils ont le même mode de vie, ils vivent de la même façon. Ce sont les mêmes quoi ! »*

Ces similitudes dans le mode de vie et le langage sont affirmées même par les Sartenais les plus jeunes :

*« Ils sont comme nous, on les connaît tous. On était tous autant fêtards, on allait dans les bals » ; « Ils sont exactement comme nous. Ils s'habillent de la même façon que nous, ils ont la même façon de parler, les*

*mêmes expressions. En fait, dans un groupe, on ne voit pas la différence. »*

Quand certains personnes font une distinction, cela porte généralement sur les conditions de vie matérielles :

*« Ils avaient le même mode de vie que nous. Ils habitaient surtout la campagne, le confort était un peu étriqué, mais je crois qu'à l'époque c'était partout pareil. Ils n'avaient peut-être pas d'eau courante à la maison, ou l'électricité. Jusqu'en 68. »*

Il existe aussi des différences dues à des critères sociologiques, comme l'appartenance de classe ou la tendance politique, et non pas à l'identité "montagnarde" ou sartenaise.

Dans l'ensemble, les habitants de Sartène et de la montagne ont le même caractère, les mêmes coutumes et le même langage ; j'ai clairement ressenti le désir des Sartenais de me convaincre de cela et de l'absence du moindre sentiment d'hostilité ou de mépris de leur part envers les montagnards.

Mais le fait que l' « *on ne voit pas la différence* », ne signifie pas que pour les Sartenais il n'y en ait pas du tout entre eux et les habitants de l'Alta Rocca qui, même s'ils sont faits de la même pâte, qu'ils appartiennent à la même micro-région et à la même culture, ne seront jamais Sartenais, malgré leurs racines communes. Un Levianais ou un Aullénois, s'il n'est pas un étranger, reste quand même extérieur à l'identité sartenaise.

Cependant, si à l'intérieur du groupe on peut avoir conscience de cette altérité, face à une continentale, c'est l'affirmation de l'identité qui prime, surtout si on se positionne par rapport à Propriano qui est franchement opposée. C'est seulement quand le point de vue n'est plus totalement extérieur, que cette première donnée identitaire est clairement reconnue par l'ethnologue, que l'on peut prétendre en apprendre plus sur la façon dont les Sartenais considèrent les gens de la montagne qui restent avant tout, rappelons-le, des gens comme eux.

On peut citer deux exemples où la différence de mentalité entre les gens de Sartène et ceux de la montagne est affirmée par des personnes qui voulaient en fait se plaindre du comportement des gens de leur ville, comme une occasion de dévaloriser les Sartenais, source pour elles d'ennuis. D'abord, une continentale mariée à un Sartenais qui se sentait rejetée par ses voisins et sa belle-famille, disaient des montagnards qu'ils étaient plus gentils, serviables et accueillants. Ensuite, une collégienne qui se plaignait de ses camarades de classe :

« *Ceux de la montagne, ils ont une bonne mentalité. Par rapport à la nôtre. Sartène, la mentalité... Ceux de Sartène n'ont pas, les jeunes n'ont pas une très bonne mentalité. A Sartène. Parce qu'ils ne pensent qu'à se battre, à avoir des histoires, à faire les malins. Par rapport aux autres villes. Enfin, quoique cette année ça s'est calmé. Le pire, c'était l'année dernière. Cette année, ça s'est beaucoup calmé.* »

Dans ces deux cas, ce qui importe, c'est de prouver que le comportement des Sartenais est mal fondé, puisqu'il n'est pas imité ailleurs. Mais il ne s'agit pas d'un jugement sur les gens de la montagne, qui sont, en quelque sorte, simplement pris à témoin pour des querelles internes.

Les premiers jours de mes recherches à Sartène ne m'ont donc laissé entrevoir aucune critique, aucun stéréotype au sujet des montagnards, pourtant souvent objets de plaisanteries dans d'autres régions de France. Par contre, les avis étaient partagés quand je me suis adressé aux intéressés eux-mêmes : une partie des habitants de l'Alta Rocca confirmait la bienveillance sartenaise : « *Ici, il n'y a aucun mépris pour les montagnards : pour le Corse, on ne peut être Corse sans être d'un village. Quand on dit qu'on est d'un village, c'est valorisant, c'est un plus pour l'identité* », mais d'autres étaient moins convaincus et soupçonnaient les Sartenais d'orgueil.

Effectivement, une fois ma connaissance de la situation suffisante pour que les gens soient sûrs que je ne déformerais pas les choses, certains Sartenais ont tout de même avoué que parfois la condition de montagnard donnait droit à des réflexions comme « *tu es de la montagne, tu ne comprends rien* », tout en insistant sur le fait que « *On ne le pense pas, c'est juste une expression. Il y a toujours ces paroles-là qui sortent, mais c'est pas méchant. Il n'y a aucune arrière-pensée. D'ailleurs, ils le prennent bien. Mais les expressions y sont toujours. Mais on connaît bien les gens et on est très bien avec eux.* » En effet, beaucoup de montagnards le prennent bien et pensent comme les Sartenais que « *c'est de la camaraderie, des plaisanteries sans méchanceté* », mais d'autres, plus rares, y voient quand même une touche de mépris.

Un autre trait caractérise les villages de la montagne : ce sont les surnoms de villages, liés à des légendes ou à des spécialités culinaires. C'est une Aullénoise qui m'en a appris l'existence et deux vieux Sartenais connaissant bien l'histoire de leur région m'en ont explicité le sens. Mais ces sobriquets ne sont pas connus de tous. Ainsi les Aullénois sont surnommés les "Capi tusi" (les crânes rasés). Bien qu'il existe plusieurs versions pour l'expliquer, on

m'a raconté la légende selon laquelle ils auraient pu ainsi vaincre les Levianais dans une bataille où ils avaient l'avantage de pouvoir les attraper par les cheveux. Les Sorbollanais sont appelés "les Oignons" à cause du proverbe "Surbudda loda i so ciudi" (les Sorbollanais vantent leurs oignons), c'est-à-dire chacun vante ce qu'il a de plus avantageux. La charcuterie renommée des gens de Quenza leur vaut d'être appelés "Pedi purcinu" (les pieds de porc). Les Levianais seraient surnommés les "Sgios" du fait du grand nombre de familles nobles habitant ce village, etc. Mais ces sobriquets ne sont pas le privilège unique des gens de la montagne : Sartène aussi a le sien : les Sartenais sont appelés les "Braghitoni" (les Braies) car « *ils se vantent d'avoir la braguette un peu légère, d'être des chauds lapins.* » Cette pratique est donc plus une personnalisation de chaque village, où les surnoms ne semblent pas du tout être reniés, qu'une différenciation entre Sartène et la montagne. L'appartenance à tel ou tel village fait vraiment partie de l'identité, chacun d'eux est donc considéré comme très particulier.

Il n'y a pas Sartène d'un côté et l'Alta Rocca de l'autre. Un Sartenais me disait d'ailleurs : « *Il y a des villages plus ou moins accueillants. Entre un village et l'autre, il y a des différences. Au début, vous ne vous rendez pas compte, vous allez dans un village pour faire la fête...* » Mais la même personne m'a bien dit qu'avant tout « *On a une très bonne image des gens de la montagne. Ils sont comme nous, on les connaît tous. Certaines personnes, vous vous liez vraiment d'amitié, vous n'êtes pas déçu.* » En fait les moqueries qui visent les gens de la montagne semblent être plutôt de l'ordre de la taquinerie, à l'inverse des critiques beaucoup plus vives qui visent Propriano.

Donc, s'il y a parfois une certaine fierté à être Sartenais, si des gens de Sartène revendiquent le privilège d'avoir un parler un peu plus proche du latin, ce n'est pas parce que les montagnards sont inférieurs mais parce que tout Corse est fier de son village.

Nous avons donc vu comment les Sartenais perçoivent "ce que sont" les gens de la montagne. Mais ils produisent aussi un discours sur les normes de comportement qu'ils appliquent à la montagne, et on peut constater que les attitudes de ceux qui y habitent ne sont pas simplement décrites, mais suscitent toujours des réactions et des jugements de valeur plus ou moins forts. Les Sartenais sont conscients que l'économie des villages de montagne est, comme partout en France, fortement touchée par la crise, ce qui explique que ces villages se vident, les travailleurs étant obligés de s' "expatrier"

sur le continent pour trouver un emploi, les étudiants pour se former. Beaucoup de "Rucchisjani" adoptent le comportement "normal" face à cette situation, différemment selon leur cas, car en règle générale c'est uniquement la situation économique qui détermine ceux qui resteront et ceux qui partent.

Il y a donc les expatriés malgré eux, qui reviennent à chaque vacance, parfois même les week-ends, et qui, plus que les touristes, redonnent vie aux villages si tristes l'hiver. Ceux-là reviendront aussi prendre possession de leur vieille maison, à la retraite. Il y a les étudiants qui veulent apprendre le métier qui leur permettra de revenir travailler au village. Il y a les jeunes qui font tout leur possible pour rester, occupant tous les emplois disponibles ou travaillant dans les exploitations de leurs parents :

« à Sainte-Lucie de Tallano, il y a trois bars. Sur les trois, il y a deux jeunes qui ont repris ces bars. Il n'y a pas beaucoup de possibilités, à part le travail du bois » ;  
 « Il y a de plus en plus de jeunes qui veulent rester au pays et revitaliser la terre » ; « Il y en a qui restent même sans rien faire, mais c'est pour le village. »

Car il existe un attachement légitime qui pousse certains à rester avec l'aide des subventions de l'Etat (mais ceux qui poussent trop loin l'art de « vivre aux crochets des parents », ainsi que les RMistes longue durée sont vivement critiqués). « Il y a des jeunes de mon âge qui restent au village parce qu'il faut rester au village, mais c'est pas trop la joie. » En effet, il faut rester. On n'abandonne pas son village. La propriété est un droit, c'est aussi un devoir. Ceux qui restent, « c'est parce qu'ils sont chez eux, comme nous on est de Sartène. » C'est pour cela qu'année après année les vieux agriculteurs continuent à cultiver leur petit bout de terrain, « parce qu'ils sont chez eux. Ils sont chez eux. Ils ont son petit morceau de terrain à eux, ils ont sa maison à eux. Et ils veulent pas quitter... Voilà : ils y sont nés. Ils ont une petite occupation... »

Ces gens obéissent à des sentiments valorisés : « c'est leur amour de leur village, leur amour de la Corse », mais n'ont aucun mérite, car si le mode de vie à la montagne peut être un peu plus dur qu'à Sartène, ils ont toujours vécu comme ça. D'ailleurs « maintenant, il y a le confort » ; « pour eux, c'est dur et c'est pas dur... ceux qui sont toujours en état de travailler, ils font toujours quelque chose pour leur jardin... pour vivre, voyez, ils se démènent, ils font des bricoles... »

Malheureusement, de plus en plus, les Sartenais voient les bonnes vieilles valeurs se perdre, car ce qui est normal est de rester ou de revenir, et ceux qui partent simplement pour améliorer leur situation sont un peu regardés comme des déserteurs.

C'est vrai que l'on peut comprendre le désir de trouver un emploi plus valorisant sur le continent, mais quand même, il y en a qui « préfèrent toucher 3 000 F dans leur village que 5 000 F sur le continent. »

Mais la conduite qui est vraiment cause de scandale, c'est celle de ceux qui laissent leur propriété à l'abandon, refusant même parfois de la louer, et ne pouvant pas la vendre à cause de l'indivision. Ainsi :

« tant que les vieux parents sont là, ils arrivent. Le jour que les vieux parents disparaissent, c'est fini, ils laissent tout à l'abandon. A part quelques-uns, oui, il y en a. Mais la plupart, lorsque les vieux parents n'y sont plus, ils s'en occupent plus. C'est pour ça que vous voyez partout un laisser aller, vous verrez beaucoup de cultures où vous ne trouverez que des ronces » ; « même ceux qui sont à Ajaccio ne rentrent pas le week-end, ils disent qu'ils trouvent la maison froide, s'il faut la chauffer, et que ceci et que cela... »

En effet, « la notion de confort a remplacé la notion spartiate de mode de vie de nos grands-pères. » Le fait que les montagnards aspirent à une existence plus facile semble totalement dépasser les Sartenais. Cela pourrait paraître injuste sachant que ceux-ci bénéficient du confort urbain, mais l'explication apparaît dans les représentations de la montagne et de la plaine dans cette région fortement marquée par une tradition pastorale en voie d'extinction.

La transhumance en Corse met en relation deux zones aux représentations opposées : la montagne et la plage, c'est-à-dire la plaine où les troupeaux restent l'hiver. Généralement, chaque village de montagne avait sa plage attitrée, comme par exemple Aullène avait Monacia d'Aullène. Cependant les représentations de la plage ont été très marquées par la maladie, la malaria, qui jusqu'à leur assainissement après la dernière guerre, rendait toute vie presque impossible dans ces plages durant l'été, et les villages qui s'y trouvaient étaient pratiquement déserts en cette saison. A l'inverse, dans l'esprit des Sartenais comme dans celui des montagnards qui ont connu cette époque, la montagne est associée à la santé et à la robustesse, à une vie saine et laborieuse.

Un ancien berger de Sartène me racontait comment, lorsqu'il séjournait à Sartène vers le mois d'octobre, les gens qu'il retrouvait dans cette ville, pourtant dans une position géographique un peu intermédiaire, avaient tous un teint jaunâtre et maladif. Il me racontait aussi comment les bergers amenaient là-haut toute leur famille, et combien le fromage fait en montagne est meilleur. D'ailleurs, les pères de famille préféraient souvent attendre de retourner au

village de montagne avant de déclarer les enfants nés à la plage. C'est un monsieur habitant Levie qui a su le mieux exprimer l'effet bénéfique de la vie en montagne. Citant le proverbe : « *Tu loues la plage mais tu restes à la montagne* », il a longuement exalté la beauté et la robustesse des filles de la montagne qui, à cinquante ans, n'en paraissent que quinze, n'ont besoin « *ni de se parfumer, ni de se maquiller* », dont les seins sont « *des ballons gonflés* », tandis que les filles de la plage sont vieilles à quinze ans, « *ont les lèvres rudes et sèches : c'est comme si on embrassait le feu* ». Alors que « *les filles de la montagne ont dix enfants, quand une fille de la plage a deux enfants, elle est morte*. » C'est ainsi que, mimant la démarche balourde des filles de la plage, il décrivait celle, élégante et fine, des filles de la montagne. Mais il est bien clair qu'il s'agit là de l'influence de la vie montagnarde et de la vie de la plage sur l'état physique de leurs habitants, et non d'idées que le peuple de la montagne aurait une meilleure constitution que les habitants des plaines. En effet ce même monsieur nous donnait aussi l'exemple d'une jeune fille qu'il avait surprise en montagne, et qui l'avait totalement fasciné par sa beauté, alors que l'ayant revue un peu plus tard à la plage, elle lui avait paru bien plus quelconque.

On peut voir combien ces représentations sont ancrées chez certains Sartenais dans leurs réactions face au comportement nouveau des plus jeunes générations pour qui la plage n'est plus synonyme de faiblesse et de maladie. La tendance actuelle qui fait que de plus en plus de Corses préfèrent la plage, soit pour s'y installer, soit pour y passer leurs vacances, suscite beaucoup de commentaires à Sartène. Certains ne font que la constater, d'autres semblent voir cela presque comme une déviance. De nombreuses personnes m'ont fait cette réflexion : « *les gens sont plus attirés par le bord de mer maintenant. C'est la nouvelle folie*. » On parle de mode, de folie ou même de maladie de la plage.

« *C'est parce que la plage a été assainie. Et puis c'est devenu la mode de la plage. Sur le continent c'est pareil, vous voyez ce que font les gens pour aller à la plage* » ; « *Avant la maladie de la plage, les gens vivaient à la montagne. Leur village était à la montagne. En pied-à-terre, ils avaient un petit village près de la mer pour les bêtes qui allaient à la montagne seulement l'été. Aujourd'hui c'est le contraire : le village près de la mer est devenu le principal à cause de cette mode.* »

Consterné, un vieux Sartenais me disait : « *C'est la mode de la plage, même les vieux veulent aller à la plage* » et me racontait comment les gens, à cause de cette

mode, se faisaient opérer par des petits trous, pour éviter les cicatrices, et qu'il avait été obligé de demander à un chirurgien de l'ouvrir de manière normale, n'ayant, lui, pas l'intention d'aller jouer les mannequins sur le bord de mer.

Cette "folie" est donc un facteur supplémentaire pour que les Sartenais voient se vider les villages de montagne. La plupart semblent se sentir très concernés par l'avenir de cette zone :

« *O rage, ô désespoir ! faut espérer que les gens deviendront de plus en plus vieux et pourront repeupler, les retraités, tous les petits villages comme ça !* » ; « *L'avenir ? Je vois peu de mieux. Et tous ces étrangers qui arrivent, toute cette manœuvre. Encore, les Portugais s'intègrent bien, ce n'est pas comme les Maghrébins.* »

En effet, à la tristesse de voir la "désertification" de l'intérieur, s'ajoute pour certains une crainte face à l'immigration de musulmans qui semblent être perçus comme une menace pour l'identité de la région :

« *Il y a des villages vides d'habitants. Quelques vieillards qui en tarderont pas à les abandonner. Les conséquences, c'est qu'il y a des pays surpeuplés comme le Maghreb... et comme la nature a horreur du vide, le métissage sera inévitable. La politique du gouvernement n'est pas très efficace pour repeupler l'intérieur. L'usage des subventions n'est pas toujours très efficace.* »

Mais d'autres ont une vision plus optimiste des choses, en voyant des jeunes qui semblent beaucoup plus motivés par la revalorisation de leur terre natale que ne l'étaient leurs parents.

La perception des gens de la montagne ne semble donc plus du tout liée à l'histoire de la région : les conflits historiques ne retentissent pas sur les relations actuelles avec ces gens. De plus, les attaches entre Sartène et Zicavo semblent totalement rompues, bien que beaucoup de Sartenais soient les descendants de familles descendues de ce village pour repeupler la plaine de Sartène après les invasions barbaresques.

Les Sartenais se sentent donc très liés avec les habitants de l'Alta Rocca qui partagent vraiment avec eux la même identité culturelle. Mais ils constatent un relâchement de ces liens, dû en partie à la modernité et à la crise, ce qu'ils déplorent.

Ils considèrent les gens de la montagne comme leur étant essentiellement semblables et affirment avoir de très bonnes relations avec eux, même s'ils leur adressent quelques moqueries affectueuses auxquelles ils ne semblent pas vouloir mêler les étrangers.

En fin de compte, ce qu'on peut constater, c'est que les catégorisations, les sympathies et les antipathies des gens de Sartène sont davantage liées à des appartenances de classes ou des tendances politiques qu'au fait d'être de la montagne ou de Sartène, même si les représentations de la montagne font qu'ils sont parfois plus exigeants quant au mode de vie de ses habitants.

Cependant, cette vision de la situation n'est pas forcément la même chez les gens de la montagne eux-mêmes, dont certains se sentent moins proches de Sartène que ce qu'affirment les habitants de cette ville. Il serait donc intéressant de compléter cette enquête par des entretiens avec les gens des différents villages, ce qui permettrait d'avoir un tableau plus objectif de la situation.

# Le chant choral

par Christine BIANCARELLI

---

## INTRODUCTION

Si l'on jouait au jeu des associations d'idées, à culture corse vous répondriez sûrement polyphonie, et si je vous demandais quelle image vous vient à l'esprit vous me diriez sans aucun doute celle de ces hommes qui chantent avec une main sur l'oreille.

L'intérêt manifesté pour la polyphonie, remise au goût du jour par les groupes bulgares puis par les Nouvelles Polyphonies Corses grâce aux J.O. d'Alberville, n'est pas à l'origine de son renouveau en Corse, il a tout au plus donné l'opportunité aux groupes corses de se produire un peu partout dans le monde.

On peut dire cependant que cette image Épinal ne correspond pas à la réalité dans l'extrême sud de la Corse. Si l'on chante, si l'on aime chanter dans le sud, le chant y revêt une toute autre forme que la "paghjella" (1). Au cours d'un stage de terrain dans le cadre d'une licence d'ethnologie il m'a été donné d'étudier le chant tel qu'il est pratiqué à Sartène. Les données récoltées sur le terrain ont orienté ma recherche vers les pratiques sociales tournant autour des chorales sartenaises.

## QUELQUES DONNÉES ETHNOGRAPHIQUES

Il existe à Sartène trois chorales : la chorale paroissiale, la chorale du Granitu Maggiore et enfin le chœur des hommes ou chœur pour les morts.

Ce dernier est pour ainsi dire le chœur traditionnel sartenais, il ne se réunit qu'à l'occasion des enterrements pour chanter la messe pour les morts. Il est exclusivement composé d'hommes dont le nombre peut varier de trois à quinze environ. Ceux-ci ne se réunissent jamais pour répéter. Pour entrer dans le chœur il faut venir à tous les enterrements, écouter chanter, manifester sa volonté de chanter ; quatre ou cinq mois après avoir été introduit dans le chœur on peut espérer exécuter un solo. En effet, si l'on chante principalement en chœur, il existe un certain nombre de soli qui sont distribués entre les

membres avant que la messe ne commence. La charge de la distribution revient à trois personnes reconues comme les chefs, ce qui permet d'affirmer que le chœur n'est qu'en apparence informel. Outre la distribution des soli ces chefs sont garants de la tradition qui concerne tant la manière de chanter que le mode de transmission de celle-ci.

La chorale paroissiale a été recréée par l'abbé Pinelli sur un fond qui existait déjà, mais qu'il s'est, selon ses propres paroles, attaché à augmenter et surtout à qualifier. Il lui a en outre donné un répertoire varié :

*« la chorale peut chanter l'Ave verum de Mozart, on chante du J. S. Bach, on chante également du Saint Saens. On chante également des chants du répertoire liturgique (...) »*

Ce répertoire permettant à la chorale de se produire une fois par an pour un concert gratuit.

A l'origine la chorale paroissiale qui comptait essentiellement des membres féminins, est composée d'environ trente-cinq personnes dont une dizaine d'hommes, d'après le curé.

La chorale du Granitu Maggiore, quant à elle fonctionne sur la structure d'une association loi 1901 créée en 1988 par Ghjuvan Paulu Poletti (2) sur la proposition du maire de Sartène Dominique Bucchini. Il s'agit d'une école de chant qui dispense des cours aux membres de l'association contre une cotisation annuelle de 350 Francs.

Elle dispose ainsi d'un chœur d'environ trente-cinq membres qui se produit régulièrement tant en Corse que sur le continent (en France et à l'étranger).

Enfin, à partir du fond vocal du Granitu Maggiore et supporté par l'association, est en cours de création le 13ème Centre d'Art Polyphonique de France qui aura entre autre vocation de créer le chœur de région.

### L'ÂGON (3) OU L'ESPACE PARTAGÉ

La situation telle qu'elle se présente à Sartène est la suivante : les trois chorales sont en désaccord, celui-ci concerne le chœur des morts ; il semblerait que le conflit soit devenu patent à partir du moment où les plus jeunes chanteurs du chœur pour les morts ont chanté cette messe à trois voix selon ce qu'on leur avait appris au Granitu Maggiore. La question soulevée par le conflit est, ainsi, de savoir si celle-ci était ou non originellement chantée à plusieurs voix. Pour étayer leurs affirmations chacun des contradicteurs produit un discours "historique" que je vais exposer ici.

L'abbé Pinelli affirme, par exemple, que la messe n'a jamais été chantée qu'en chœur à une seule voix. Il détient un enregistrement d'une messe chantée par les anciens chantres qui en serait la preuve (cassette que je n'ai pu écouter, car m'a-t-il dit, *il n'a pas fait l'objet d'un disque, et que de toute façons on ne veut pas qu'elle (la messe) soit trop diffusée parce qu'elle est encore chantée pour les enterrements*). Par ailleurs, selon lui, le chœur ne chante plus comme il devrait chanter, il a tenté de *donner des conseils à certaines personnes, elles ont pris ça de très haut, de très très haut*. La messe évolue à son avis *mais pas dans le bon sens*. Cette évolution dans le mauvais sens serait due d'après l'abbé, d'une part au fait que les membres du chœur ne répètent pas : *comment voulez-vous qu'ils arrivent à la chanter sans la répéter ? Ce n'est pas une science infuse !* d'autre part les modifications dans la façon de chanter la messe seraient imputables au désastre de la guerre de 14-18, responsable de la disparition d'un grand nombre d'hommes (4).

Selon G.P. Poletti, responsable du Granitu Maggiore, la messe des morts serait héritée de la tradition franciscaine – il y a, en effet, à Sartène un couvent abritant des moines de l'ordre de Saint François d'Assises ; il a d'ailleurs en sa possession une partition provenant du couvent de Vico, qui est la transcription d'une messe pour les morts ayant la même mélodie que celle de Sartène et sur laquelle sont indiquées les trois voix pour son exécution (j'ai pu moi-même voir cette partition). En outre il affirme que l'orgue de l'église qui daterait du XIX<sup>e</sup> siècle (information confirmée par le curé) aurait, je le cite, *tout salopé, [et] qu'il joue faux*. Enfin, à l'instar du curé, G.P. Poletti avance l'explication de la guerre de 14-18.

En ce qui concerne le chœur pour les morts, ses membres les plus anciens s'en remettent à la tradition : ils n'ont jamais entendu – ou eux-mêmes – chanté autrement que comme ils le font aujourd'hui, c'est-à-dire qu'ils n'ont jamais chanté à trois

voix. Cependant le prêtre m'a affirmé que *même les vieux chantres trouvent qu'il y a des erreurs, c'est-à-dire qu'elle n'est plus chantée comme elle devrait l'être*. L'un d'entre eux m'a tout de même dit que *l'on peut entendre des basses, si l'on écoute bien*.

D'une manière générale, on peut dire qu'à Sartène la polyphonie est assimilée au Nord de la Corse et qu'elle n'est pas reconnue comme faisant partie de la culture locale (sarténaise), exceptée à l'école de chant où on la considère comme un héritage de la tradition franciscaine.

### L'IMPORTANCE DE LA TRANSMISSION

Si le discours historique est important pour justifier les affirmations avancées, le système de transmission de la messe des morts – pour le moins surprenant – apparaît central dans le conflit. Il est, en effet, tout à fait étonnant d'entendre des personnes faisant partie à la fois du chœur pour les morts et du Granitu Maggiore dire avec fierté qu'ils n'ont jamais répété la messe des morts et expliquer que l'apport principal de l'école de chant c'est d'enseigner les techniques de chant mais aussi d'avoir retrouvé *la vraie manière de chanter la messe et de l'enseigner aux jeunes*, en les faisant répéter, donc. Ainsi que je l'indiquais plus haut, pour le prêtre l'une des raisons de la *mauvaise évolution* de la messe réside dans le fait que les hommes ne répètent pas ; en fait, il semblerait qu'ils refusent de répéter : l'abbé Pinelli : *- un jour on pourra la réapprendre comme elle était faite... Moi : - Est-ce que vous pensez le faire, vous ? L'abbé Pinelli :- Ah ! moi je voudrais bien le faire, mais tout d'abord il faut trouver des gens qui veuillent bien accepter. Quand j'ai essayé de dire certains conseils à certaines personnes, elles ont pris ça de très très haut (...)*.

Pour résumer notre entretien, l'archiprêtre reproche aux membres du chœur pour les morts de ne pas vouloir répéter, de prendre de haut les conseils qu'il leur dispense et d'être indisciplinés : *il y a une indiscipline générale au niveau de la musique à Sartène... Il dit même – et c'est à souligner : on arrive très peu à maîtriser, ou encore : les jeunes doivent apprendre [la messe pour les morts] sous le contrôle d'un musicien*.

Il apparaît, ainsi, clairement que l'on assiste à une lutte pour prendre le contrôle du chœur pour les morts, du côté de la chorale paroissiale en tentant de le faire répéter *comme il faut*, du côté du Granitu par l'intermédiaire des membres les plus jeunes qui viennent à l'association chercher un apprentissage que ne leur donnent pas les anciens.

Dans cette lutte ces derniers opposent une résistance "passive" au curé de la paroisse en refusant de répé-

ter avec lui, et une résistance plus active aux assauts provenant du Granitu en refusant tout jeune n'ayant pas appris traditionnellement.

On peut formuler deux hypothèses - complémentaires - pour expliquer le conflit :

La première concerne plus particulièrement le système de transmission de la messe chantée pour les enterrements ; cette absence de répétition ce refus même de répéter de la part des membres du chœur est, en effet, remarquable. La deuxième hypothèse concerne plus particulièrement les fonctions du conflit.

I- Pour comprendre pourquoi les hommes du chœur des morts refusent de répéter il faut revenir sur le rôle des deux autres chorales.

#### *Le Granitu Maggiore*

A son arrivée à Sartène G.P. Poletti, sollicité par le maire de la ville, trouve une ville qui chante, certes, mais qui n'a aucune structure pour cette activité. Il y a une chorale paroissiale mais elle est essentiellement constituée de femmes qui chantent la messe du dimanche (la *musiquette* comme l'appelle le curé), à part cela, il y a le chœur des morts, mais il comprend peu de jeunes (à ce propos le prêtre m'a confié qu'il se demandait où était la relève du chœur des hommes), et il faut être assidu pour y être intégré : il faut démontrer un intérêt pour la vie paroissiale en somme. Chanter dans le chœur c'est avant tout avoir la foi, pour l'un de mes informateurs au départ il faut quelque chose, il faut une certaine foi parce qu'on peut chanter une messe de requiem sans avoir la foi, on peut chanter parce qu'on aime le chant, mais je crois qu'en plus ce qui différencie la chorale de Sartène par rapport aux autres c'est qu'on chante mais avec la foi (...).

Le Granitu Maggiore est créé. Il arrive comme pour structurer une situation, on regrette, par exemple, qu'il n'y ait pas en ville une taverne comme à Porto-Vecchio, sorte de bar de nuit où les frères Marcellesi entonnent, la saison d'été venue, des chansons tirées du folklore local ou de répertoires plus modernes. Le Granitu Maggiore offre à cette population qui aime chanter un lieu. Il devient vite aussi une vitrine pour Sartène car on chante sous la baguette de chefs de chœurs réputé tel le Londonien John Alldis, on va à Cannes, en Roumanie...

Mais le Granitu Maggiore s'intéresse aussi à la tradition, et la tradition à Sartène c'est bien évidemment la messe chantée pour les morts. Ce que va proposer l'école de chant c'est un autre moyen de transmettre la messe : on répète mais en dehors de toute autorité

légitimée à l'intérieur du chœur des hommes, à savoir celle de ces personnes présentées par tout le monde comme les chefs. Cette légitimité ces derniers l'ont obtenue au terme d'un long apprentissage (il leur a fallu cinq voire six ans pour qu'on leur accorde le droit d'exécuter un solo) et de toute une vie à chanter pour les enterrements, ils alors voient d'un mauvais œil qu'elle soit remise en question. Il faut dire que c'est le système même d'intégration dans le chœur et la charge de distribuer les soli avant chaque messe qui leur confèrent cette autorité. Ils offrent donc une résistance active aux tentatives de déstabilisation de celle-ci. Car en fait, ce que propose G.P. Poletti ce sont les moyens de démanteler la hiérarchie du chœur et ce à un moment crucial : celui du remplacement des élites du chœur - la moyenne d'âge en étant effectivement élevée ce remplacement devrait se faire mais en gardant les structures d'une gérontocratie comme le voudrait la tradition. L'école de chant, outre les leçons, produit un discours sur la tradition "telle qu'elle devrait être" en la rattachant, qui plus est, à celle des moines franciscains du couvent de Saint Damien (qui chantaient la messe d'enterrement des *sgio* (5), accaparée depuis peu par le chœur des hommes). Enfin, il faut ajouter à cela que le Granitu Maggiore est en grande partie fréquenté par les femmes dont certaines proviennent du fond de la chorale paroissiale qui ne jouissait pas, jusqu'à il y a peu, d'une grande considération de la part des hommes. La vocation de l'école de chant étant d'enseigner la musique on peut formuler l'hypothèse qu'elles obtiennent ainsi un savoir et donc une force d'argumentation qu'elles n'avaient pas auparavant.

L'entrée en lice du curé va quelque peu compliquer la situation. En tout premier lieu parce qu'il a un rôle important dans la communauté, parce qu'on le respecte, on ne veut pas s'opposer à lui : on me demande, par exemple, de ne pas mentionner que la messe a été coupée parce qu'on ne veut pas d'ennuis, alors que le prêtre lui-même m'en parle comme d'un fait historique (la liturgie actuelle avait demandé un allègement des cérémonies, donc la réforme a été faite ; la messe que vous entendez là est une messe d'après le concile. Ce n'est plus la messe d'avant, c'est déjà une messe selon l'esprit de Vatican II - abbé Pinelli). En second lieu parce qu'il a créé une chorale qui est plus qu'une simple chorale paroissiale. On y chante, on y apprend à chanter d'autant plus que l'archiprêtre est musicien, qu'il a une solide formation musicale qui lui permet d'avancer des arguments difficilement réfutables. Enfin, il a en sa possession des éléments lui permettant d'affirmer ce

qu'était la tradition (la cassette reproduisant la messe chantée par les vieux chantres, disparus aujourd'hui), il est donc lui aussi en mesure de produire un discours historique. Ajoutons à cela qu'il affirme sa volonté de voir le chœur des hommes répéter sous le contrôle d'un musicien et enfin, qu'il a *qualifié* – selon ses propres termes – la chorale paroissiale. Le chœur pour les morts, tout en représentant LA tradition sartenaise se voit "disqualifié" : la tradition n'est plus ce qu'elle était, le chœur a perdu la véritable façon de chanter, les hommes ne savent pas chanter comme il se doit dans une chorale, on remet en question le système de transmission de la messe – responsable de tous les maux – et par voie de conséquence, la hiérarchie au sein du chœur. Au curé, les hommes n'osent résister que passivement, en refusant de venir répéter, en s'accrochant à ce que personne ne peut remettre en question : il est indéniablement traditionnel de ne pas répéter d'autant plus qu'aucune chorale "classique" ne pratique ce type de transmission. Finalement le chœur pour les morts, pour s'affirmer en tant que chœur traditionnel, n'a plus le choix que de brandir une technique d'apprentissage qui n'en est pas une du point de vue généralement admis dans une société "moderne".

II- La deuxième hypothèse concerne donc les fonctions du conflit. Il apparaît évident, en effet, que le conflit fait partie de la vie sartenaise. Plusieurs éléments vont dans ce sens : le fait, par exemple qu'il est minimisé par la "tranche moyenne" des hommes du chœur pour les morts (c'est-à-dire par les hommes qui ne sont ni des "gérantes", ni des "jeunes" et qui n'entrent pas directement dans le conflit). Le fait, aussi que certaines personnes font parties de deux chorales à la fois.

Le premier élément tend à prouver, selon moi, que le conflit est vécu comme une chose normale, qui fait partie du déroulement habituel de toute pratique culturelle dans la cité (l'un de mes informateurs me dit par exemple : *c'est normal qu'il y ait des disputes, ce n'est rien ; un autre me dit qu'il s'agit de petites choses, on aurait pas du vous en parler.*)

Le deuxième élément est, à mon avis, de loin le plus intéressant, car si les chorales sont en désaccord et se disputent, quel rôle jouent alors ces personnes qui chantent à l'école de cinq à six heures et s'échappent ensuite pour aller chanter sous la direction du curé ? Ou ceux qui, après avoir chanté la messe pour un enterrement, vont entonner un madrigal de Palestrina à l'école de chant ?

Si la situation était si dramatique leur position serait on ne peut plus inconfortable et difficile à gérer. Or, je poste ici que ces gens jouent un rôle fondamental dans le conflit : ils font circuler les informations qui l'alimentent ; grâce à eux le désaccord vit et se renouvelle. Ils ont, en somme, un rôle de vecteur d'informations. Paradoxalement, leur rôle n'est pas, selon moi, d'envenimer la situation, mais au contraire, par leur action chaque chorale connaît la position des deux autres à son égard et le statu quo est ainsi maintenu et garanti.

Alors une autre question se pose : quel intérêt peut-il y avoir à maintenir un conflit en équilibre ? Il me semble que l'on peut trouver un élément de réponse dans la culture sartenaise et plus généralement dans la culture corse. Il apparaît, en effet, que le conflit est une façon de définir les relations, de les vivre. A ce propos, ce qu'écrit José Gil dans "La Corse entre la liberté et la terre" [1991, 2<sup>e</sup> éd.] me semble être éclairant : *lorsqu'un homme, écrit-il, affiche un avantage, un don particulier, un signe de supériorité son comportement est compris comme un défi. Pour mettre en rage un voisin, un tel mettra un habit neuf et cher ; ou il se vantera de chanter le Te Deum mieux que tous (...) L'espace public est celui de la parade ou du défi. Il s'agit d'affirmer son autonomie aux yeux de tous (...) Mais si la parade doit affirmer l'indépendance, elle sert aussi à faire naître l'émulation. D'où un jeu d'équilibre qui s'établit, de surenchères qui se neutralisent.* (p. 32). Et encore : *C'est de la possibilité que tous – le sujet et son adversaire – ont de s'exprimer publiquement ainsi, que naît le chant stable de la vie sociale.* (p. 31). Ce que garantissent, à mon sens, les membres de plusieurs chorales à la fois, c'est justement la possibilité pour les trois lieux de chant de s'exprimer.

Au centre du conflit, il y a donc, la tradition ; chaque chorale donne son interprétation de ce qu'elle "devrait être", et c'est cette interprétation qui justifie les interventions et la position de chacun par rapport au chœur pour les morts. G. Lenclud dans son article intitulé *La tradition n'est plus ce qu'elle était* paru dans la revue *Terrain* [oct. 1987, pp. 110-123] met l'accent sur le fait que la tradition renvoie généralement à un système de transmission essentiellement non écrit. La messe des morts de Sartène, si elle est écrite se transmet oralement, et c'est la manière de chanter qui se prête aux interprétations sur la tradition. En fait selon J. Pouillon (6), ainsi que le rappelle G. Lenclud, la tradition serait *un point de vue que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés, le passé n'impose que des limites à l'intérieur*

desquelles nos interprétations dépendent seulement de notre présent. La situation sartenaise est exemplaire, à mon avis, car elle permet de voir qu'au delà du fait culturel particulier (une messe pour les morts remarquable par sa beauté et sa particularité, puis-

qu'elle n'est chantée ainsi qu'à Sartène) ce sont les pratiques sociales qui sont intéressantes, en ce sens qu'elles démontrent qu'une culture n'est pas une "chose" figée, qu'elle se prête volontiers à interprétation et donc à évolution.

#### NOTES ET RÉFÉRENCES

- 1 - La *paghjella* est un chant polyphonique pratiqué en Corse. Voici la définition qu'en donne le dictionnaire corse - français *U muntese* (1985, éd. Albiana, Levie) : *Chant populaire à deux voix (de paghju, paire) mais aussi le plus souvent à trois voix (altu, bassu e terza). Cette tierce se permet de grande libertés en se plaçant parfois à la sixte, comme les faux bourdons du XVI<sup>e</sup> siècle. (...) La paghjella est un chant tout à fait spécial ; il est composé d'un ensemble de trois voix : seconde, tierce et basse. La deuxième voix débute en solo, puis vient la tierce (aiguë), suivie aussitôt de la basse. C'est une survivance des chants populaires polyphoniques. La plus usitée est celle qui consiste à la reprise en chœur des deux derniers vers d'une strophe (...).*
- 2 - G.P. Poletti est le créateur du groupe *Canta u Populu Corsu*, qui dans les années soixante-dix fut à l'origine du *revival* musical en Corse.
- 3 - La référence à l'âgon est empruntée à Izaly Zemtovsky qui dans un article paru dans les Cahiers de Musique traditionnelles [1993/6] sous le titre *Dialogues musicales* aborde la polyphonie sous ses aspects sociaux. L'auteur la considère comme un dialogue et la rattache historiquement à l'âgon des Grecs. Chez les anciens Grecs, en effet, ce terme désigne la lutte, la rivalité. Il désigne, par ailleurs, cette partie de la comédie grecque dans laquelle, en alternance avec les chants du chœur, on présente des scènes de débats entre deux personnages argumentant chacun une thèse opposée. Selon I. Zemtovsky de nombreuses traditions populaires on conservé des aspects de l'ancien âgon, aspects auxquels on se réfère de nos jours par des termes comme *dialogue* ou *antiphonie*.
- 4 - Dans le *Mémorial des Corses* [Ajaccio, 1982, tome 4] on peut lire à la page 61 sous la plume de J.F. Mazzoni : *Il n'est pas aisé d'avancer, sans risques d'erreurs, un chiffre précis, lorsqu'il s'agit de savoir combien de Corses sont morts au cours de la grande guerre. La stèle érigée sur la route des Sanguinaires évoque le chiffre de quarante huit mille, l'office départemental des Anciens combattants celui de quarante mille. Les historiens non plus ne sont pas unanimes en la matière, l'un parle de trente mille morts, l'autre de "quarante mille Corses tombés". Les bilans les plus vraisemblables aboutissent à un chiffre situé entre quinze et vingt mille victimes ce qui est considérable pour un département qui ne compte que deux cent cinquante mille habitants.*
- 5 - Sous le terme *sgìu* on désignent en Corse les nobles, les nantis.
- 6 - Pouillon J., 1975, "Tradition : transmission ou reconstruction ?" in J. Pouillon *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, pp. 155-173.



# **Pratiques et représentations de l'espace**



# Chasse à la plume, battue au sanglier : deux logiques de chasse

par Laurent JOUVE

“Guetter et poursuivre un animal pour le capturer ou le tuer”, telle est la définition bien évidemment très synthétique que donne le *Petit Larousse* de la chasse.

Pourtant, au-delà de cette approche somme toute très restrictive, la chasse doit être considérée “comme une manifestation spécifiée d’une pratique socialement élaborée” et constitue ainsi un fait social total, mêlant l’usage de la forêt, le sport, l’élevage des chiens, les relations sociales rurales, une fonction économique importante, une grande richesse symbolique et de multiples savoirs pratiques comme nous pourrions nous en rendre compte tout au long de cet exposé.

Il est également question des rapports des hommes entre eux, pour l’organisation et la réglementation des activités, pour le partage du territoire et la gestion des ressources, pour, en fait, “énoncer des propositions sur eux-mêmes et le monde” (Bromberger, 1982).

Pendant la longue évolution de l’homme, la chasse a perdu son statut de procès de production indispensable à la survie de l’homme pour bénéficier, de nos jours, de celui de divertissement. L’élevage, l’agriculture puis l’industrie auraient relégué la chasse au rang de curiosité, englobant mythes, tragédies, épopées et contes faisant dire que “tous les chasseurs sont des blagueurs” (dictionnaire des idées reçues de Flaubert).

Ce qui semble être ainsi, au départ, un simple loisir, voire un sport traditionnel incontournable pour certains, ou une activité “barbare” et devenue inutile pour d’autres peut donc être un champ de recherche anthropologiquement pertinent.

Songeons par exemple aux différentes formes de chasse, qui, selon la nature du gibier (des petits oiseaux aux sangliers), les techniques employées (du piège élémentaire au fusil) ou le nombre de participants (de la chasse solitaire à la grande battue collective) induisent des comportements et fabriquent un univers symbolique nettement contrasté.

La Corse, peut-être plus que tout autre département français, a gardé et entretient ces activités cynégétiques mettant en relation les fonctions économiques, sociales et symboliques.

En effet, l’espace sauvage prépondérant (638 000 hectares, soit près des 3/4 du territoire, constituent un terrain de chasse), l’urbanisation contrôlée, le caractère rural de l’île mais également la mentalité corse très sensible au maintien des activités traditionnelles (et la chasse est une activité fortement empreinte de tradition) font de la chasse un domaine d’étude fort intéressant (car quelque peu spécial voire insolite par rapport à la chasse continentale) et en même temps incontournable lorsqu’on s’intéresse à la culture du “peuple” corse.

“L’individu ne va pas à la chasse, il va à la chasse au lièvre” disait Marcel Mauss. La diversité des pratiques cynégétiques entraîne ainsi de grandes différences selon le type de gibier recherché, les moyens mis en œuvre pour le capturer et va ainsi induire des comportements et des “horizons symboliques” particulièrement différenciés.

En effet, la différence semble grande entre une battue au sanglier, bruyante, exaltant la bravoure, pourvoyeuse de trophées, créatrice de différents partages (que ce soit la position occupée dans la battue ou le partage même de l’animal abattu), mais aussi révélatrice d’une plus grande sociabilité conviviale, et une chasse au chien d’arrêt où l’animal est traqué, fusil à la main, silencieusement, souvent solitairement dans une confrontation directe entre l’animal et son prédateur.

Pourtant, si les deux formes sont sensiblement différentes, et avant d’aborder une analyse plus approfondie de la chasse individuelle puis de la battue au sanglier, il semble intéressant de noter les similarités existantes entre ces pratiques cynégétiques.

Premièrement, l’usage, la connaissance et la passion de l’espace sauvage dans lequel évolue la proie recherchée. Dans un désir de se fondre avec cet espace, le chasseur, quel que soit son type de chasse, se doit de porter un “équipement de chasse” spécial. On ne se rend pas à la chasse comme on se rend en ville.

L'habit du chasseur existe dans un but de camouflage mais également de protection (chaussures de marche montantes, pantalon et veste en toile solide...).

Ceci nous convainc aisément de la solidarité symbolique qui existe entre la chasse et la guerre. Une solidarité qui s'exprime à travers les habits qui sont sensiblement similaires, mais également à travers "toute une série cohérente et organisée de mises en relation et d'oppositions mobilisant plusieurs ordres de réalité" : la topographie (le territoire/les frontières, le proche/le lointain, l'intérieur/l'extérieur), le social (le collectif/l'individuel, les adultes/les jeunes), l'éthique (le licite/l'illucite, l'héroïsme, la ruse) etc. (Bromberger, 1982).

La guerre et la chasse sont également le fait des hommes et "font" les hommes, excluant quasiment l'autre sexe, et comme le dit J.C. Chamboredon, *"exalte les compagnonnages virils et l'esprit de corps, mettant théâtralement entre guillemets les différences sociales, célébrant les mêmes valeurs en des termes constituant ici comme là l'ébauche de langages réservés"*.

Ainsi, quiconque a participé à une battue au grand gibier est immédiatement frappé par l'organisation quasi militaire de cette pratique : cerner un territoire pour rabattre l'ennemi, en l'occurrence l'animal, dans la direction des tireurs situés à différents postes stratégiques.

Un autre point est évidemment commun à la chasse individuelle et à la battue : la présence des chiens.

Les chiens apparaissent indispensables et sont l'objet de convoitise selon les qualités qu'ils possèdent ou plutôt selon les qualités que le maître fait reconnaître. En effet, le chien est un bon chien grâce à la formation du chasseur qui "fait son chien".

Que ce soit pour le faisan, le lapin ou le sanglier, la présence du chien, qui doit posséder des qualités inhérentes au type de chasse pratiquée, est quasi systématique et fait partie intégrante de l'équipement du chasseur, comme le fusil et les cartouches.

Enfin, la chasse étant définie comme production socioculturelle, on est amené à faire un parallèle entre le statut de la chasse dans les sociétés contemporaines et la notion de jeu. La définition donnée par Huizinga pourrait très bien s'appliquer à la chasse : *"action libre, sentie comme fictive, située en dehors de la vie courante, capable néanmoins d'absorber totalement les joueurs. Une action dénuée de tout intérêt matériel et de toute utilité, qui s'accomplit dans un temps et un espace expressément circonscrit, se déroule avec ordre selon des règles données, dans une ambiance de ravissement et d'enthousiasme et suscite dans la vie des relations de groupe s'entourant volontiers de mystère en accentuant par le déguisement leur étrangeté vis à vis du monde habituel"*.

L'objet s'efface ainsi derrière la quête car on pourrait se le procurer autrement. La pratique de la chasse, qu'elle soit individuelle ou collective, s'apparente indéniablement au jeu et fait dire à Mr M... *"un sanglier mort ne m'intéresse plus"*.

De la traque à l'immolation, la chasse serait d'abord un jeu avec une bête sauvage, mettant les chasseurs en compétition, individuellement ou en groupe, à la fois entre eux et avec l'animal, en une sorte de jeu stratégique grandeur nature.

Dans une première partie, nous nous attacherons principalement à décrire l'évolution qu'a connu la chasse aux gibiers de plumes, notamment par le regard prolongé au fil des ans et le récit d'un chasseur âgé aujourd'hui de soixante-treize ans.

Puis nous nous pencherons sur une forme spéciale de collaboration entre chasseurs, très présente en Corse et possédant une grande notoriété : la battue au sanglier.

Mais préalablement, essayons de cerner, d'une façon générale, ce personnage qu'est le chasseur.

Le chasseur à Sartène (mais ceci est présent également dans d'autres régions de France) est un "amoureux" de la nature, ayant besoin du contact avec le maquis. Certains s'y rendent toute l'année en ayant toujours le fusil avec eux. Cet aspect est sensiblement différent de la réalité continentale. En effet, le territoire de chasse en Corse est si vaste qu'il "autorise la promenade", tout au long de l'année, accompagné du fusil sans risquer d'être verbalisé.

Généralement, le chasseur traditionnel connaît parfaitement le milieu dans lequel il évolue et des réflexions caractéristiques en attestent : *"le merle pépie, le sanglier n'est pas loin"* me dit J. P... lors d'une "sortie" imprévue dans le maquis.

On devient souvent chasseur car le père était chasseur. En effet, dans tous les entretiens (excepté une personne) la passion de la chasse est un phénomène héréditaire. Transmission d'une passion, de pratiques cynégétiques, de territoires propices sont autant de vecteurs assurant la continuité de cette activité à travers les générations.

Pourtant, dans certains discours, la pratique du football, autre forme de sociabilité masculine très importante dans les pays méditerranéens et donc en Corse peut provoquer une "interruption" de l'activité cynégétique. En effet, il n'est pas rare qu'un homme retourne à la chasse après quelques années de pratique du football.

Peut-on parler d'un rite de passage ? Il semble évidemment impossible, dans le cadre de cet article de vérifier cela ; mais deux de mes informateurs m'ont

indiqué avoir pratiqué la chasse très jeunes (généralement vers douze ou treize ans, accompagnés du père ou d'un oncle), puis s'être arrêtés quelque temps pour pratiquer pleinement le football et avoir repris les activités cynégétiques vers trente ans, lorsque la "carrière" du footballeur est terminée. Pour J. P..., "il y a beaucoup de footballeurs qui commencent à chasser quand ils ne jouent plus au football".

Ce phénomène est peut-être isolé mais il existe réellement. De toutes les manières, la chasse et le football ne sont-ils pas des "jeux", très ritualisés, quasi exclusivement masculins et par la même pouvant entrer dans la même catégorie d'activité ?

D'une façon générale, et ceci va dans le sens de ce qui a été dit précédemment, le chasseur sartenais est très rarement un chasseur occasionnel, pratiquant sa passion selon son humeur. En effet, l'ouverture de la chasse est attendue avec excitation (même si certains n'hésitent pas à chasser toute l'année !) et les congés, ou du moins une partie, sont généralement posés pendant la période d'ouverture.

Le chasseur à Sartène, par sa pratique assidue, son comportement par rapport au territoire et son adhésion aux sociétés de chasse, la sociabilité masculine qu'il fabrique autour de lui, mais aussi par les relations qu'il entretient avec d'autres membres de la communauté (propriétaires terriens, agriculteurs, commerçants, fédérations...), par le nombre de personnes qu'il représente, apparaît ainsi comme un personnage incontournable de la vie communautaire.

## LA CHASSE À LA PLUME OU LA TRAQUE INDIVIDUELLE DE LA PROIE

Pour A..., chasseur "de plumes" à Sartène, "la plus belle chasse, c'est le perdreau, la bécasse". En effet, pour lui, et ce discours est également présent chez de nombreux chasseurs continentaux adeptes de ce type de chasse, elle nécessite une très bonne connaissance du territoire, le désir de vouloir marcher de longues heures et la passion pour le chien d'arrêt.

"Entendre courir" le chien qui effectuerait 80 % de la chasse à lui tout seul est le leitmotiv principal qui ressort du discours des pratiquants. Ici, le chasseur se retrouve seul avec son chien dans la quête de sa proie et ne s'inscrit donc pas dans une quelconque association de type "guerrière".

Le fait d'adhérer à tel ou tel type de chasse reposerait également sur la transmission héréditaire du savoir. En effet, on est généralement chasseur de faisans parce que son père l'a été et a donc fourni l'initiation à

cette chasse. Ainsi, messieurs M..., 73 ans et 33 ans, père et fils, sont tous les deux des chasseurs individuels. L'élevage des chiens d'arrêt, spécialistes de ce type de chasse, nécessite une pratique continue ne s'inscrivant pas dans la logique de la battue. Pour monsieur M..., ce type de chasse serait la plus belle car elle permet de rester dans la tradition et de conserver toute sa noblesse à la chasse. En effet, pour ces adeptes du gibier à plumes, les transformations génétiques du sanglier corse (qui est dénaturé) et les gains faciles que sa vente illicite peut engendrer ne confèrent plus aucune noblesse à ce gibier. On décèle dans ces propos une sorte de rivalité entre les uns et les autres. Pourtant, la chasse à la plume a également sensiblement évolué, les lâchers de gibiers pour satisfaire "l'appétit" des chasseurs ne s'inscrivant pas dans la tradition ; mais cet aspect semble occulté par les pratiquants qui ne "rechignent" pas à se rendre à la chasse aux "plumes" nouvellement sauvages.

## L'évolution

L'entretien réalisé avec un chasseur âgé (73 ans) offre la possibilité de cerner l'évolution des mentalités, évolution induite par le progrès également.

Dans le temps, les lâchers n'existaient donc pas. Le gibier traqué était naturel, plus sauvage, et le tirer demandait réflexion. "À l'époque, on réfléchissait, car les cartouches on se les faisait et il fallait les payer. On en avait de la peine quand on ratait". La différence est donc significative entre le chasseur il y a cinquante ans, qui se fabriquait ses cartouches (souvent que deux ou trois pour la journée de chasse), évitant de gaspiller inutilement ses munitions, traquant un gibier entièrement sauvage dans le but de "ramener" de la viande dans la demeure familiale, et le chasseur aujourd'hui, souvent "brûleurs de cartouches", bénéficiant de proies plus faciles car de plus en plus issues d'élevage, et pouvant remplir son congélateur quelques semaines après l'ouverture de la saison.

Autrefois, le permis de chasse n'existait pas ; le père signait une autorisation au fils âgé de dix-huit ans, ce dernier pouvait dès lors se rendre seul à la chasse. Cette signature conférait un changement de statut et une fierté énorme pour le nouveau chasseur émancipé. Fierté énorme car la petite larme qu'essuya Mr M..., 73 ans, en me racontant cela était bien réelle ! Après la signature du père, il s'est ensuite acheté son premier fusil, fusil qu'il possède encore aujourd'hui. On constate dans le cas présent que la transmission de l'arme n'est pas automatique. En effet, le fils de cette personne m'informa qu'il s'était également acheté son premier fusil. La transmission des

“manières” semble ainsi identique à la transmission du savoir et passerait par la reproduction de ce qui s’est passé à la génération précédente : j’ai acheté mon fusil, donc tu achèteras ton fusil.

Le progrès technique s’est avéré être un processus fort actif dans l’évolution de la pratique de la chasse. Ainsi, aujourd’hui les cartouches abondent et on est bien loin de l’époque où le chasseur ne disposait que d’une ou deux cartouches qu’il s’était lui-même fabriqué. Ce manque de munitions entraînait bien évidemment une relative pauvreté de la quantité de gibier prélevé. Aujourd’hui, les congélateurs permettent de stocker un grand nombre de pièces que le chasseur et sa famille ne consommeront peut-être jamais. En effet, certains chasseurs vident le congélateur avant l’ouverture de la chasse en offrant ou parfois en jetant les pièces restantes de l’année antérieure.

La multiplication des voitures tout terrain permet également d’accéder dans des endroits inexploités dans le passé. Ainsi, me donnant des informations sur la transmission territoriale des lieux de chasse, Mr M..., fils, me disait qu’un territoire de chasse, autrefois exploité par son père, accueille aujourd’hui un terrain de moto cross. Ce modernisme, qui a sensiblement fait évoluer la pratique de la chasse, aurait également des influences sur la transmission du territoire cynégétique. Notons tout de même que la Corse reste une région sensiblement protégée à ce niveau-là par rapport au reste du territoire national.

### *Une chasse individuelle*

La chasse aux gibiers de plumes a donc été caractérisée par le terme “chasse individuelle”. En effet, elle ne développe pas une sociabilité masculine comme celle existante lors de la chasse en battue.

Ici, pas de réunion commune avant le départ dans le maquis, pas de repas collectif à la mi-journée, pas de rite de partage du gibier.

Ce type de chasse nécessite donc la présence d’un “bon” chien et une connaissance parfaite du territoire, connaissance souvent obtenue par la transmission héréditaire, tout comme la naissance de la passion pour cette activité de prédation.

Cette chasse reste pourtant la plus pratiquée car elle n’impose pas la création d’un groupe solidaire. Qualifiée d’individuelle, on doit bien évidemment opposer ce terme à celui de battue collective. Dans ce sens, individuelle signifie souvent deux ou trois chasseurs partant ensemble, mais dont la quête et l’obtention du gibier restent personnelles. Son aspect individuel permet ainsi une pratique autonome alors que la battue demande généralement l’engagement de tous les

membres de l’équipe dans un même lieu et à un moment donné.

Deux logiques différentes donc, pour un même but, la traque et l’obtention d’un animal, mais qui renvoient à des comportements sociaux et à un usage pratique complètement différenciés selon le type de chasse que l’on exerce.

Le chasseur de sanglier est très rarement chasseur de plumes en même temps et l’inverse est vrai également. Les chiens, les relations sociales, l’appréhension de l’espace sauvage sont autant d’éléments qui diffèrent selon le type de chasse pratiqué.

En revanche, un chasseur peut au cours de son existence “changer de proie”. Par exemple, V... m’indiquait que la mort de son chien d’arrêt avait entraîné son entrée dans le cercle des chasseurs de sangliers, et évidemment, son abandon de la chasse individuelle.

Un tel changement entraîne donc l’émergence de nouvelles relations sociales ; mais aussi une autre exploitation des territoires de chasse et une autre relation avec le gibier (au niveau de sa traque, de son partage et de sa consommation). Autant d’éléments qui peuvent forger la différence de discours, souvent présente, entre un adepte de la chasse dite “individuelle” et la chasse dite “collective” type battue au sanglier.

### **LA BATTUE AU SANGLIER, UNE CHASSE COLLECTIVE**

*“C’est un mythe, c’est une bête imaginaire, c’est un fantôme quoi”,* tels sont les propos de J. P..., chasseur de sanglier dans le sartenais depuis toujours, lorsqu’il commence à me parler de ce dernier.

Pour F..., *“la chasse aux sangliers, c’est quelque chose de particulier, c’est tout à fait différent. La chasse individuelle, on peut se débrouiller soi-même, avec un chien d’arrêt, le sanglier, c’est déjà le professionnalisme”*.

Ces extraits des discours obtenus sur la battue aux sangliers mettent en exergue la notoriété et le respect que les chasseurs témoignent à ce grand gibier.

Le sanglier, par sa personnalité et les mœurs qui lui sont prêtés, apparaît curieusement proche de l’homme, plus proche semble-t-il, que tout autre bête sauvage.

Proche de l’homme, notamment, par les termes qu’on lui applique selon la classe d’âge à laquelle il appartient : marcassin, bête rousse, bête de compagnie, ragot (deux à trois ans), quartanier (quatre ans), vieux grand solitaire (Études rurales, 1987).

Mais aussi par ses goûts alimentaires, car il braconne les cultures, les jardins, les vignes et fait souvent des

ravages dans les champs. À ce sujet, rappelons que les sociétés de chasse plantent du blé destiné à la consommation du sanglier.

Enfin et surtout, il soutient la comparaison avec l'homme par son courage et sa férocité, rare animal à faire front et pour peu qu'il tienne le chasseur à merci, à s'attaquer à lui, mais également aux chiens. Ainsi, dans une saison, il n'est pas rare que des chiens courants soient blessés (ou même tués) par un sanglier traqué.

Ce courage et ce désir de lutte qui caractérise ce gibier augmentent ce symbolisme guerrier dont est empreinte la chasse. "Qui n'a vu un sanglier en fureur charger avec rage les chiens ou l'homme, ne peut se figurer le mâle attiré de cette chasse, image de la guerre, dans laquelle le sang du chasseur coule souvent sur le terrain où se meurt sa terrible victime" (Larousse du XIX<sup>e</sup> siècle).

Enfin, à l'image de l'homme, le sanglier est décrit par ceux qui le traquent comme un animal rusé et très intelligent. "Le sanglier, ah ! il a sa chance". En effet, et en Corse peut-être plus qu'ailleurs, les grands espaces parmi lesquels il est parfaitement adapté permettent à cet animal, gros gibier à tendance erratique, de gagner assez souvent le droit de continuer à vivre malgré le déploiement des forces humaines venues pour l'abattre.

Déploiement de forces humaines en effet car ce qui caractérise la chasse au sanglier, c'est son organisation collective sous forme de battue.

La battue au sanglier consiste donc en la réunion, sous forme d'équipe, de huit à vingt chasseurs environ, occupant différentes fonctions, sous une forme très ritualisée. C'est dans ce sens-là, et avec tout ce que cela induit (notamment le partage de la bête) que ce type de chasse se différencie nettement de la chasse à la plume, ou des autres gibiers à poils tels que le lapin ou le lièvre.

Ainsi, à la différence des sociétés de chasse qui formalisent les inégalités entre chasseurs (étrangers/autochtones, chasse individuelle/chasse collective...) l'équipe est fortement intégrative et se veut égalitaire. Elle est composée de "collègues", unis par le désir de chasser ensemble, l'appartenance locale et le droit d'usage du territoire ayant été préalablement reconnus par l'admission dans la société de chasse. Soudés par leur passion commune, les chasseurs le sont aussi par le plaisir de se retrouver entre hommes. Pour F..., la chasse doit ainsi "être considérée comme une journée de plaisir et pas une journée de travail". On se retrouve donc loin du regard et des oreilles des femmes, dans l'espace autonome d'une sociabilité masculine.

### Organisation de la battue

La battue consiste à créer un dispositif de chasseurs occupant des postes (emplacement de tir), les rabatteurs, le piqueur et ses chiens, généralement des griffons ayant pour fonction de débusquer l'animal et de lui faire traverser le champ de tir. La chasse au sanglier est donc une chasse à tir postée, avec chiens courants.

Piqueur est en principe le rôle attribué au propriétaire des chiens. "Le piqueur, lui, doit connaître parfaitement la battue, c'est lui qui organise, qui connaît les postes. C'est le chef de battue, c'est lui qui doit repérer les traces, surveiller le vent". Son rôle est éminemment important. En effet, c'est lui qui va lâcher les chiens en fonction des repères (traces, vent, orientation des postes...) maîtrisés par sa parfaite connaissance du terrain et de son expérience.

Le matin, lors de la réunion sur le lieu de départ de l'ensemble des membres de l'équipe, le piqueur doit par exemple s'assurer que le vent ne "prend pas la nuque" des chasseurs postés. En effet, le sanglier possède un odorat très fin, capable de sentir la présence de l'homme à une grande distance.

Les rabatteurs ont pour rôle, comme le nom l'indique, de rabattre le sanglier dans la direction des tireurs. Ils suivent les chiens, qui possèdent une clochette permettant de les situer dans le maquis, en faisant du bruit, en tapant dans les mains ou en tirant des coups de feu en l'air.

Les tireurs postés enfin occupent un poste immobile, réclamant attention et adresse en vue de stopper la course fugitive d'un sanglier passant à proximité.

L'occupation des différentes positions, même si cela n'est pas clairement explicite dans le discours de certains chasseurs, n'est pas aléatoire. En effet, chaque position nécessite de détenir certaines qualités que ne possèdent pas tous les membres de l'équipe.

Le piqueur est donc le fin stratège. Il connaît parfaitement les chiens, le terrain et les éléments susceptibles d'indiquer la présence du sanglier. Ce poste appartient normalement à un chasseur expérimenté et donc relativement âgé, sachant "commander" ses troupes et organiser la "bataille", à l'image d'un général de guerre. Un de mes informateurs, maniant la métaphore, compare ainsi le piqueur à un "milieu de terrain", en football, rôle demandant organisation et vision du jeu dans le but de distribuer le ballon dans de bonnes conditions aux butteurs, en l'occurrence ici les tireurs postés. Ce procédé métaphorique n'est pas sans rappeler la relation, évoquée précédemment, entre la chasse et le jeu.

Les rabatteurs possèdent visiblement le rôle le plus "ingrat". Il demande une certaine condition physique (car il faut parcourir le maquis) et s'adresse ainsi, bien souvent, aux jeunes. En fait, pour F..., "y en a, ils sont bons que rabatteurs car ils ne sont pas attentifs en poste". En effet, le tireur posté se doit d'être toujours attentif, à l'écoute des chiens et de leur aboiement mais également très bon tireur, le sanglier étant bien souvent très peu longtemps visible lors de son passage. Il peut ainsi suivre à l'oreille la trace du sanglier lorsque ce dernier a été "levé" par les chiens. En effet, lorsqu'ils débusquent la bête, les chiens se mettent à aboyer nettement plus vite (et ils s'arrêteront sitôt l'animal abattu). Le sanglier peut parfois posséder plusieurs centaines de mètres d'avance sur les chiens. Le tireur se doit donc d'être attentif constamment, le sanglier pouvant "déboucher" à tout moment.

Lorsqu'un territoire est cerné par l'ensemble des membres de la battue, plusieurs postes de tir sont exploités. Dès lors, il entre en jeu une "compétition" pour l'obtention des meilleurs postes. En effet, certaines positions sont réputées, soit parce qu'un nombre important de sangliers a été abattu : "il y a des bons postes et il y en a des moins bons" me dit V..., soit parce que c'est "un endroit où on se sent bien", toute une superstition pouvant naître à partir de tels ou tels postes de tir ayant permis de réussir de belles chasses.

Dans certaines équipes, les positions postées sont attribuées par tirage au sort, ou alors elles suivent un roulement à chaque battue, les meilleurs postes étant occupés une fois par l'un, une fois par l'autre. Mais très souvent, les positions stratégiques reviennent aux chasseurs les plus anciens, ou bien à ceux qui sont reconnus comme de très bons tireurs, possédant toutes les qualités requises pour ce genre d'exercice : adresse, attention, écoute et patience.

On s'aperçoit ainsi que si l'équipe se veut fortement intégrative et égalitaire, il existe tout de même une relative hiérarchie dans sa constitution. Les discussions avec les chasseurs permettent de penser que "ça se passe toujours bien". Pourtant, Mr M... m'indiquait qu'il s'était retiré d'une équipe car il "en avait marre d'être rabatteur" et qu'il ne chassa plus le sanglier dix ans durant.

On peut également penser que le rôle de rabatteur constitue une espèce de rite obligatoire avant d'être totalement intégré à une équipe. Rite de passage pour les jeunes chasseurs qui débutent (les jeunes fils de chasseurs qui participent à une battue sont souvent rabatteurs sans fusils), mais également rite de passage pour les nouveaux arrivés dans l'équipe.

En effet, si les équipes sont généralement stables et homogènes d'une année sur l'autre et conservent un noyau durable, il n'est pas rare que des membres temporaires, ceux qui sont bien avec tout le monde et fréquentent plusieurs équipes (situation rare à Sartène), des invités occasionnels divers ou encore des jeunes chasseurs locaux voulant intégrer définitivement une équipe se retrouvent dans un premier temps rabatteurs, subissant ainsi une sorte d'initiation.

Des rivalités sont également possibles entre une position de rabatteur assignée durablement à une personne, pendant qu'une autre occupe un poste avec plus ou moins de réussite. "Il y en a un, il en a raté dix ou douze une année. Moi je l'appelle 'Pan-Pan' ". Ce genre de "chamaillerie" alimente surtout les discussions de café et les réunions post chasse, le chasseur étant de notoriété publique un grand blagueur, mais ne déclenche visiblement que très rarement un réel conflit.

Cette coexistence d'un noyau dur stable de membres et de participants plus ou moins temporaires et réguliers rend compte de la dynamique associative et de la multitude des équipes rivalisant les unes avec les autres à travers l'espace régional.

### *L'équipe et son territoire*

À Sartène, la taille du territoire disponible pour les deux sociétés et donc pour les équipes qui les composent est relativement importante. Il en résulte ainsi une quasi-absence de conflit entre les différentes équipes. En fait, il apparaît qu'à l'intérieur du territoire d'une société, ce que nous pouvons considérer comme des "sous-territoires officiels" appartiennent aux équipes en place. Chacun connaît ses limites et semble relativement tolérant au regard d'éventuels dépassements de frontière. "Logiquement, cela n'arrive pas. Il y a un respect mutuel entre les équipes. Cela se passe généralement bien. Chacun reste chez soi". On semble ainsi bien loin des relations conflictuelles pouvant exister entre chasseurs dans des régions françaises où le territoire de chasse est devenu trop restreint. Chaque équipe voulant défendre son territoire, débouchant ainsi sur des contentieux sans fin.

À Sartène, il faut compter une vingtaine d'équipes (deux sociétés confondues), seize qui sont constituées et quatre ou cinq dont les membres changent régulièrement.

En une année, environ huit cents sangliers sont abattus sur la commune pendant la période de chasse, et autant, aux dires de certains, mais invérifiable dans le cadre du stage, dû au fait du braconnage.

Dans un but de gestion de la faune, les équipes de battue se doivent de remplir un carnet de battue déli-

vré par la Direction Départementale de l'Agriculture et de la Forêt permettant de répertorier la date, le lieu, le nombre et le nom des participants ainsi que le résultat des battues.

L'usage et le contrôle de ce carnet permet également de justifier l'emploi des chevrotines (interdites sur le reste du pays) pour le tir du sanglier dans le cadre de battues comprenant un nombre minimal de sept participants. Malheureusement, prétextant "*qu'avant on en n'avait pas besoin et qu'il n'y a pas de raison pour que cela change*", les responsables de battue se préoccupent très peu du carnet. Seul, le président de la Serraggia (société de chasse) m'a présenté un carnet de la saison écoulée tenu à jour régulièrement.

La consultation de ce carnet m'a permis de constater que l'équipe concernée avait tué 54 sangliers dans la saison. Sachant qu'une vingtaine d'équipes évoluent à Sartène, le chiffre de huit cents sangliers immolés licitement pendant la période de chasse semble un chiffre très proche de la réalité ; la moyenne du nombre de sangliers tués par équipe et par battue se situant aux alentours de deux (1,8 pour l'équipe du président de la Serraggia).

### *Partage et consommation du gibier*

La battue au sanglier est donc une chasse collective. Le partage des rôles et la couverture d'un territoire relativement important ne permettent pas à tous les membres de l'équipe de tuer un sanglier. Une fois abattu(s), le(s) cochon(s), autre nom donné au sanglier, doit être partagé en fonction du nombre de participants. Ce partage se fait généralement chez un des membres de l'équipe, toujours le même, qui possède pour l'occasion un espace aménagé.

Mais avant de le transporter sur le lieu de partage, la première chose qui doit être faite est la castration de l'animal. Généralement, le premier chasseur qui trouve le sanglier gisant (ce n'est pas obligatoirement celui qui a tiré car le sanglier peut continuer sa course, souvent assez longtemps, avant de s'effondrer) doit, à l'aide de son couteau, couper les organes génitaux de l'animal.

Ce geste peut être considéré comme un rituel, la castration ayant toujours lieu sur place, dans le maquis. Il n'inaugure donc ni le découpage, ni le partage du sanglier qui ont toujours l'espace aménagé chez un des membres de la battue pour cadre.

Cet acte, accompli "entre chasseurs" sur le territoire de chasse, est exécuté dans le but de supprimer "l'odeur de pisse" qui caractériserait la viande si cela n'était pas fait. En Languedoc, cette substance très forte qui rend le cochon immangeable est appelée

*ferum* ou *salvajum*, terme marquant "l'odeur du dehors", espace lointain et sauvage opposé à l'univers domestique, à ses odeurs, à ses goûts.

À Sartène, je n'ai pas obtenu de terme spécifique, ni d'explication particulière. Cet acte, très important par son aspect symbolique et rituel dans certaines régions françaises (Cévennes, Languedoc) ne semble pas d'une importance capitale en Corse, même s'il est réalisé régulièrement, et s'inscrit visiblement dans la longue durée des pratiques traditionnelles de chasse.

Songérons également au "combat" qui oppose parfois le chasseur et le sanglier, ce dernier pouvant régulièrement blesser, lors de sa course effrénée, son prédateur au niveau du bas ventre. Ce rituel pratiqué par le chasseur pouvant alors s'inscrire comme l'acte définitif qui consacre le vainqueur. Une fois castré, le sanglier est ensuite transporté jusqu'aux voitures avant d'être conduit sur le lieu du partage. Aujourd'hui, il est attaché et tiré alors que dans la tradition, le sanglier était ligoté sur une perche de bois et porté par deux chasseurs, chacun posant une extrémité de la perche sur son épaule. Certains chasseurs m'ont d'ailleurs indiqué que ce changement était négatif, instituant un manque de respect envers l'animal que l'on traîne à même le sol.

Une fois transporté, vient ensuite le partage du sanglier qui revêt un caractère égalitaire.

En effet, le tirage est aléatoire et la personne qui a tué le sanglier ne bénéficie d'aucune faveur dans le choix du morceau. Cet aspect est important car il n'est pas mis en pratique dans toutes les régions.

Avant, celui-ci se faisait un peu comme la coutume du gâteau des rois. Une personne se retournait et annonçait un nom pendant qu'une autre indiquait un morceau. Aujourd'hui, le partage est devenu un peu plus ludique et nécessite l'utilisation des cartes à jouer. Chacun des membres choisit une carte, le nombre de cartes étant égal aux nombres de parts. Puis on mélange avant de les retourner une à une sur chaque morceau de viande. On obtient ainsi le morceau sur lequel la carte que l'on avait préalablement choisie est posée. Ce changement de procédé proviendrait d'une coutume extérieure à la Corse et rapportée par des chasseurs étrangers. Mais visiblement, personne ne connaît réellement l'origine et le motif de ce changement.

Ainsi, le tirage au sort, réservé aux parts des chasseurs présents (mais une part est également retirée lors de l'absence ponctuelle d'un membre permanent de l'équipe et lui sera transmise), souligne les principes égalitaires du fonctionnement d'une équipe ; il compense les inégalités inhérentes à ce type de chasse

postée relevant soit de la compétence (connaissance du terrain, des traces, habileté au tir, possession des chiens) soit de la vigueur physique (importance de l'âge) ou simplement de la chance.

Le partage est systématique et généralement jamais contesté. Il est investi d'une valeur symbolique qui renvoie à un droit concernant le territoire, l'appartenance à l'équipe ou le gibier lui-même.

Cette valeur attachée au partage apparaît d'autant plus symbolique que la quasi-majorité des chasseurs avec qui je me suis entretenu ne consomme que très rarement le sanglier. En effet, untel en mange "une fois tous les dix ans", un autre "un petit bout quand vient un ami du continent", un autre encore n'en mange jamais. Les morceaux de sangliers sont généralement offerts soit à des amis, soit à des vieux hommes ne chassant plus, soit "ça fait plaisir à certaines femmes". Ils sont également stockés dans le congélateur et seront préparés à l'occasion de la visite d'un parent ou ami éloigné.

Ainsi, le rituel du partage revêt une importance capitale au bout d'une chaîne opératoire comme la battue alors que la grande majorité des protagonistes ne consomme que très rarement ce gibier. L'évolution du statut de la chasse, qui est passé de procès de production pour être aujourd'hui un loisir traditionnel, semble confirmée par cette irrationalité entre la nécessité de traquer, tuer et partager un gibier pour ne plus le consommer.

Les réunions commensales entre chasseurs dans le but de consommer le gibier prélevé lors des battues, à l'image des *riboto* en Provence qui souvent clôturent la saison, n'existent pas dans le sartenais. En effet, un méchoui ou une "oursinade" sont souvent organisés une ou deux fois l'an, mais sans être des réunions masculines laissant la liberté aux plaisanteries d'un goût douteux et généralement grivoises.

À cette occasion, les femmes de chasseurs, les enfants, mais aussi des amis non-chasseurs sont conviés et développent une autre forme de sociabilité, où les valeurs viriles ne sont plus mises en exergue.

En fait, il semble que le seul repas que les chasseurs prennent entre eux soit le déjeuner du midi pendant la battue.

À cette occasion, au milieu du maquis, grillades et consommations de vin animent généralement un moment de détente, pendant lequel "on rigole bien" tout en se racontant des histoires de chasse.

La battue au sanglier, pratique collective de la chasse, exalte dans un premier temps les valeurs viriles et guerrières à travers une sociabilité exclusivement masculine, élaborée dans le maquis, espace sauvage

par excellence. Mais elle développe également une autre forme de sociabilité, qui n'est plus exclusivement masculine, par l'intermédiaire du gibier qui est généralement offert, ou alors ponctuellement consommé entre amis et membres de la famille, chez un membre de l'équipe, espace domestiqué cette fois-ci.

On peut ainsi se rendre compte que la chasse ne doit pas être classée dans les activités folkloriques.

Bien au contraire, elle met en jeu un nombre considérable d'intérêts divers imbriquant les uns dans les autres et mettant en relation les fonctions économiques, sociales et symboliques, ceci, que sa pratique soit organisée solitairement ou collectivement sous forme de battue.

La chasse accorde une énorme importance au territoire et à la relation qu'entretiennent les chasseurs d'une commune avec ce territoire, qui est le "théâtre" des activités cynégétiques.

À ce sujet, le fait marquant à Sartène, mais qui je pense est caractéristique de l'ensemble de la Corse, provient de la solidarité autochtone vis à vis de "l'envahisseur" étranger.

Dans la quasi-totalité des discours obtenus, le chasseur étranger, c'est-à-dire dans un premier temps l'urbain mais surtout les continentaux (notamment certains chasseurs varois et italiens relativement aisés) constituent un "danger" et provoque un rassemblement unitaire de la part de l'ensemble des chasseurs insulaires (cf. fonctionnement des sociétés).

En effet, le gibier qui a considérablement diminué sur le continent, certaines espèces ayant quasiment disparu dans certaines régions, entraîne un intérêt grandissant de la pratique cynégétique en Corse de la part de chasseurs étrangers.

C'est notamment le cas pour la chasse aux migrateurs comme la grive mais également pour la chasse aux petits oiseaux (pinsons, rouge-gorge...), gibiers très appréciés par certaines catégories de chasseurs malgré l'interdiction de chasse dont ils font l'objet. F... les appelle "les brûleurs de cartouches" et se présente comme opposant contre ces gens qui, dit-il, "viennent s'approprier chez nous ce qu'ils ont détruit chez eux". Il est peut-être utile de rappeler qu'une journée de chasse aux grives se termine souvent par plusieurs dizaines de cartouches tirées (d'où l'expression les brûleurs de cartouches) et presque autant d'oiseaux abattus qui seront consommés en brochette, préparation culinaire très appréciée en Provence.

De régulières arrestations par les douanes maritimes, mais également des interpellations non officielles car pratiquées de façon parfois musclée par les chasseurs corses attestent de ce réel problème. La chasse permet

ainsi de se rendre compte du caractère très "nationaliste" qui anime tout véritable Corse.

Le chasseur ne peut plus faire n'importe quoi, n'importe où et n'importe quand. L'avènement du congélateur dans les décennies qui ont suivi la seconde guerre mondiale y est également pour beaucoup. En effet, avant, le chasseur s'arrêtait de lui-même après qu'il ait tué ce dont il avait besoin, sans penser à stocker et donc à tirer toujours plus.

Aujourd'hui, avec les nouveaux moyens de conservation, l'activité cynégétique se matérialise par un désir toujours croissant de "tirer pour tirer". A ce rythme, et une forte majorité des chasseurs corses qui ne sont pas classés dans la catégorie des "viendards" en sont conscients, la pratique de la chasse risque d'être rapidement en danger par la raréfaction toujours grandissante du gibier, son avenir dépendant donc des protagonistes tant du point de vue de la quantité que de celui de la qualité de ceux-ci.

L'économie, les relations sociales, la société des hommes, les valeurs viriles, l'écologie, le sport, les pratiques traditionnelles, les actions illicites sont autant de domaines que l'activité cynégétique met en relation.

À l'attitude contemplative face à la nature et au refus de la prédation correspond les couches urbaines qui ont perdu les usages ancestraux du monde rural ; à l'attitude active et à la chasse sont liées les ruraux et les citadins appartenant le plus souvent aux catégories supérieures, qui ont conservé un contact assez étroit avec la vie des campagnes.

Le débat sur la chasse engage donc toute l'identité sociale de ceux qui s'y engagent. On comprend que la condamnation sans appel de l'autre, que l'invective même, viennent vite.

La chasse fonctionne comme lieu de cristallisation symbolique des représentations sociales. On est ainsi renvoyé aux conceptions de la nature, de la place qu'y occupe l'homme, et, en fait, aux philosophies implicites des uns et des autres.

#### BIBLIOGRAPHIE

- C. BROMBERGER et A.H. DUFOUR - "Pourquoi braconner ? Jeux interdits en Provence", *Études Rurales*, n° 87-88, 1982, pp. 357-375.
- C. BROMBERGER et J. LENCLUD - "La chasse et la cueillette aujourd'hui. Un champ de recherche anthropologique", *Études Rurales*, n° 87-88, 1982, pp. 7-35.

- J.C. CHAMBOREDON, "La diffusion de la chasse et la transformation des usages sociaux de l'espace rural", *Études Rurales*, n° 87-88, 1982, pp. 233-259.
- J. HUIZINGA, *Homo ludens, essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 1951, 341 p.



# La pêche en rivière : pratique ludique et braconnage

par Jean-Noël DEPREZ

---

Autant la chasse constitue un domaine privilégié de l'ethnologie, autant la pêche de loisir ne semble guère enthousiasmer les chercheurs. Ce sujet, en effet, n'a presque jamais été traité. Seule la pêche professionnelle échappe quelque peu à ce phénomène. Pourtant, on retrouve dans la pêche une large palette couvrant la sociologie, l'économie, l'écologie, le droit, l'espace sauvage, les pratiques et représentations des hommes... Tout le propos de cet article, ainsi que du travail universitaire qui en est la base, est donc d'aborder ce sujet quasi vierge et inexploré, et de voir s'il peut présenter un intérêt pour la recherche.

La Corse compte environ 6 500 pêcheurs ayant pris leur permis en 1994. En 1975, on comptabilisait 10 000 cartes vendues. Cela représente un taux de 30 pêcheurs pour 1 000 habitants, soit l'équivalent de la moyenne nationale. De plus, la personne qui prend une carte à l'une des 28 associations existant en Corse, peut pratiquer sur toutes les rivières de l'île sans problèmes. Les plus grosses associations sont celle de Bastia (2 000 membres), les trois ajacciennes (2 000 membres). Les 24 autres sociétés se partagent les 2 500 membres restants. Huit sociétés de pêche sont situées en Haute Corse. Les autres sont toutes en Corse du Sud. Dans ce département elles sont souvent fort proches géographiquement, comme Cozzano et Zicavo, Ghisoni et Poggio di Nazza, Sartène, Sorbollano et Lévie... Les associations, et la fédération qui les coiffe, gèrent 2 000 km de rivières, classées en première catégorie (salmonidés dominants) et 648 ha de plans d'eau, lacs de montagne et réservoirs. Cependant, l'offre piscicole est limitée. Quatre types de poissons sont représentés de manière naturelle, dont deux seulement sont couramment recherchés : la truite et l'anguille.

Enfin, la pêche n'occupe pas une place prépondérante parmi les loisirs des insulaires. Elle vient loin derrière le football et surtout la chasse. Elle en est souvent d'ailleurs le complément. Trois quart environ de mes interlocuteurs pratiquent ces deux acti-

vités. Cependant, tous les chasseurs ne sont pas des pêcheurs. Il y a en effet un pêcheur pour 3,5 chasseurs. Il semble que le mode de pêche spécifique de la truite, qui est le poisson le plus prisé, ne soit pas anodin. "A la truite, c'est la traque qui est importante. C'est comme à la chasse, il faut chercher le poisson, il faut bouger". De même, saison de pêche et saison de chasse s'emboîtent exactement l'une dans l'autre, permettant une présence ininterrompue dans l'espace sauvage.

L'anguille, très abondante, est présente jusqu'à 400 m d'altitude environ. Pourtant, elle n'est guère valorisée par le pêcheur. Sa pêche est très statique, à l'aide d'une ligne calée dans une fosse. C'est surtout l'affaire de quelques spécialistes. La majorité préfère la pêche à la truite. "Salmo Trutta", la truite, est sans conteste la reine des eaux douces de Corse. Elle trouve dans l'île des eaux et des conditions naturelles optimales pour son développement. La sous-espèce "salmo trutta macrostigma", ou "truite à grandes taches", est endémique à la Corse, la Sardaigne, la Sicile, l'Atlas, les Appennins, le Péloponnèse et l'Anatolie. C'est, pour les pêcheurs corses "trutta nustrale", qui est valorisée par rapport aux truites farios et arc-en-ciel importées du Continent ou provenant de piscicultures. Dans le discours, Macrostigma est fréquemment comparée avec le sanglier à la chasse, et on met en avant son caractère "plus méfiant, plus fin, plus difficile à tromper", "une défense plus énergique, un goût meilleur".

Une étude scientifique dans le domaine de la génétique est en cours sur la truite corse, menée par l'équipe du professeur Berrebi, de l'université de Montpellier. L'Assemblée de Corse a voté en 1994 un budget de 104 000 F pour ces recherches et l'information du public sur la truite corse.

## LA PÊCHE DANS LE SARTENAIS

Trois fleuves : Taravo, Rizzanèse, Ortole, leurs nombreux affluents, les ruisseaux du Cuscione et certaines rivières du sud de la plaine orientale, tel est le champ d'action principal des pêcheurs de la région. Les coins les plus fameux sont le haut des fleuves et les petits affluents du Taravo. Toutes ces rivières sont dans le domaine privé, qu'il s'agisse de propriétés communales ou particulières. Les associations détiennent les droits sur certains parcours : Sartène sur l'Ortole, Propriano sur le bas Rizzanèse, Aullène sur le haut du fleuve, Cozzano et Zicavo sur le haut Taravo, Petreto Bicchisano, la partie basse de ce cours d'eau, et Lévie, le Fiumicicoli.

On l'a mentionné plus haut, la large réciprocité existant dans l'île entre toutes les associations agréées de pêche et pisciculture (AAPP) permet à tout porteur d'un permis émis en Corse de pratiquer partout sans formalités contraignantes ou coûteuses. Les pêcheurs continentaux peuvent également, s'ils ont acheté et apposé sur leur permis la vignette à 60 F du club halieutique, pêcher dans le plupart des départements du sud de la Loire et de l'Ouest, y compris dans l'île. En Corse, le prix du permis est unique, soit 300 francs pour la taxe complète (tous modes de pêche légaux autorisés) en 1995.

La logique n'apparaît pas ici comme extrêmement protectionniste vis-à-vis de l'étranger, voisin, citadin ou non-Corse. Même si l'on entend parfois des histoires du genre de la fausse plaque "Réserve, interdit de pêcher", posée par certains pour se réserver, justement, leur parcours favori, il ne s'agit pas d'une pratique généralisée. En tout cas, au niveau des sociétés de pêche, aucun critère d'exclusion, de sélection ou de limitation, qu'il s'agisse de l'origine géographique ou de la fortune, ne semble posé. A Sartène en tout cas, et à la différence des chasseurs étrangers, les pêcheurs de l'extérieur ne sont pas mal accueillis dans la région. "On n'a pas l'impression d'être aussi envahis qu'à la chasse", dit le président de la Gaule Sartenaise, qui est aussi un chasseur.

*"Le pêcheur du Continent ou d'ailleurs qui vient ici et prend sur ses jours de congé, c'est un mordu, un passionné qui respecte le poisson. Pour le reste, il y a beaucoup de pêcheurs le dimanche, surtout à l'ouverture. C'est des citadins d'Ajaccio ou d'ailleurs. Alors, nous on évite d'y aller le dimanche, on y va les autres jours".*

## TECHNIQUES ET POISSONS

On l'a déjà mentionné plus haut, deux poissons, la truite et l'anguille, sont la cible des pêcheurs. L'anguille n'est pas un poisson valorisé, bien qu'abondante et de bonne qualité (elle n'a pas ici le goût de vase que l'on peut trouver sur le Continent). Le poisson le plus prisé, c'est la truite. De même, le pêcheur de truite l'emporte sur le pêcheur d'anguille. On peut se dire pêcheur de truite, on ne se dira jamais pêcheur d'anguilles.

En ce qui concerne la pêche à la truite, trois techniques principales peuvent être légalement utilisées. Il s'agit du toc, du lancer et de la mouche. Nous ne nous étendrons pas sur la description de ces méthodes partout pratiquées. On trouvera en librairie d'excellents ouvrages spécialisés à ce sujet. Simplement, la technique dite "au toc" emploie de longues cannes à anneaux, et consiste à présenter au poisson, sans éveiller sa méfiance, un appât naturel (ver de terre, teigne de ruche, porte-bois, et œuf de saumon, formellement interdit mais couramment utilisé).

La pêche au lancer consiste à leurrer le poisson en lui présentant une imitation de proie, en métal ou en plastique. Ce mode de pêche est vu comme très sportif, car il fait battre beaucoup de terrain à la recherche du poisson, mais aussi comme moins difficile que la pêche à la mouche. De plus, le matériel étant constamment prêt à l'emploi, on peut s'en servir fréquemment pour une heure ou deux, le soir, après le travail. Par exemple, on voit des commerçants ou des employés de Sartène ou Propriano pratiquer ainsi, après la fermeture du bureau ou du magasin. Le troisième type de pêche, la mouche, participe du même principe de leurre, mais en utilisant un matériel différent et des imitations d'insectes confectionnées en plumes. Elle est vue comme affaire de spécialiste, pratiquée par un nombre restreint de passionnés. Elle a une image de pratique élitiste, chère et difficile.

Dans le discours des pêcheurs, on rencontre donc trois classes de pêche à la truite, suivant les méthodes : la pêche au toc, traditionnelle, généralement transmise de grand-père en petit-fils, mais qui oblige également à la manipulation d'appâts salissants, et demande une certaine organisation pour se procurer les appâts si on ne les achète pas. La classe intermédiaire est celle du lancer. Bien que le prix du timbre soit un peu plus élevé que pour le toc, elle est vue comme plus sportive, moins salissante, selon les expressions des pêcheurs. Enfin, la mouche est souvent qualifiée d'"affaire de spécialiste", difficile et

délicate, et demandant un investissement important, tant en temps d'apprentissage qu'en matériel.

C'est donc une double stratification à laquelle on a affaire ici, d'abord par poisson et ensuite par technique. L'anguille occupe le bas du classement, la truite à la mouche, le haut. La pêche de "M. tout-le-monde" est la truite au toc, ou encore le lancer. L'une des explication de la valorisation de la pêche à la truite est peut-être à rechercher dans le parallèle avec la chasse. "Traque" est un mot qui revient fréquemment pour qualifier la pêche à la truite. Loin de l'image stéréotypée du pêcheur sur son pliant, qui attend que le bouchon s'enfonce, c'est ici au contraire une image sportive d'une pêche demandant des qualités d'endurance, de savoir-faire, de finesse qui est présentée. Ce que de nombreux pêcheurs reprochent aux braconniers, et surtout à ceux qui utilisent eau de Javel ou dynamo, c'est au moins autant de ne pas jouer le jeu, c'est-à-dire de ne pas consentir l'effort minimal normal pour s'emparer du poisson, que de dépeupler les ruisseaux.

#### BRACONNAGE ET "BRACONNAGE"

Les pratiques de braconnage (moyens permettant de s'emparer d'une proie qui sont prohibés par la loi) sont présents en Corse avec une rare diversité. Nombreuses, elles ne sont pourtant pas rangées par les Corses en général (et les pêcheurs en particulier) dans une seule catégorie mentale que l'on puisse intituler "braconnage" sans plus de précisions. Un petit tour des pratiques devrait permettre d'y voir un peu plus clair.

- La forme la plus courante est la **pêche aux œufs de poisson**. Elle est quasi universelle, beaucoup de pêcheurs la pratiquent au grand jour, sans se cacher, et, dans certains endroits c'est l'un des seuls appâts vendus par les détaillants. En tout cas, la petite pyramide de bocaux d'œufs orangés est toujours bien en évidence sur les comptoirs. En tout cas, aucune notion d'interdit n'existe, et certains pêcheurs sont sincèrement étonnés de l'apprendre. D'autres répondent "On n'est pas sur le Continent, ici".
- La **pêche à la main** (*a man nuda*) était autrefois très pratiquée. Exercice difficile, c'était notamment une spécialité de bergers. La vision de cette pratique est celle d'un sport, et, en ce qui concerne les gamins, elle permettait de se poser face aux camarades, de s'affirmer.
- La **pêche au harpon**, ou "*a furchina*", à la fourchette, utilise un harpon à manche court et à plusieurs dents, du type foëne. Elle se pratique dans les

petits "lacs", des vasques d'eau au pied des cascades : "on se met en aval, on remonte le courant. Le poisson va se réfugier sous la cascade, il ne bouge plus, et on le harponne à ce moment là". Il s'agit d'une méthode employée l'été par eaux basses et claires. Maintenant, le **fusil à poissons**, vendu pour la chasse sous-marine, a remplacé le harpon.

Plusieurs méthodes utilisaient les **filets**. L'une, avec un modèle de type araignée, long de 8 à 10 m, haut de 1 m environ, et muni d'une poche, barre la rivière en amont. Elle se fonde sur la tendance naturelle de la truite à fuir en remontant le courant. Le braconnier remonte le courant, et le poisson va se jeter dans le filet. Une méthode emploie des filets plus petits, de 3 ou 4 m de long, et consiste à en entourer de gros rochers. On fait fuir le poisson caché sous le rocher au moyen d'un bâton, et, là aussi, il va se prendre dans le filet en fuyant. Enfin, un passage du récit de voyage du peintre reporter Gaston Vuillier, paru dans la revue "le Tour du Monde" en 1891, décrit une autre utilisation des filets :

*« En prêtant l'oreille, on entend au-dessous de la prairie le bruissement des eaux : la couche de gazon est posée sur une nappe liquide. Les bergers, à l'aide de pioches, creusent des ouvertures et font jaillir l'eau. Avec un filet qu'ils passent dans ces trous, ils prennent des truites de petites dimensions qu'ils font cuire sur des pierres plates bien chauffées au feu et enduites de beurre frais. »*

(in *La Corse au XIX<sup>e</sup> s.*, éditions Errance, Paris, 1983).

L'**empoisonnement des cours d'eau** était autrefois couramment employé. Quelle que soit la substance employée, cette technique nécessite des eaux assez basses, avec un faible débit. Deux plantes sont particulièrement utilisées.

- La première est le daphné garou (*daphne gnidium*, "u pattedu"). Selon Marcelle Conrad : « Les racines furent employées pour empoisonner l'eau des vasques dans les torrents. Les truites montaient mourantes à la surface où on les capturait sans peine. Elles pouvaient être consommées sans danger (...) Une décoction de ces racines répandues sur la vase en faisait sortir les anguilles, ce qui en facilitait la capture. » (Marcelle Conrad, *Les plantes sauvages dans la vie quotidienne des Corses. Essai d'ethnobotanique*, Bastia, avril 1982).
- Une autre plante, l'euphorbe réveille-matin (*euphorbia helioscopia*, "pedi ghjallinu" ou "nocca") est employée un peu partout. « Le lait de sa tige est un poison (...) certains l'employaient pour empoisonner les rivières de la même manière que le daphné garou. » (Arburi, *arbo, arbigliule. Savoirs populaires sur*

*les plantes de Corse, Parc Naturel Régional de Corse, Ajaccio 1985, p. 87).*

Toutes ces méthodes sont celles qui étaient employées avant la guerre de 1940-1945. D'autres méthodes vont faire leur apparition avec celle-ci, apportées par l'occupant italien. Il s'agit de la pêche à la dynamo et à l'eau de javel. Ils auraient également importé la pêche à la grenade et à la dynamite, mais ces deux méthodes ne semblent plus guère pratiquées en raison de leur manque de discrétion et du danger qu'elles présentent (plus d'un braconnier y a laissé une main). De plus, la dynamite oblige à plonger pour ramasser le poisson qui gît sur le fond, la vessie natatoire exposée.

**La pêche à la dynamo, ou à électrocution** est particulièrement productive. Le document de travail de l'AG de mai 1995 de la fédération de pêche de la Corse cite la prise de 72 kg de poisson par électrocution dans le Golo, ou de 48 poissons face à la gendarmerie de Corte, deux délits sévèrement sanctionnés.

Généralement, le braconnier ne procède pas au bord des routes. Cependant *"c'est toute une organisation, maintenant, avec talkie-walkie, voitures et surveillance pour éviter de se faire pincer"* (Jacques Renucci). La dynamo en elle-même est un petit rectangle, de la taille d'un livre. Deux fils la relient à une batterie type mobylette, qui fournit l'électricité nécessaire. De la dynamo partent deux autres fils, munis d'un interrupteur. L'un aboutit à une palette métallique, en forme de bêche ; l'autre est relié au cercle de fer formant l'armature d'une épuisette. Le tout, démontré, tient dans une musette. Pour s'en servir, on plonge sous les racines, les rochers... la palette métallique et l'épuisette. Le poisson est *"comme attiré par l'épuisette, il y vient sans forcer"*. En ce qui concerne les effets secondaires sur l'environnement, les uns et les autres se contredisent. Pour les braconniers, il n'y a aucune conséquence néfaste. Pour les pêcheurs, c'est moins sûr :

*"Ça tue tout, œufs, alevins, truitelles... La dynamo, plus elle est puissante, plus elle est efficace, alors, ils s'en foutent, ils la mettent au maximum."*

L'utilisation de l'eau de javel est assez fréquente. Sa grande simplicité d'emploi n'est certainement pas étrangère à ce fait. Elle est surtout efficace dans le haut des fleuves et sur les petits ruisseaux. Il s'agit de déverser en suivant le courant, des berlingots de concentré de Javel. Les poissons remontent le ventre en l'air. Enfin, ce procédé d'empoisonnement ne nécessite qu'un rinçage du poisson avant consommation.

## DISCOURS SUR LE BRACONNAGE

Dans le discours des pêcheurs, le braconnage tient une place majeure. "Plaie", "fléau", ... sont les termes les plus doux à l'égard de cette pratique. A priori, l'affaire paraît simple : le braconnage est mal vu. Cependant, si on creuse un peu, si on s'intéresse de plus près à ces phénomènes, la réalité apparaît bien moins manichéenne et beaucoup plus nuancée. Il n'y a pas un braconnage, mais plutôt des pratiques illégales au regard de la loi française, qui peuvent être tolérées ou rejetées par les gens du cru. Si les pratiques provençales de braconnage de chasse telles qu'étudiées par Christian Bromberger et Annie-Hélène Dufour (*Etudes Rurales* n° 87-88, 1982), "participent par définition du domaine de l'interdit", le cas n'est pas aussi simple ici. Tout d'abord, il faut se demander "Interdit, mais par qui ?". En France continentale, les premiers édits contre le braconnage des rivières et plans d'eau remontent à Charlemagne puis à la fameuse Ordonnance de Colbert en 1669. En ce qui concerne la Corse, la profondeur de l'interdit légal des pratiques définies comme braconnage est beaucoup moins importante. Son histoire tourmentée n'a pas facilité la continuité du droit ; Gênes ne semble pas s'être souciee de légiférer en ce domaine, et la loi française ne s'applique que depuis 1769. Cependant, l'interdit légal pesant sur le braconnage est actuellement on ne peut plus clair, mais l'interdit émanant de la société est plus complexe. Pour preuve ces quelques exemples :

*"Le braconnage au filet, c'était un braconnage de respect de l'espèce. Les braconniers vivaient de cela. Le père d'un de mes amis a élevé toute sa famille comme ça. Les braconniers au filet, ils étaient respectueux de la taille des poissons, c'était leur capital. C'était une exploitation normale d'une espèce d'intérêt économique. En fait, c'étaient comme des pêcheurs professionnels aux engins, sauf qu'eux ils n'avaient pas de licence." (un haut responsable insulaire de la pêche) ;  
"à la main, c'est pas du braconnage, c'est du sport" ;  
"au filet, c'est de la braconne propre, c'est au coup par coup, c'est du sport. On ne prend rien de plus que ce dont on a besoin."*

Comme on le voit, ces formes anciennes de pêche illégale, au filet, au harpon, ou avec des poisons naturels que personne n'emploie plus, sont perçues assez positivement, et semblent socialement légalisées aux yeux de la société corse. Elles coexistent dans le discours avec les autres formes plus modernes de braconnage, dynamo et javel, qui sont elles fortement condamnées en paroles. Le plus fla-

grant est le cas de la javel. *"La javel, ça tue tout, cela ne respecte rien"* ; *"Si j'en chope un qui met de la javel, je le tue"*. Est-ce un hasard si la technique de braconnage la plus récente et la moins difficile d'emploi est aussi la plus décriée ? Tout se passe comme si l'on ne reprochait pas tant au braconnier de s'emparer d'une proie de manière illégale, mais plutôt de ne pas accepter l'effort nécessaire à se l'approprier. Au contraire, les techniques les plus valorisées sont aussi les plus difficiles, celles qui demandent ruse, adresse, savoir-faire, c'est-à-dire la pêche au filet et la pêche à la main.

### BRACONNER, MAIS POURQUOI ?

Les motifs qui peuvent pousser les braconniers sont nombreux et variés. Désir de s'affirmer, quand on est gosse et que l'on prend le poisson à la main. *"Pour se faire une bouffe entre copains"*, *"pour la famille"* ou *"comme j'ai plus le temps d'aller à la pêche, quand il y a des invités, je descends à la rivière avec ma dynamo"*. Ces motifs là sont plutôt traités avec indulgence, on pardonne facilement ce braconnage-là, qui n'est somme toute qu'une manière différente de se procurer du poisson, plus rapide. Il n'en va pas de même pour le braconnage commercial ou à but lucratif, unanimement désavoué (bien que jamais dénoncé). C'est celui là qui est accusé de dépeupler les rivières, *"c'est celui-là qui est mortel"*. Avec un cours de 150 à 200 frs le kilo de poisson braconné, les braconniers arrêtés il y a trois ans sur le Golo avec 70 kg ramassés en une matinée pouvaient espérer un rapport minimal de 10 000 francs, soit environ leur salaire d'un mois comme plâtriers. La modernité semble encourager le braconnage : *"avant, quand les gens avaient du poisson, ils le donnaient. Maintenant, avec les congélateurs, ils le vendent"*. Apparemment, la frontière du braconnage se situerait, pour les pêcheurs, non dans le fait, mais dans l'intention qui motive l'acte. Un braconnier qui donnerait ses prises ne serait pas stigmatisé. C'est dans l'intention de faire commerce que réside, pour les Corses, l'action répréhensible. Il semble que, pour qu'il y ait braconnage, il faut qu'il y ait profit, ou intention de profit.

### CONCLUSION

On voit au terme de cet article que le monde de la pêche est beaucoup plus complexe que ce que certains stéréotypes réducteurs laissent croire. On voit que la pêche peut être étudiée dans les sciences humaines avec un but de connaissances, aussi bien que la chasse, et avec autant de profit, car la pêche est cause de moins d'enjeux et de conflits. La pêche met en jeu des pratiques et des représentations diverses, qu'elles lui soient particulières ou partagées avec d'autres champs de la société. C'est particulièrement vrai en ce qui concerne le braconnage. Il a gardé en Corse une ampleur et une vigueur tout à fait remarquables. On constate en ce domaine un rapport à la loi tout à fait particulier, qu'il s'agisse de braconniers, de pêcheurs ou de personnes extérieures. On dirait que ce sont en fait deux conceptions, deux lois qui s'affrontent. La loi de la République serait ainsi opposée à la loi de la communauté, à la règle de comportement traditionnelle. Probablement est-ce le sens du proverbe *"l'usu è piu forte che a legge"*, l'usage (ou la coutume) est plus fort que la loi. Cette loi communautaire tolérerait que l'on s'empare d'une *"res nullius"*, d'un bien sans maître, par tous les moyens possibles, sauf à priver les autres de cette possibilité pour l'avenir (destruction, pollution de la rivière par eau de javel) et à entretenir un but lucratif ou de profit. Il serait donc permis de braconner le poisson, de le donner, mais pas de *"décaper"* une rivière à l'eau de javel, ou de vendre le poisson. De même, l'impunité dont les braconniers se sentent sûrs découle de cette loi communautaire qui défend la délation à la gendarmerie ou à la garderie. A moins de se faire prendre la main dans le sac, ceux-ci ne craignent pas grand-chose. Tour à tour, souvent, les mêmes personnes font appel à ces deux lois pour stigmatiser ou excuser, selon les cas, ces actes de braconnage.



# L'espace des morts

par Yves JUSSERAND et Béatrice MONTICELLI

---

L'organisation de l'espace des morts à Sartène, avec les sépultures "hors terre", les cercueils apparents, les chapelles funéraires familiales, nous plonge de manière flagrante au sein des valeurs de l'occident chrétien où la dépouille mortelle est capitale, conservée, objet de cultes du souvenir, ou de cultes religieux dans le cas des reliques saintes. En même temps il évoque l'histoire sociale de nos sociétés, où les valeurs familiales s'expriment à travers la mort et les sépultures.

Cependant, l'espace des morts à Sartène revêt des aspects typiquement corses. C'est de ces aspects que cet article essaiera de rendre compte, sans perdre de vue l'ensemble plus vaste dans lequel ils s'insèrent.

## L'ESPACE DES MORTS

Il est frappant, lorsqu'on arrive à Sartène, de voir la similitude qui existe entre l'aspect massif des maisons et l'aspect monumental des tombes et des chapelles funéraires. Ce premier constat, s'il n'a pas vraiment donné suite au développement de cette problématique, a fait apparaître la relation qui existe entre une société segmentaire constituée de *sgio* et de bergers et paysans et ses espaces funéraires. En effet, les *sgio* qui possédaient pour habitation de grosses bâtisses possédaient aussi des tombeaux monumentaux. À partir de cela nous avons donc été amenés à considérer les relations qui pouvaient exister entre l'organisation de l'espace des morts et celle de l'espace des vivants, en faisant l'hypothèse que l'organisation bipolaire de la société sartenaise était déterminante dans cette relation.

### *Le cimetière*

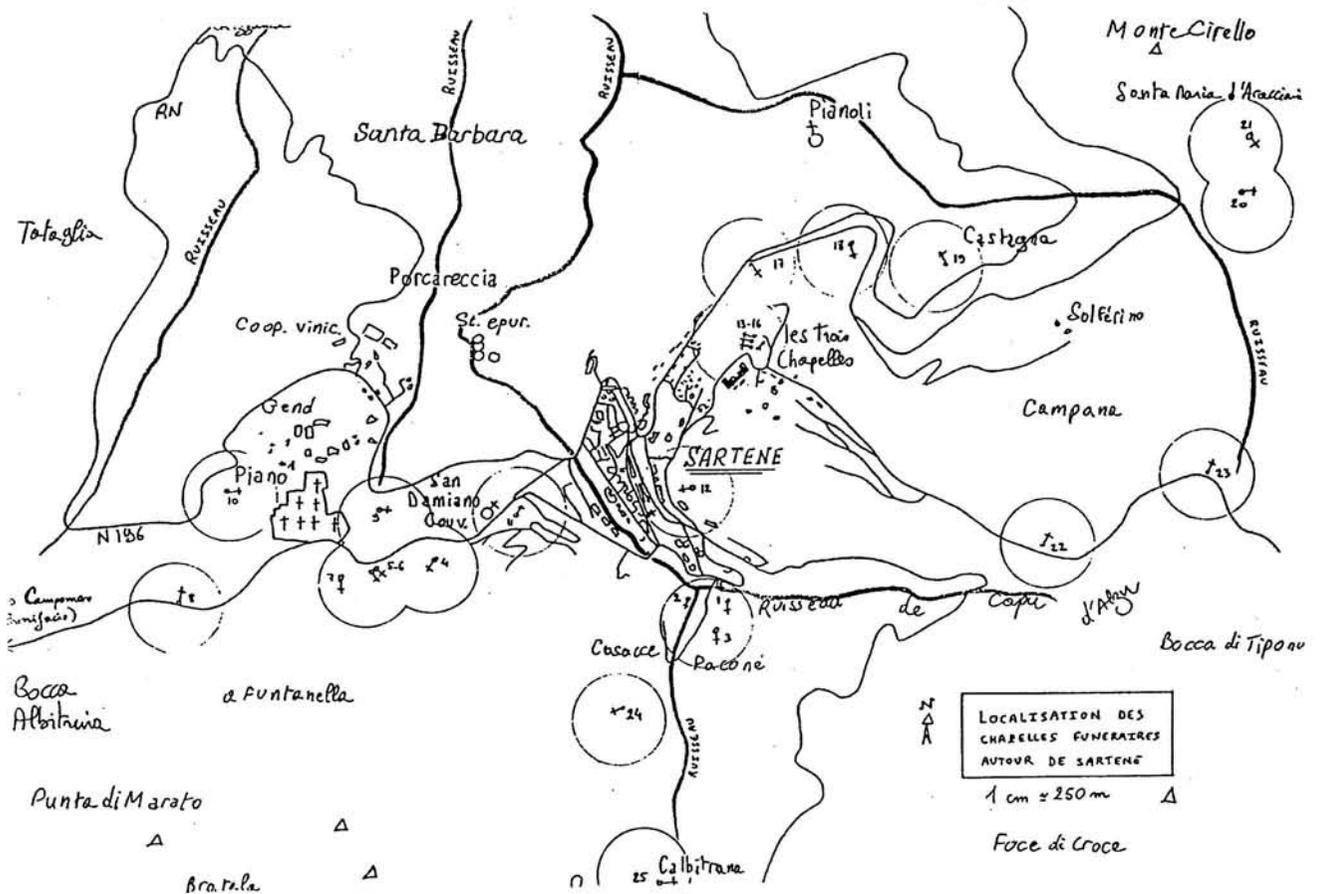
Si dans un premier temps les sépultures se trouvaient vraisemblablement autour et dans l'ancienne chapelle San Damiano, aujourd'hui détruite (sépultures *ad sanctos*), les corps sont depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle déposés dans le cimetière de Sartène (créé peut-être après une peste qui aurait ravagé la ville), ou dans les chapelles funéraires. Bien que

nous ayons peu de renseignements sur la création de celui-ci, il est probable que ce soient les grandes épidémies, ainsi que la saturation de la chapelle San Damiano, qui ont conduit à la construction d'une fosse commune (*l'arca*), sur le site du cimetière actuel. Le plan le plus ancien dont on dispose est celui du cadastre de 1870, où l'on reconnaît facilement le plan rectangulaire de ce qui est appelé aujourd'hui "l'ancien cimetière", ainsi que les plus vieilles chapelles funéraires (voir plan ci-après).

Malgré sa taille respectable cet enclos fut saturé dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, à cause de la pratique de la concession perpétuelle. Aussi a-t-il été flanqué vers 1945 sur son côté Ouest d'une première extension ; puis vers 1960 d'une seconde sur son côté Est... et ces dernières années, deux nouvelles extensions ont encore été nécessaires.

Les sépultures du cimetière de Sartène sont d'une très grande diversité : de la plus modeste, simple tombe de terre repérée par une croix métallique, bien souvent envahie par l'herbe, jusqu'à la fastueuse chapelle de granit, richement décorée, arborant au-dessus de la porte le nom de famille, il existe toute une gamme de sépultures dont nous essaierons de distinguer les principaux modèles architecturaux, grâce à la construction d'une typologie. Cette typologie servira de base à un recensement des sépultures du cimetière qui permettra d'appuyer par des données quantitatives des hypothèses d'interprétation sociales et historiques. Il nous permettra aussi de réaliser un repérage cartographique de ces sépultures. Il s'agit donc d'un travail préliminaire, objectif, reposant sur deux hypothèses principales :

- il existe une relation entre l'architecture des sépultures, la catégorie sociale des familles propriétaires de ces sépultures et la date de création de celles-ci.
- il existe une relation entre l'architecture des sépultures et leur position spatiale au sein du cimetière.



Afin de rendre compte des situations concrètes identifiées à Sartène, nous avons défini une terminologie précise, de façon à ne pas introduire de confusion dans la typologie.

\* Sépulture : lieu où l'on inhume un corps. Terme très général, nous ne l'utiliserons que pour désigner un ensemble de lieux d'inhumation de natures différentes ou un lieu d'inhumation dont il n'est pas nécessaire (ou possible) de préciser la nature.

\* Tombe : fosse recouverte d'une dalle de pierre, de marbre... Nous étendons cette définition aux sépultures non recouvertes d'une dalle, donc en terre ; nous limiterons par contre cette définition aux sépultures individuelles.

\* Caveau : construction, fosse aménagée en sépulture sous un édifice, dans un cimetière ; nous réserverons cette définition aux sépultures collectives.

\* Chapelle (ou chapelle funéraire) : édifice funéraire collectif ayant généralement un autel, isolé dans la campagne, construit sur des terres privées. La chapelle, lieu de culte du défunt est un lieu de prière pour la famille en deuil. Si l'autel n'y est généralement pas consacré, l'architecture est calquée sur celle des chapelles catholiques.

\* Enfeu : niche funéraire à fond plat, fermée par une plaque, généralement de marbre.

À partir de cette base terminologique, nous avons tenté d'identifier les critères architecturaux les plus porteurs de sens dans notre perspective d'analyse sociale et historique. Nous avons retenu trois critères :

- Situation du cercueil par rapport au niveau du sol  
Il semble que dans la culture sartenaïse ce critère soit très important : être "inhumé" sous la terre, dans la terre, est une marque de pauvreté, d'appartenance aux catégories sociales populaires. Au contraire, être "inhumé" hors de terre est très valorisé. Cela est perçu comme la marque d'une appartenance sociale prestigieuse.

Cette distinction nous a semblé être la plus représentative des structures sociales des vivants, telles qu'elles sont projetées chez les morts. Bien évidemment ces catégories sont très ancrées historiquement et ont tendance à s'estomper aujourd'hui. Cependant nous aurons l'occasion de constater qu'elles ne sont pas caduques, loin de là.

- Sépultures individuelles ou collectives

La sépulture collective, le plus souvent familiale, est

beaucoup plus valorisée que la sépulture individuelle. Elle conserve la structure de la famille, la pérennise par delà la mort, qui devient ainsi non plus un obstacle à la continuité du nom et du renom, mais bien au contraire un moyen de l'assurer au travers des générations. En revanche, l'individu isolé dans la mort ne représente que son propre souvenir qui ne se trouve rattaché ni à une histoire, ni à une position sociale.

#### - Éléments architecturaux

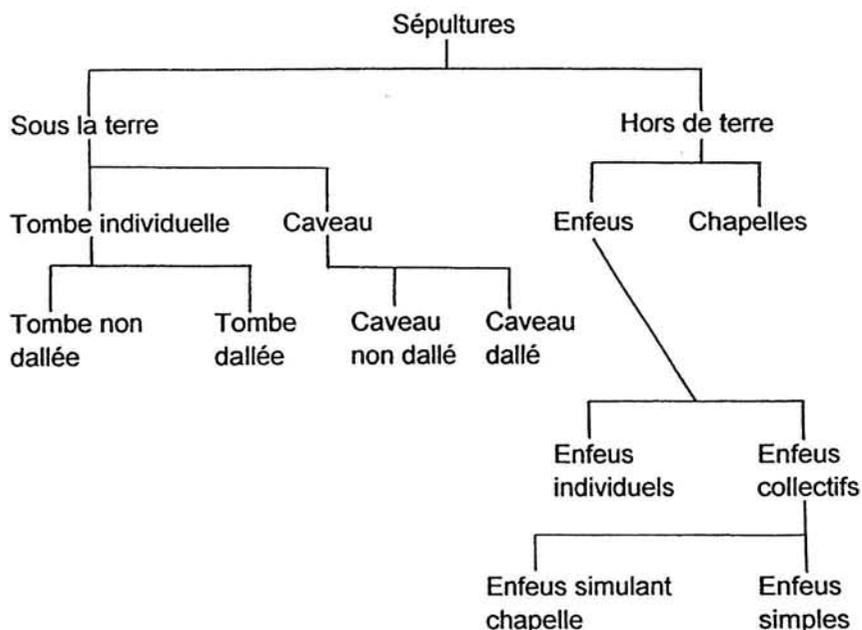
L'appartenance sociale se marque aussi dans l'architecture funéraire. Il est bien

évident qu'une sépulture de marbre ou de granit sera plus porteuse de prestige qu'une tombe de terre ou de ciment... La taille de l'édifice, ses éléments de décor (ferronneries, enclos, gravures...), contribuent à renforcer, ou pas, l'aspect monumental de la sépulture.

À partir de ces trois critères, nous avons classé les diverses sépultures du cimetière de Sartène (voir schéma ci-dessus).

On obtient ainsi huit catégories de sépultures :

- 1- Sépulture sous terre, individuelle, sans dalle (tombe non dallée)
- 2- Sépulture sous terre, individuelle, avec dalle (tombe dallée)
- 3- Sépulture sous terre, collective, sans dalle (caveau non dallé)
- 4- Sépulture sous terre, collective, avec dalle (caveau dallé)
- 5- Sépulture hors de terre, individuelle, en enfeu (enfeu individuel)
- 6- Sépulture hors de terre, collective, en enfeu simple (enfeu simple)
- 7- Sépulture hors de terre, collective, en enfeu "chapelle" (enfeu chapelle)



8- Sépulture hors de terre, collective, ayant l'aspect d'une chapelle catholique (chapelle)

Le recensement quantitatif des différents types de sépultures et la représentation cartographique de celles-ci dans le cimetière ont été réalisés à partir de photographies faites sur les lieux ; seules les chapelles ont été relevées directement. Ils sont donc approximatifs.

Pour la représentation cartographique, les chiffres ont été remplacés par des symboles (ce travail n'a été effectué que pour le site de l'ancien cimetière) (voir tableau ci-dessous).

Sépultures individuelles : (1+2+5) = 47 %  
 Sépultures collectives : (3+4+6+7+8) = 53 %  
 Total des sépultures : = 100 %

Sépultures hors de terre : (5+6+7+8) = 44.5 %  
 Sépultures sous terre : (1+2+3+4) = 55.5 %  
 Total des sépultures : = 100 %

Sépultures sous terre sans dalle : (1+3) = 61 %  
 Sépultures sous terre avec dalle : (2+4) = 38.4 %  
 Total des sépultures : = 100 %

Type	1	2	3	4	5	6	7	8	Total
Nb recensé	105	58	22	21	13	41	42	69	371
Pourcentage	28	15,5	6	6	3,5	11	11,5	18,5	100

Sépultures hors de terre individuelles : (5) = 8 %  
 Sépultures hors de terre collectives : (6+7+8) = 92 %  
 Total des sépultures : = 100 %

Sépultures sous terre individuelles : (1+2) = 79 %  
 Sépultures sous terre collectives : (3+4) = 21 %  
 Total des sépultures : = 100 %

Il apparaît que :

53 % des sépultures sont collectives. Cela signifie que la très grande majorité des personnes sont enterrées avec leurs proches. Si l'on admet le chiffre de trois personnes par sépulture collective, tous types confondus, cela donne 77 % d'inhumations dans les sépultures collectives. De plus, on remarquera que sur 195 sépultures collectives, 152 (78 %) sont des édifices hors de terre (enfeus et chapelles). Inversement, sur 165 sépultures hors de terre 152 (92 %) sont collectives.

Cette forte corrélation entre les sépultures hors de terre et la sépulture collective est un indice très révélateur pour nous : ne s'agit-il pas ici d'une certaine forme de perception de la mort ? Ne cherche-t-on pas à reconstituer, après la mort, la maison et la famille, à l'image de celles des vivants ? Cette volonté n'a sans doute pas qu'un caractère psychologique. La dimension sociale est sous-jacente.

En effet, ce désir de transgresser les limites de la vie à la mort, de perpétuer les structures sociales des vivants chez les morts, n'est pas réalisable par l'ensemble de la société. Seuls les membres des catégories le plus aisées pouvaient assurer les frais qu'entraîne la construction d'une chapelle (tailleur de pierre, maçon, couvreur, forgeron et matériaux).

Posséder une chapelle, c'est donc non seulement assurer un repos digne et une demeure respectable à ses morts (et à soi-même), mais c'est également s'affirmer socialement dans le monde des vivants comme appartenant à la "classe supérieure" de la société. La plupart des chapelles datent de la fin du XIX<sup>e</sup> et début du XX<sup>e</sup> siècle et portent les noms des familles de *sgio*.

Cela reste vrai aujourd'hui d'une manière différente. En effet, le désir d'avoir une sépulture collective et bâtie hors de terre (chapelle ou enfeu collectif), est toujours d'actualité, comme le confirment les extensions récentes du cimetière, dans lesquelles la presque totalité des sépultures sont de cette catégorie. Aujourd'hui, alors que les anciennes structures sociales ont disparu, que les écarts de fortune et de prestige se sont tassés en même temps que les activités se diversifiaient et que la région s'ouvrait sur

l'extérieur, la plupart des sartenais peuvent accéder à ce type de sépulture.

Cette accession s'est faite au cours du XX<sup>e</sup> siècle et continue à se faire, surtout par l'intermédiaire des enfeus collectifs plus que par les chapelles qui restent très onéreuses. Cela est particulièrement évident dans les extensions récentes, mais même dans l'ancien cimetière, pourtant saturé dès l'entre-deux-guerres, il y a déjà plus de ces enfeus (83) que de chapelles (69).

La moitié de ces enfeus collectifs possèdent des éléments de décor rappelant l'architecture des chapelles, en particulier un faux toit à deux pentes, ce qui confirme l'idée selon laquelle ces enfeus ne sont que la version économique de la "tendance chapelle".

En ce qui concerne les sépultures sous terre la caractéristique la plus importante est la forte proportion des sépultures individuelles (79 % pour la totalité des sépultures sous terre). On a donc une association négative : être inhumé sous terre c'est être inhumé seul, en dehors de son cadre familial et domestique. Mais c'est surtout être inhumé pauvre. En effet, sur ces 79 % de sépultures individuelles, 65 % ne sont pas recouvertes d'une dalle de pierre. Ce sont donc des tombes très modestes, simplement marquées par une butte de terre et par une croix de fer ou de pierre, parfois même de bois.

Par contre, 50 % des sépultures collectives sous terre (caveaux) sont recouvertes d'une dalle. Il s'agit donc de familles d'une situation plus favorable.

Cette rapide analyse quantitative nous suggère donc un modèle de mise en correspondance de l'architecture des sépultures avec la structure sociale de Sartène et ses évolutions. La valeur commune qui traverse les catégories sociales et les époques, c'est la volonté d'honorer ses morts en leur offrant la possibilité (ainsi qu'à soi-même), de reposer à l'image des vivants ; d'où les chapelles funéraires familiales.

Parallèlement, ce type de sépulture marque la position sociale. Au début du siècle on a une société bipolaire. À cette image, le cimetière se compose de deux types de sépultures : des chapelles pour les propriétaires et autres notables, des tombes de terre pour les bergers et paysans. Puis au fur et à mesure que se font et se défont ces structures sociales, apparaissent des catégories intermédiaires, qui tendent autant que possible vers le modèle des chapelles : tombes individuelles avec dalles, caveaux avec ou sans dalle, enfeus individuels et surtout collectifs.

### Répartition spatiale des sépultures dans le cimetière

Le cimetière de Sartène s'organise autour d'un topocentre, matérialisé par la croix et la fosse commune sur laquelle elle repose, qui semble avoir provoqué un mouvement centrifuge : toutes les chapelles sont situées à la périphérie de l'enclos, autrement dit le plus loin possible de l'arca, comme s'il s'agissait de s'en démarquer, de prendre ses distances avec la "mort commune".

On peut remarquer aussi l'absence d'allée centrale. Ceci est peut-être dû à la nature accidentée du terrain, mais il nous semble plus pertinent que cela soit dû à la préexistence d'un topocentre, qui aurait imposé une organisation radiale et non bilatérale. Il serait donc intéressant de connaître avec quelques précisions l'histoire de la création de ce cimetière dont on ne sait pas grand chose.

La disposition des chapelles en bordure du cimetière peut aussi se lire socialement. Elle peut marquer symboliquement la domination de leurs propriétaires. C'est en tout cas la perception qu'en ont les Sartenais. Il est probable donc qu'il s'agisse d'une stratégie d'occupation spatiale qui était en concordance avec celle que les *sgio* appliquaient à la même époque en ville, occupant la périphérie de l'espace, offrant ainsi le luxe de leur façade au regard de tous ceux qui passaient dans l'espace central, simples Sartenais et autres *sgio* (cf. Simonin, 1994 : 53).

À l'inverse, on constate que l'intérieur de l'enclos est occupé par des sépultures beaucoup plus modestes, avec une dominante de tombes souterraines et d'enfeus récents, correspondant à un enrichissement des catégories sociales populaires au cours de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

### Les chapelles isolées

Mais c'est sans doute l'abondance des édifices funéraires parsemant le paysage qui est l'élément le plus remarquable de l'espace des morts à Sartène. Ces chapelles funéraires, construites sur des terres privées, nous rappellent qu'en Corse la mort n'a pas de territoire défini. Il y a interpénétration de l'espace des vivants et de celui des morts. L'espace funéraire n'est pas ici rejeté, cantonné dans des lieux spécifiques ; il est inclus dans l'espace de vie (cf. Aubray et Rossi).

Ces chapelles sont au nombre de 25. La majorité d'entre elles a été construite de la fin du XIX<sup>e</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle.

Comme on peut le remarquer sur la carte de localisation, les chapelles se trouvent presque systématiquement

à proximité d'une route ou d'un chemin. C'est sans doute là la première caractéristique de ces sites. Cela s'explique par la double volonté de rendre le site visible et visitable : visible, car la chapelle est un marqueur social. Visitable, pour des raisons pratiques ; pouvoir y transporter les corps, se rendre facilement à la chapelle pour le culte des défunts. D'ailleurs, au-delà de quatre kilomètres du village, on ne trouve plus guère de chapelles.

Ce qui frappe ensuite, c'est l'extrême dispersion de ces chapelles dans le paysage. Il n'y a pas de regroupement général, tout le territoire est utilisé, du moins le territoire proche (pour les raisons pratiques que nous venons d'évoquer). Cette dispersion tient à deux faits : d'une part, ces chapelles sont construites sur les terres des familles ; d'autre part, "s'exclure soi-même du cimetière commun, ériger son tombeau en dehors, sur ses propriétés, c'est marquer la distance sociale, dans le sens de la supériorité" (Caisson, 1972). Il faut noter que ces chapelles isolées constituent un aspect typiquement corse par rapport aux modes d'inhumation de l'occident chrétien. En France par exemple, la sépulture isolée était celle des protestants, exclus du cimetière catholique. La chapelle funéraire instaure donc en Corse un nouveau lieu de culte chrétien (cf. Aubray et Rossi).

Il ne faut pourtant pas conclure à une correspondance simple entre l'importance, la richesse et le prestige de la famille et la taille ou le faste de son tombeau. Certaines familles pouvaient littéralement projeter leurs désirs de grandeur et de prestige dans leur sépulture. D'autres pouvaient choisir la discrétion et la sobriété d'une petite chapelle. Plus qu'en relation simple avec la position sociale des familles, la chapelle est plutôt révélatrice de la vision qu'elles avaient d'elles-mêmes (cf. Aubray et Rossi). Dans certains cas, le culte du tombeau, comme marqueur social, se substitue donc au culte du défunt.

Tout comme le cimetière, les chapelles qui entourent Sartène occupent une position spatiale privilégiée : face à la vallée du Rizzanese, sur des sites ensoleillés. Mais selon M. Caisson, "la position des chapelles est aussi fonction de croyances plus ou moins conscientes en des esprits revenants, dont les lieux de prédilection forment limite : ce sont les crêtes, les fonds de vallées, les confluent, les ponts, les croisées de chemins...". En ce qui concerne Sartène, on constate que plusieurs chapelles (numéros 1, 2, 3, 9, 23, 24, 25) sont situées à proximité de ruisseaux. Les chapelles 1, 2 et 3 sont, de plus, situées à la confluence de deux ruisseaux. Les autres sites ne semblent pas avoir répondu à ces critères.

nauté. Pour les Sartenais ces usages sont ressentis comme l'émanation des liens qui unissent entre eux les habitants de la ville, comme des manifestations de solidarité.

D'autre part ces usages communautaires font l'objet d'une division sexuelle des tâches et de l'espace. Les femmes s'occupent de soulager la famille dans les tâches quotidiennes (préparer les repas, accueillir la famille qui n'habite pas la ville..), les hommes portent le cercueil (de la maison à l'église et de l'église au cimetière), chantent pendant la cérémonie. À l'église, dans la partie la plus proche du chœur, hommes et femmes sont séparés. Les hommes sont placés à gauche et les femmes à droite. Puis les femmes présentent les condoléances aux femmes de la famille du défunt à l'intérieur de l'église, les hommes présentent les condoléances aux hommes, à l'extérieur de l'église, sur la place.

La large participation de la communauté aux funérailles, l'attachement à ces usages, le déroulement bien défini des cérémonies où chacun a son rôle..., font apparaître la mort comme un moment important, privilégié pour la communauté, qui se retrouve, se resserre. Ces usages mettent en branle le sentiment de communauté et réactualisent la société sartenaise. Si dans une société traditionnelle la communauté a de nombreuses occasions de se

regrouper et d'exprimer sa cohésion (naissances, mariages, fêtes villageoises, fin des travaux agricoles...), à Sartène la mort semble être l'ultime moment où les liens communautaires, la solidarité interne, entrent en jeu.

Cependant si la communauté participe largement à ces usages, si les Sartenais tiennent beaucoup à ces pratiques, elles ont aussi un caractère obligatoire et ne pas y participer serait s'exclure de la communauté. En effet, refuser de porter le cercueil de quelqu'un serait se condamner à n'avoir personne pour porter le cercueil de ses propres morts et de soi-même. Le proverbe dit d'ailleurs : "*quand mon deuil est neuf le tien est vieux et quand ton deuil sera neuf le mien sera vieux*". Ces usages sont donc aussi une obligation sociale où il s'agit de donner pour qu'il nous soit rendu.

Si la mort est un moment privilégié de la vie collective, elle peut aussi réactualiser les tensions et sanctionner des individus exclus ou méprisés par la communauté. En effet, au moment où les Sartenais se libéraient du joug des *sgio* il arriva qu'ils refusassent "de porter leur cercueil". Ces usages communautaires semblent donc fonctionner comme des mécanismes d'inclusion et d'exclusion, exprimant une solidarité ou constituant une sanction sociale au moment ultime de la vie.

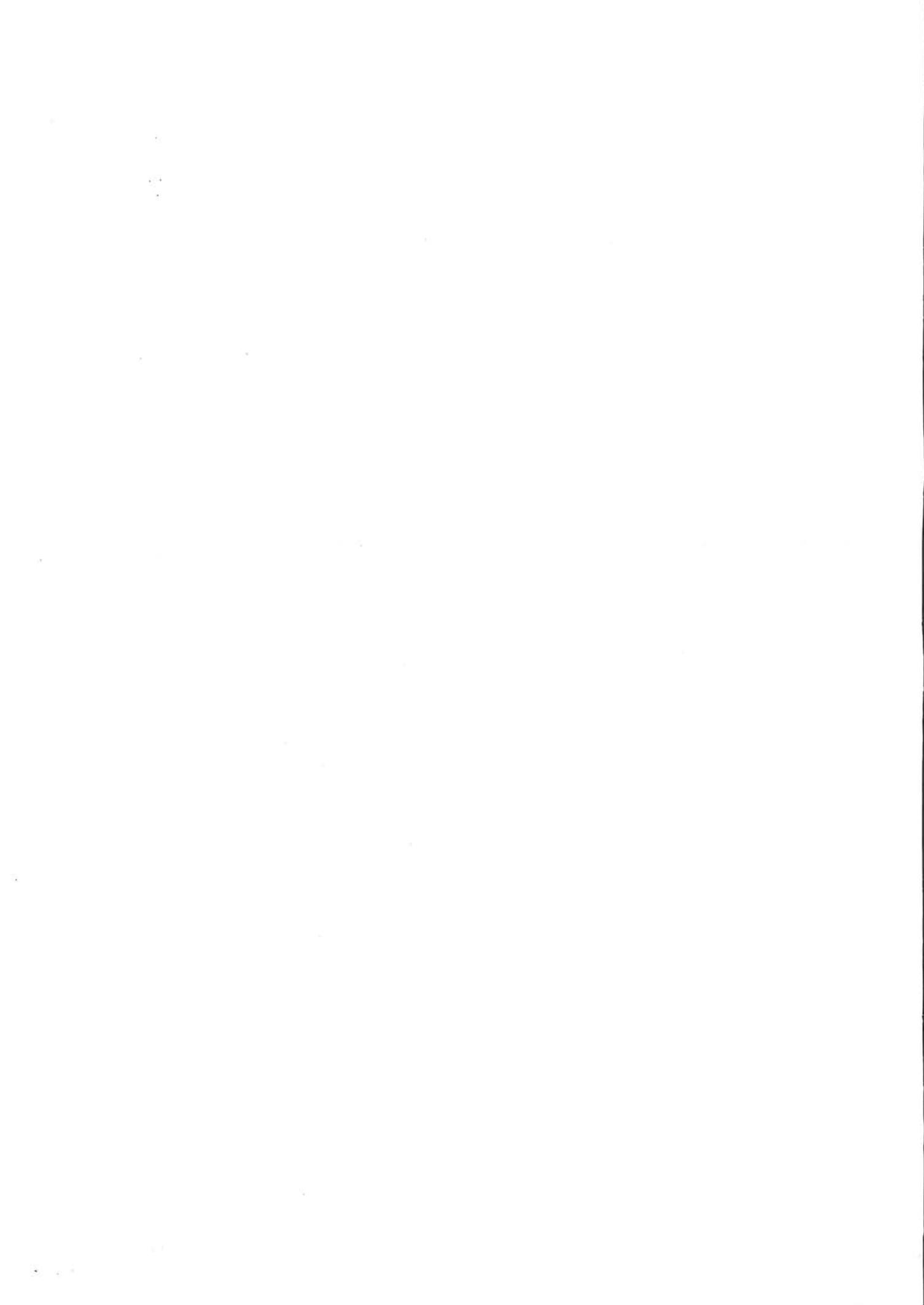
#### BIBLIOGRAPHIE

AUBRAY F. et ROSSI D., *Évolution de l'espace des morts en Corse*, non daté.

CAISSON M., in : COLLECTIF, *Pieve e Paesi, communautés rurales corses*, éd. CNRS, 1972.

LECCIA J.B., *Une région en léthargie, la vallée du Haut Taravo en Corse du Sud*, 1985.

SIMONIN F., "Près des racines, la ville", rapport de stage d'Ethnologie, Université d'Aix-Marseille I, 1994.



# **Rites de passage et croyances**



# L'accouchement : l'honneur des femmes

par Cécile COLIN

La Corse : île française méditerranéenne. Pléonasme, et paradoxe à la fois. Si l'île est rattachée à la France, elle s'inscrit dans un environnement culturel plus vaste, celui de la Méditerranée, mais aussi et surtout dans un environnement qui lui est particulier. Il faut se garder d'attribuer à la Corse les clichés et stéréotypes habituellement collés à l'image des pays méditerranéens. Certainement, c'est une île méditerranéenne ; certainement, elle est française ; mais elle est avant tout... corse ! Et ce n'est pas une remarque anodine que celle-ci. C'est une réalité, vécue chaque jour par les habitants et toujours réaffirmée. On naît Corse dans le même temps que l'on naît Français ; une double nationalité en somme, telle qu'en ont parfois ceux qui naissent de parents étrangers au pays où ils vivent. Mais ici, la double nationalité est automatique, génétique, inscrite dans la culture. Et comme toujours, elle provoque des tiraillements entre les deux pôles : des deux pays, lequel préférer ? Peut-on en préférer l'un à l'autre ? D'où vient cette préférence ?

De la France, la Corse se méfie. C'est le "continent", la non-île, qui ne peut forcément pas la comprendre, comme si les situations géographiques différentes provoquaient un gouffre plus infranchissable que le bras de mer qui les sépare. Les continentaux face aux îliens, la terre contre la mer ; les uns sont entourés d'eau, les autres sont cernés par elle.

La Corse, c'est aussi la Méditerranée contre l'Europe. On parle fréquemment d' "esprit méditerranéen", de "valeurs méditerranéennes". Le plus souvent, celles-ci sont exprimées sous l'angle de la masculinité, de la virilité, attachées au sens de l'honneur ; on leur accole volontiers une image de machisme, de tradition et de fait. Dans la réalité, on ne peut être aussi catégorique... Même si le "tempérament latin" existe, il convient de le nuancer à propos de la Corse.

En effet, on connaît l'existence et l'importance accordée à ces valeurs masculines et à ce sens de l'honneur qui semble si typique. Cependant on a tendance à négliger le côté féminin de ces sociétés méditerranéennes. Celles-ci attribuent pourtant une place particulière à la femme, et cela pour différentes rai-

sons. Parmi celles-ci, on trouve bien sûr le fait primordial que la femme donne naissance à l'enfant : c'est elle qui permet à la communauté de s'agrandir, aux lignées de se perpétuer ; c'est elle qui donne ses fils à l'homme, et par là maintient le nom de la famille. La femme corse est une mère, soit ; mais la mère corse est aussi une femme. Dans une société où le pouvoir est détenu par les hommes, c'est aux femmes que revient la puissance.

Il serait faux de penser que les seuls hommes détiennent ce qui fait le sens de l'honneur corse : pour que l'honneur des femmes soit défendu par les hommes, il faut qu'il existe. Et pour qu'il existe, il faut qu'il soit justifié, par un ensemble de valeurs, de normes morales qui constituent comme un code de conduite à respecter par qui veut faire partie de la communauté et en être digne. Le code d'honneur masculin existe, il est respecté et honoré ; mais le code d'honneur féminin existe également, tout aussi important et légitime ; il est simplement plus discret, moins affirmé socialement. Plus secret peut-être, parce que touchant les hommes dans leur rapport aux femmes : on sait l'importance de la mère dans la société corse. Un homme qui voit sa femme devenir mère est comme projeté hors du monde intime de sa femme, où jusqu'alors il était maître. C'est une transformation radicale du couple, qui sépare plus nettement les deux univers : la femme n'est plus seulement femme, elle est désormais mère, et rejoint un monde féminin où son mari n'a pas sa place. L'homme perd alors une "partie" de sa femme, puisqu'il n'est plus le seul dans sa vie. C'est sans doute pour cette raison que l'honneur des femmes ne se trouve que dans les manifestations éminemment féminines de la vie de femme, comme en témoigne l'accouchement. Comme une sorte de connivence entre femmes, face au monde des hommes. Une exclusion - partielle - de leur vie de celui par qui elles acquièrent leur vraie féminité, l'enfant qui fait d'elles des êtres nouveaux puisque désormais elles sont mères.

La bipolarité masculin-féminin du monde corse aboutit en fait à un monde clos dans lequel tous les éléments se séparent, se rejoignent, pour se séparer de nouveau, puis encore se rejoindre. L'un ne peut exister sans l'autre puisque l'un fait l'autre : les univers coexistent, se créent et se recréent perpétuellement à chaque étape de l'existence. Les modifications apportées à l'un affectent l'autre, puisque en fait l'un et l'autre sont semblables. Chacun a son monde, ses valeurs ; et chaque monde a sa manière d'exprimer son importance dans la société. Si la manière masculine semble plus évidente, la manière féminine d'affirmer sa force est néanmoins d'égale importance, bien que différente dans son expression. C'est en partie ce que révèle l'accouchement, charnière évidente dans la vie des femmes, qui permet de révéler à la fois les valeurs féminines – ce sens de l'honneur féminin dont nous parlions –, l'existence d'un monde féminin à part, presque autonome, face à celui des hommes, mais aussi le rôle véritablement social de l'accouchement.

Naître aujourd'hui à Sartène n'a en soi rien de particulier : on naît à Sartène comme partout ailleurs, à l'hôpital : Sartène, dont Mérimée disait qu'elle était *"la plus corse des villes corses"*. Et ce n'est pas sans raison : il existe un esprit sartenais, qui est propre à la ville et dont ses habitants sont fiers et désireux de conserver la particularité. D'où vient cet esprit sartenais ? En ce qui nous occupe, on dira que c'est dès la naissance, et même par la naissance que l'on naît sartenais autant – plus ? – que l'on naît corse. C'est un sentiment communautaire, qui se confond, ou plutôt se superpose au sentiment de naître corse. C'est pourquoi une place particulière est réservée à l'accouchement, puisque c'est par lui que l'enfant entre dans la communauté sartenaise. L'accouchement, révélateur des valeurs féminines, révèle ainsi des aspects plus larges de la communauté sartenaise. Car le fait de mettre un enfant au monde ne concerne pas les seuls parents : c'est une affaire de femmes, une affaire familiale, qui met en jeu les relations des femmes entre elles, ainsi que les relations des femmes à la communauté.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, et jusqu'à des temps pas si éloignés de nous, les femmes accouchaient dans leur village, dans leur propre maison. On faisait appel pour cela à des sages-femmes, du village également, dont l'expérience s'était forgée au fil du temps : ces sages-femmes n'avaient à leur actif aucune étude médicale, mais profitaient de l'expérience acquise au cours des années passées à pratiquer les accouchements. Cette compétence prétendue était légitimée par un double facteur : d'une part, seules les femmes

accouchaient les femmes ; donc elles seules étaient à même d'acquiescer à une quelconque expérience. D'autre part, et de ce fait, il est certain que la pratique régulière et fréquente des accouchements leur conférait effectivement cette compétence. Cependant, certains mettaient en doute ce savoir-faire, préférant dire que le faible taux de complications au cours des accouchements était plutôt dû à la bonne constitution naturelle des femmes corses. De toute façon, on ne trouvait souvent qu'une sage-femme par village ; autant dire que, compétente ou non, le choix était par force restreint. Ce sera nécessairement elle, que l'on nomme *"cugliadora"*, *"mama-na"*, *"bonadonna"*, qui mettra au monde les enfants.

Les femmes donneront le jour à leurs enfants avec l'aide exclusive de la sage-femme ; les médecins sont rarement présents, et de toute façon peu désirés. Même au plus fort des douleurs, de la fatigue, elles répugnent à le faire venir ; seule la proximité d'une mort certaine peut les faire s'y résoudre.

Pas d'homme donc lors de l'accouchement : c'est aux femmes qu'en revient la charge et la responsabilité. Mais plus que cela, c'est ici que pointe ce qui fait ce code d'honneur féminin dont nous parlions : c'est lors de l'accouchement que la femme va mettre en pratique ces valeurs, faites de volonté, de ténacité, de résistance à la douleur. C'est le pendant des valeurs masculines que l'on trouve ici : on peut de manière égale parler de courage à propos des femmes qui accouchent que des hommes qui se battent, puisque les unes et les autres mènent un combat pour la vie ; de même, les valeurs volontiers dites masculines d'endurance face à la douleur se retrouvent. Mais puisque hommes et femmes évoluent dans des mondes différents, on n'accorde généralement le privilège de parler d'honneur qu'aux hommes. Pourtant, c'est bien d'honneur qu'il s'agit. Sinon, à quoi bon cette lutte contre la douleur, cette volonté farouche de reculer les limites de la souffrance, si ce n'est pour affirmer que l'honneur, ce n'est pas que la cause des hommes, mais que les femmes aussi savent ce que c'est, et qu'elles sont capables de le défendre seules, grâce à des règles qu'elles se sont elles-mêmes données.

La femme corse possède donc ce sens de l'honneur qui semble si exclusivement masculin. Comme si la femme se voulait sur un pied d'égalité avec l'homme à ce niveau : on donne à l'homme socialement, culturellement, ce sens de l'honneur ; il lui est inculqué par tradition et le respecte en tant que partie intégrante de sa personnalité. En réponse à ces valeurs masculines, la femme corse a créé leur réponse féminine. Si elle met justement un point

d'honneur à maîtriser sa douleur, c'est sans doute pour affirmer sa force dans un domaine qui lui est réservé et exclusif. Là, elle est seule à pouvoir assurer sa volonté d'assumer le rôle qui lui a été biologiquement attribué, tout en respectant les règles qui lui ont été culturellement apprises : elle est à la fois une mère biologique, et une mère culturelle, parce que digne de mettre au monde un enfant en respectant ce qui fait de la femme corse une femme d'honneur.

Comme il y a une tradition de l'honneur masculin, il y a donc une tradition de l'honneur féminin. Les femmes se sont données un code de l'honneur qu'elles ont rempli elles-mêmes et qu'elles respectent, sans que l'intervention des hommes soit nécessaire. Si l'honneur féminin peut être défendu par les hommes, il l'est également par les femmes, chacun trouvant dans son être propre et dans son rôle social les marques de cet honneur et les moyens de l'affirmer.

Si l'on veut parler d'honneur féminin, il faut voir de quelle façon il peut se constituer et se perpétuer. Si l'on peut en parler comme d'une tradition, c'est qu'il a à la fois des origines, des raisons de se maintenir, et les moyens culturels de le faire. C'est au travers du contexte dans lequel se déroule l'accouchement que l'on va pouvoir trouver les éléments de cette tradition.

L'accouchement est d'autant plus une affaire d'honneur féminin qu'il se déroule dans un entourage exclusivement féminin. On l'a vu, le chirurgien n'est appelé qu'en dernier recours, et c'est une sage-femme qui assiste la future mère. Sage-femme dont on a vu qu'elle n'était aucunement formée scientifiquement, mais "traditionnellement", sur le terrain : là aussi, question de tradition. De plus, la sage-femme fait partie de la communauté, elle appartient au village ; ce n'est donc pas une étrangère, contrairement au médecin, qui le plus souvent vient ou revient de la ville. Il n'est donc pas, ou plus, un membre à part entière de la communauté, et la confiance que l'on pourrait lui porter est de ce fait limitée.

Mais l'accouchement est surtout l'occasion privilégiée d'affirmer une double forme de solidarité et de sociabilité : une solidarité à la fois familiale et villageoise, doublée de relations sociales marquées ; l'accouchement d'une femme permet à toute la classe féminine du village d'affirmer ses liens. On pourrait en effet se demander si ce rassemblement des femmes n'a pas une simple valeur traditionnelle, coutumière, qui se répéterait par habitude. Mais il faut alors se rappeler que toute tradition a une origine, des motivations profondes chez ceux qui la respectent, et ne devient précisément une tradition que

si elle est acceptée en tant que manifestation d'un certain nombre de valeurs communes, et perpétuée. Et si elle est perpétuée, c'est bien le signe qu'elle exprime un sentiment réel chez ceux qui la mettent en pratique. Ce n'est donc pas du fait d'une simple habitude que ce rassemblement de femmes avait lieu, mais bien parce qu'il était le témoin et l'affirmation des valeurs féminines.

Pour l'occasion, la future accouchée réunit autour d'elle, dans sa chambre, toutes les femmes de sa famille et toutes ses amies du village ; assemblée féminine qui prend possession de la chambre conjugale dont le mari a été exclu : séparation des deux mondes, l'homme n'a pas sa place en ce lieu à ce moment.

Le rassemblement de toutes les femmes et filles de la famille est également la démonstration de l'unité du groupe : l'événement permet d'afficher la solidité de ses liens familiaux, sa cohésion, son entente ; la présence de tous les membres féminins d'un même groupe est le gage d'une famille unie, qu'elle le soit ou non réellement. On peut se rassembler dans un véritable esprit de cohésion, mais on peut aussi se rassembler pour donner aux autres l'image d'une famille unie. C'est par les autres que l'on est jugé, il faut donc donner de soi une apparence respectable et conforme à l'idée que l'on se fait, et que se font les autres, de la famille. Quelles que soient les dissensions familiales, seule l'idée de la famille prime.

L'accouchement va également être pour la future mère l'occasion de respecter ce code de l'honneur féminin : elle va être en quelque sorte "jugée" directement par les femmes présentes, sur son comportement, sa capacité à endurer la souffrance, et sa manière de la tolérer. Si elle faillit à ce code, ce sont toutes les femmes de la famille, ainsi que ses amies, qui en seront les témoins. L'honneur porte en grande partie sur le regard des autres, et c'est à ce titre qu'il va être d'autant plus respecté, et donc perpétué : en effet, ce ne sont pas seulement les mères de familles qui sont présentes, mais aussi les filles et jeunes filles. Pour celles-ci, l'accouchement de l'une des femmes de leur famille, auquel elles assistent, sera le moment d'une véritable initiation, une introduction à la vie de femme.

Si l'accouchement est la manifestation de la solidarité féminine et familiale, on y voit aussi une étape de l'éducation des filles. En un événement, se résument trois aspects majeurs de leur existence : leur future vie de femme, dans le fait de l'enfantement lui-même ; l'importance de la solidarité familiale, dans la cohésion du groupe ; la solidarité féminine, dans

l'assemblée des femmes. Tout ceci, mêlé à la démonstration d'un code particulier qui leur donne à voir ce que doivent être leurs valeurs : les valeurs particulières aux femmes.

Si la chambre exclut l'homme, elle inclut les femmes, les filles, les mères ; celles qui ont assimilé le code d'honneur, celles qui l'expérimentent, celles qui s'en imprègnent, sans peut-être encore bien le comprendre. Ce n'est plus au moment de l'accouchement un lieu conjugal, c'est un lieu collégial : toutes sont unies en une même fonction, dans la même dignité.

Une union féminine en ce qu'elle entend de plus large : les femmes présentes sont des parentes, mais également des amies ; l'ensemble manifeste sa cohésion à un niveau plus large que la simple entente familiale, et témoigne de la grande importance des relations d'amitié. Si l'on comprend aisément en quoi la naissance d'un enfant concerne une famille, on doit bien voir la particularité de cette présence amicale aux côtés de la future mère : il ne peut en effet être anodin et dépourvu de sens que les amies de la future mère soient présentes lors de l'accouchement : on sait l'importance que donne le peuple corse aux relations d'amitié et d'inimitié. C'est donc à ce moment le moyen d'affirmer ses liens amicaux avec un certain nombre de femmes – et donc de familles : les unes pourront dire qu'elles ont assisté à l'accouchement, alors que d'autres non ; ces dernières ne pourront donc pas se prévaloir d'une relation d'amitié avec l'accouchée, donc avec sa famille, ce qui les prive d'un réseau de relations sociales conséquent. Car c'est bien ici tout le jeu des relations sociales qui est représenté : si l'on invite telle femme plutôt qu'une autre, c'est bien que les relations avec elle et avec sa famille sont telles qu'elles autorisent le partage d'un événement important. On réaffirme par là ses liens, ses amitiés, ses alliances.

L'accouchement est donc l'occasion de manifester les liens de solidarité dans une famille mais également dans un village. Cet événement met à jour le caractère particulier de ces relations familiales et amicales : il s'agit d'un rapport de double échange, une relation de réciprocité qui s'établit et se renouvelle, créant de nouveaux liens et renforçant ceux qui existent déjà. On a donc bien là autant affaire à un rapport social que parental ; les liens sociaux se tissent, se créent en même temps qu'ils se reproduisent et reproduisent la configuration et les divisions de la société. Divisions entre ceux qui se connaissent, se reconnaissent, comme faisant partie d'un même groupe, et les autres. Par la simple présence des femmes lors de l'accouchement, on révèle la

structure du village entier : affinités, inimitiés, alliances, antagonismes...

On peut alors organiser le village en un système composé de différents ensembles fonctionnant en fait comme des groupes de parenté : les amies deviennent parentes de l'accouchée lors de l'événement, puisqu'elles sont présentes à un événement à caractère familial. Le village se répartit donc en groupes se reconnaissant des liens de parenté, non en termes de consanguinité, mais en termes de représentation mentale de la parenté. C'est du reste ce que disent les Sartenais eux-mêmes : "*ici, nous sommes tous un peu parents*"; tous ont des liens familiaux réels ou fictifs. Un proverbe le souligne d'ailleurs très bien : *I vicini su cucini*, "les voisins sont les cousins". Les Sartenais se considèrent comme un groupe cohérent et unifié, une "famille" : même si l'on peut voir plusieurs ensembles dans le village, tous ces éléments se trouvent en fait en contact à un moment ou à un autre par le jeu des relations inter-individuelles. Comme le village est le regroupement de personnes ayant des caractères ou des intérêts communs, le "groupe sartenais" trouve sa cohésion sous l'effet d'un sentiment d'appartenance commune à ce qui peut être assimilé à un groupe de parenté, dans lequel la parenté s'exprimerait d'une manière particulière et à des degrés divers, mais faisant éminemment partie de la conscience collective sartenaise.

Le rôle des mères se double donc d'un rôle social : si ce sont les femmes qui donnent naissance aux enfants, elles participent également à la naissance et à la reproduction des relations sociales. Ce sont elles qui donnent naissance aux futurs membres de la communauté et qui, à travers ces naissances, manifestent et entretiennent ce qui fait l'unité villageoise. Ce ne sont pas simplement des enfants qui naissent, mais les membres d'une société particulière qui manifeste ses liens et ses sentiments lors de la naissance de ses futurs membres.

Double ambition de la femme au moment où elle donne naissance à ses enfants : ne pas faillir à l'honneur, se montrer digne de sa condition de femme, et aider à la perpétuation d'un schéma social, qui est également un schéma mental. Car société et valeurs sont les reflets l'une de l'autre : on ne peut agir sur l'une sans modifier l'autre. Faillir à l'honneur des femmes, c'est porter atteinte à toutes les femmes de son groupe. Ne pas appliquer le jeu des règles sociales de relations entre individus, c'est nier l'importance des liens familiaux que la communauté a étendus à tous ses membres. C'est pourquoi le fait d'accoucher dépasse le simple cadre familial pour

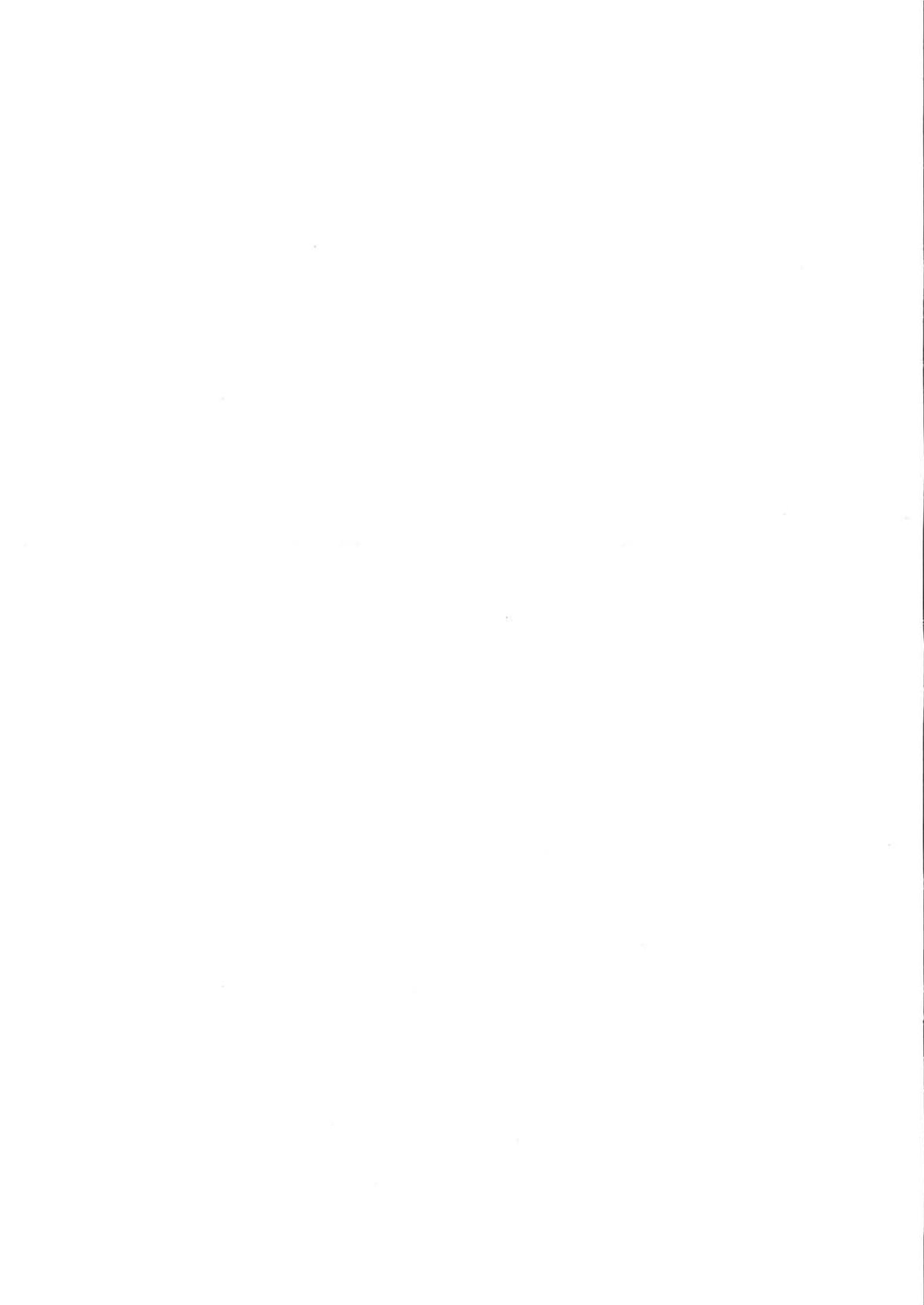
entrer dans celui plus large de la société tout entière, dans ce qu'elle veut exprimer de ses valeurs. Accueillir un nouvel enfant, c'est accueillir un nouvel élément de cet ensemble complexe dont les règles sont précises et formelles, des règles qui met-

tent en jeu le passé, le présent et l'avenir de la communauté, parce que c'est par ses enfants qu'elle va se maintenir. C'est à cette occasion que le groupe communautaire va vouloir rappeler et réaffirmer ses valeurs, pour mieux pouvoir les perpétuer.

#### BIBLIOGRAPHIE

- ARRIGHI P. : *La vie quotidienne en Corse au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Hachette, 1970.
- CAISSON M. : "L'hospitalité corse comme relation d'ambivalence". *Etudes Corses*, n° 2, 1974.
- MICHEL F. : *Sur la religiosité des Corses*. Mémoire de maîtrise d'ethnologie, Directeur de recherches M. Caisson. Aix-en-Provence, octobre 1992.

- MÉRIMÉE P. : *Colomba-Mateo-Falcone, Nouvelles corses*. Paris, Presses Pocket n° 6011, 1989. Coll. Lire et voir les classiques.
- POUILLON J. : "Remarques sur le verbe croire". Collectif, in : *La fonction symbolique*. Essais d'anthropologie réunis par M. Izard et P. Smith, Paris.
- TIEVANT C. et DESIDERI L. : *Almanach de la mémoire et des coutumes corses*. Paris, A. Michel, 1986.



# Le compérage de la Saint Jean

par Annie MALTINTI

---

## INTRODUCTION

Nous aborderons l'étude du compérage de la Saint-Jean par le biais d'une étude comparative avec d'autres fraternités rituelles, par exemple l'affrèment médiéval. Nous nous interrogerons sur le pourquoi du compérage ainsi que sur les modalités du lien élaboré. Cette approche comparative servira d'introduction à l'exposition de la spécificité du compérage de la Saint-Jean, fraternité jurée de nature théologique entretenant un rapport étroit avec le baptême chrétien – proximité qui nous est suggérée d'un point de vue linguistique. Il peut paraître étonnant de constater que la relation entre frères est constamment prise pour modèle, posant ainsi un idéal de conduite. Nous présenterons donc le compérage de la Saint-Jean dans sa signification la plus vaste, le compérage comme fraternité jurée.

Ensuite nous nous préoccupons du compérage de façon exclusive. Le compérage uniformément répandu dans les sociétés méditerranéennes, ne se serait pas maintenu uniformément. Actuellement oublié dans le nord de la Corse, celui-ci est resté présent dans le centre mais surtout dans le sud de l'île. Quel fut le rôle de l'église, comment se positionnait-elle par rapport au compérage ? Nous envisagerons le corpus de "versions" du rituel de compérage, en montagne ou au bord de mer. Alors peut-être pourrions-nous accéder à la "vérité ethnologique", la diversité. Enfin nous nous intéresserons à un autre aspect du compérage, au compérage en tant que rite puis en tant que "rite de passage". Le thème du compérage de la Saint-Jean en Corse et plus précisément dans le Sartenais m'a conduit à m'interroger sur des problématiques développées par l'anthropologie post-moderne. Peut-on parler d'une pragmatique textuelle ? Quelle est la place accordée à la profération d'un énoncé dans le rituel de compérage ?

Le compérage est avant tout une parenté énigmatique dont nous expliciterons le caractère ambigu. Y aurait-il une évolution sensible de cette institution au cours du temps ? Évolution qui impliquerait peut-être un appauvrissement sémantique du compérage.

## 1. LES FRATERNITÉS JURÉES

### INTRODUCTION DU COMPÉRAGE DE LA ST JEAN

#### 1.1. L'affrèment

Le compérage de la Saint-Jean s'inscrit dans la lignée des fraternités artificielles du moyen âge et même de l'antiquité. Dans un premier temps nous replacerons donc celui-ci dans une perspective historique, d'un point de vue comparatif.

Il peut être étonnant de remarquer que la relation entre frères est toujours prise pour modèle, comme un idéal de proximité et donc de conduite, ce que nous tenterons de comprendre au travers de l'étude de différentes formes institutionnelles. Souvenons-nous un instant de l'affrèment médiéval ; celui-ci peut se définir comme un contrat passé entre deux personnes – personnes qui peuvent, et qui la plupart du temps n'ont aucun lien de parenté – contrat par lequel celles-ci décident « de mettre leurs biens en commun, de vivre ensemble mangeant, buvant et habitant au même foyer, sur un pied d'égalité parfaite, de se conduire en principe pour la vie entière comme des frères » selon R. Aubenas. Un contrat pouvait unir deux hommes ou un homme et une femme, cependant l'affrèment semblait exclure une relation de ce type entre deux femmes contrairement au compérage de la Saint-Jean.

Les contrats qui scellent les institutions que sont l'affrèment et le compérage, ont en commun d'être des contrats oraux – cependant il est nécessaire de signaler l'existence de contrats écrits en Syrie, même si ceux-ci semblent être rarissimes. Une annonce publique était faite et chacun des deux individus concernés conservait un exemplaire du contrat – qui reposent sur la parole donnée, comme nous l'indique le mot "jurées". La relation fraternelle prise pour modèle au sein de ces institutions est un idéal de respect et d'entraide, qui se traduit par une fra-

ternité d'armes – en ce qui concerne l'affrèrement médiéval – dans une société de droit féodal. Nous retrouvons la trace de ces affrètements médiévaux dans la littérature – souvenons-nous du cycle Lancelot-graal – et de façon globale dans la littérature ; Bouvard et Pécuchet ne sont-ils pas unis par un pacte analogue dans le roman de Flaubert ?

Le compéragé tout comme l'affrèrement prend pour modèles la relation entre frères ce qui peut sembler étonnant car, a priori, on ne choisit pas son frère alors que l'on choisit son ami. Certains auteurs ont tenté d'« expliquer » – de justifier – les raisons de cet idéal qui perdure. Champeaux affirme : « les frères et sœurs sont beaucoup plus parents entre eux qu'ils ne le sont de leurs parents pris séparément, car ceux-ci n'ont chacun que la moitié du sang de leurs enfants, alors que les frères ont la totalité du même sang. Le frère et la sœur constituent donc bien entre eux une unité parce qu'ils ont une seule chair, un seul sang ». Il semblerait que la relation entre germains ait été souvent considérée comme une relation privilégiée pour des raisons analogues à celles qui fut proposée par Champeaux – raison qui semble assez saugrenue car la parenté ne semble pas pouvoir être ramenée à une quantité de sang mesurée, on ne sait comment, dans une pipette. L'important est que cette relation ait pu être un idéal dans les représentations d'autrui ; il ne me semble pas nécessaire, contrairement à ce que fait Champeaux, de tenter de justifier au moyen de descriptions réalistes le bien fondé de cet idéal. Notons que cet idéal de fraternité se retrouve également dans notre devise nationale.

Venons en aux notions d'« union » et d'« alliance ». Alors que l'affrèrement apparaît pour beaucoup comme « une institution de défense spontanée, au point de vue économique et social : véritable alliance intégrale conclue entre deux individus - ou entre deux familles - pour mieux résister aux dangers et pour mieux supporter les charges d'une vie difficile » – selon R. Aubenas –, le compéragé semble s'adresser aux seuls individus ; très rares sont les récits qui témoignent de versions différentes englobant la famille dans l'union.

La recrudescence de l'affrèrement va être expliquée par le passage d'une économie familiale communautaire du Moyen Âge à l'économie individualiste que nous connaissons aujourd'hui ; celle-ci serait selon R. Aubenas « l'arme des faibles ». L'affrènement aurait également permis l'élaboration de stratégies visant à éviter le morcellement des terres - C. de Ribbe le définit comme étant « un moyen héroïque d'arrêter le morcellement de terres ».

## 1.2. Le pacte de sang : des frères de sang

Les fraternités jurées étaient souvent consacrées par l'écoulement du sang, sang qui était souvent mélangé – notamment avec le vin, symbole du sang qui est principe de la vie – puis ingéré. Le mélange des sangs scellait une amitié qui se prolongeait jusqu'à la mort. Bien que le pacte de sang ne soit pas apparu dans les récits qui m'ont été faits du compéragé de la Saint-Jean dans le Sartenais, il semblerait intéressant d'aborder les divers rituels pour tenter d'en dégager la nature et la fonction.

Quelles étaient donc les raisons qui poussaient à prendre autrui pour frère ? Lucien écrit vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle : « Quand nous rencontrons un homme de bien, capable de belles actions, nous allons vers lui, nous le recherchons, le fréquentons et quand nous décidons de devenir amis, nous prêtons le plus grand de tous les serments, de vivre ensemble et de mourir, si besoin est l'un pour l'autre [...] » – des critères « objectifs » sont donc évoqués, notamment le caractère combatif de l'individu ou de sa famille. Cependant ces choix étaient également guidés par l'affection et la sympathie mutuelles. Celui-ci insiste sur le caractère volontaire de l'accomplissement – ce qui ne signifie pas que le choix du frère était toujours réciproque, il pouvait être unilatéral puis accepté par le compère choisi – du rituel ; il n'y a plus de place laissée au hasard, ce qui ne semble pas toujours être le cas en ce qui concerne le compéragé.

Le pacte de sang fait des individus, des frères. Il semble intéressant de constater que le sang peut être mélangé à la terre lors de certains rituels ; probablement afin de célébrer l'origine commune des frères, enfants tous deux sortis du même sein, « ils avaient une mère commune, la terre ». La terre est souvent considérée comme le symbole des relations intimes entre les frères de sang.

Chez les peuples nordiques, le but du pacte de sang est d'entrer dans une communauté qui se déclare « naturelle » et non sociale, dans laquelle il faut être né. Le rituel permet d'entrer d'abord en contact avec le monde des défunts puis avec les ancêtres défunts du futur frère. L'étranger qui est reçu à l'issue du rituel devient membre de naissance ; les nouveaux frères sont membres de la famille et de la lignée de l'un et de l'autre ; le rituel, que nous ne décrivons pas, donne accès à tous les droits et les devoirs d'une parenté réelle – il en est de même chez les Papous de Nouvelle Guinée. Parfois plus rien ne semble distinguer la fraternité « réelle » de la fraternité jurée – ce qui peut laisser perplexe –, si ce n'est

peut-être le souvenir du rituel qui a conduit à l'alliance dans les termes d'adresse et de référence qui sont garants de l'efficacité du rituel. Les compères de la Saint-Jean en revanche ne sont pas concernés par les affaires d'héritage et ne sont pas enterrés ensemble. Le compérage de la Saint-Jean est une institution en marge de la parenté – de la filiation réelle et de l'adoption – qui ne donne pas accès au statut de frère, les compères prennent pour idéal les aspects positifs des relations fraternelles. Il ne faudrait pas croire que ces contrats oraux concernaient exclusivement les individus ; en effet, des contrats pouvaient être passés entre un homme et un groupe d'hommes, entre deux groupes d'hommes ou même entre des royaumes. Le rituel pouvait donc avoir pour fonction de s'assurer de l'aide et de la fidélité d'un groupe d'hommes – aspect qui n'est absolument pas présent dans le compérage de la Saint-Jean. Chez les Karen de Birmanie, en cas de trahison, la sanction s'appliquait à l'individu mais également à sa famille et à ses descendants immédiats. Si le traître est chef, alors la sanction s'applique à toute la tribu qui est sous son joug. En ce qui concerne le compérage, seul le traître sera puni.

Quelles sont donc les fonctions des fraternités jurées ? Nous avons pu constater que celles-ci peuvent être observées partout de par le monde même si leur contenu varie en substance. Les fraternités jurées seraient peut-être une manière de défier le hasard en prenant un individu pour frère, en prolongeant ainsi son propre être, le plus malchanceux, le plus lésé par la vie peut ainsi s'assurer d'une part du bonheur de l'autre. Les fraternités jurées se présentent de ce point de vue, comme un défi adressé à la vie tout comme le jeu semble défier le mérite pour invoquer la chance.

## 2. CUMPARE, CUMMARE :

### UNE PLURALITÉ DE SIGNIFICATIONS

Le compérage est une institution qui revêt une pluralité de significations : "cummare" et "cumpare" désignent de prime abord les parents spirituels de l'enfant baptisé dans la religion catholique. "Cumpare" vient du latin *compater* qui signifie "père avec". "Cummare" et "cumpare" font également référence aux "véritables parents" de l'enfant, celui-ci est en relation avec sa commère, son compère et ses deux parents. Parenté naturelle et parenté spirituelle sont ainsi concernées par ce vocabulaire. Notons qu'il existe également des compères et des commères de confirmation et de mariage.

Compère renvoie également à l'institution à laquelle nous avons si souvent fait allusion, à savoir le compérage qui se réclame de *San Ghjuvanni* et parfois de *San Petru* et de *San Paolu*. Le mot compère en français – dans l'Europe occidentale et septentrionale – est un terme d'amitié qui signifie "ami", "camarade". En français moderne le mot réfère à un individu qui est de connivence avec quelqu'un pour amuser le public ou pour faire une supercherie. Le compérage de la Saint-Jean rend à ce mot un sens fort, plus proche de son étymologie. L'institution de compérage dans les sociétés agricoles en Corse et dans le Sartenais s'inscrit dans la lignée des fraternités jurées et possède la spécificité de prendre pour référence Saint-Jean Baptiste en affirmant ici un caractère pieux. Cependant le compérage possède une nature ambiguë de par son quatrième sens, à savoir "commère et compère de carnaval", entre dérision et inversion « il pointe une relation sexuelle illicite » (G. Ravis-Giordani, *Saint-Jean au jardin d'Adonis : l'esprit du rituel et la lettre de l'idéologie*). Les chansons du compérage font la synthèse de cette nature ambiguë.

## 3. LOCALISATION DU COMPÉRAGE DE LA SAINT JEAN ET DU COMPÉRAGE DE BAPTÊME

Le compérage de la Saint-Jean qui est une forme particulière que peuvent revêtir les fraternités jurées s'est développé en Sardaigne, en Sicile, en Corse et dans le sud de l'Italie ; bref dans certaines îles méditerranéennes et de manière plus générale dans les sociétés méditerranéennes qui conservaient encore un caractère rural. De même l'affrèment médiéval connut un vif succès en Europe Occidentale et tout particulièrement en pays méditerranéens. En Corse le compérage est localisé dans le sud. En Italie les compérages désignés uniquement par le terme "San Giovanni" avaient la même importance que les compérages de baptême pour la société.

Le compérage de baptême se scinde en deux catégories, à savoir le compérage extensif en Europe méridionale et le compérage intensif en Europe septentrionale. Le compérage intensif prône le choix de compères et de commères au sein même de la parenté tandis que le compérage extensif permet un élargissement hors de la parenté, tout comme le mariage. Dans la France septentrionale, le compérage a disparu vers la Renaissance et dès lors le mot "compère" a connu un affaiblissement de sens jusqu'au sens que nous lui connaissons aujourd'hui.

#### 4. LA POSITION DU COMPÉRAGE DI SAN GHJUVANI DANS LE CYCLE DES SAISONS EN CORSE

##### 4.1. Des éléments pré-chrétiens

Le mois de janvier présente la tradition du *Bon di*, les enfants souhaitaient la bonne année dans chaque famille du village en récitant un petit texte. En février les habitants fêtent la *ciriola* (la chandeleur), le mois de mars est le mois du carnaval qui laisse entrevoir la fin de l'hiver. Le mois d'avril est le mois *di Pasqua* et de l'ascension, et enfin les mois de mai-juin sont les mois de la Pentecôte et de la Saint-Jean.

Le 23 juin au soir, les habitants élaboraient un *casteddu* (château ou amoncellement de branches et de branchages) auquel ils mettaient le feu, sous la protection *di San Ghjuva*. Dans les textes des chansons chantées pour la Saint-Jean, nous pouvons remarquer l'allusion fréquente à *San Petru* (Saint Pierre) et à *San Paolu* (Saint Paul) dont la fête est le 29 juin, à savoir 5 jours plus tard.

Cette constatation m'a conduite à m'interroger sur les cycles saisonniers et festifs qui se recourent la plupart du temps. En effet, à l'origine, les fêtes que nous connaissons aujourd'hui étaient des fêtes païennes qui avaient pour but de célébrer la fin du solstice, les fêtes étaient intimement liées aux rythmes des cycles agraires. Ensuite l'Église s'est approprié ces fêtes en les plaçant sous la protection d'un saint, les transformant ainsi en fête pieuse, essayant de masquer et de faire oublier leur caractère premier qui était bien évidemment païen. La nuit du 23 au 24 ainsi que la journée du 24, l'on fêtait la naissance de Saint-Jean-Baptiste en même temps que l'arrivée du solstice d'été et la clôture du solstice d'hiver. La Saint Pierre et Paul ne semble pas avoir été fêtée uniformément en Corse, beaucoup d'interlocuteurs m'ont affirmé ne l'avoir jamais fêtée, notamment à Levie et à Propriano. Cependant il semble a priori fort étonnant de constater l'allusion fréquente à Saint Pierre et Paul, qui se substitue parfois à la référence à Saint Jean.

Il m'a été suggéré lors de l'étude dans le Sartenais que ces deux fêtes ont respectivement une fonction d'"ouverture" et de "fermeture" dans le cycle des saisons. Celles-ci ne sont jamais séparées dans les représentations des insulaires pour les raisons que nous allons développer. La Saint Jean ouvrirait le solstice d'été - nous noterons à ce propos que les enfants à partir de cette date précise, obtenaient l'autorisation de se baigner. Cela m'a été confirmé lors d'un entretien à Propriano par Mme Luciani - tan-

dis que la Saint Pierre et Paul clôturerait de façon définitive le solstice d'hiver, ce qui aurait pour conséquence de laisser apparaître une période lors de laquelle les deux solstices se chevauchent et lors de laquelle les représentants de ces deux solstices sont réunis, à savoir Saint-Jean-Baptiste et le Christ. Mme Luciani de Propriano m'a affirmé que St Jean, St Pierre et Paul et St Jacques de Boromé ne sont jamais séparés dans les textes des chansons.

Nous pouvons également penser que la Saint Pierre et Paul est redondante, elle aurait une fonction de rappel, rappelant que le solstice d'hiver est bien terminé. La Saint Pierre et Paul est fêtée dans les villages et les paroisses qui se placent tout particulièrement sous la protection de ces deux saints. Il peut être intéressant de remarquer que beaucoup de confréries se sont placées sous la protection de Saint Pierre et Paul. Un autre feu peut être organisé à l'occasion du 29 juin mais celui-ci ne semble pas être désigné sous le terme de *casteddu* qui est réservé à la Saint Jean. Ainsi à Calacuccia, des feux étaient faits devant les maisons parce que l'Église était consacrée à St Pierre et Paul. La première hypothèse émise semble plus intéressante et plus probable compte tenu des récits qui m'ont été rapportés. Il est donc moins étonnant désormais de trouver une allusion à ces trois saints dans les textes de la Saint Jean. Quelquefois la référence aux deux saints peut être plus importante : par *San Petru di li chjavi*, par *San Paolu u bravu omu*, "par St Pierre des clefs, par St Pierre le brave homme".

Les textes des chansons du compérage contiennent parfois une allusion à *Ghjacomu li baronu* ("Jacques le baron") ou bien *zi Ghjacumu u bavonu* (approximativement "Jacques, celui qui bave") ou bien selon une troisième version "Jacques de Boromé". Nous nous interrogerons plus longuement sur ces différentes versions dans la partie réservée à l'étude des textes des chansons mais dès à présent nous pouvons présenter une explication potentielle en relatant un trait d'une version du compérage rapportée par Dieudonné Dergny en 1888. Dans la région de Zalana, dans un couple de compère-commère, le garçon était prénommé "Ghjacomu" et la fille "Gh Julia". Cependant les raisons de ce choix demeurent obscures. La version suivante : "par *zi San Ghjacumu li bavonu*" est probablement une version qui est à rapprocher des versions grivoises ; en effet, deux traits semblent aller de pair et servir de compléments l'un pour l'autre, à savoir un aspect solennel et sacralisé et un aspect ludique qui tourne aussitôt en dérision l'acte de compérage comme par souci d'équilibre, afin que l'atmosphère n'en devienne pas trop pesante.

## 4.2. Un vif sentiment religieux

Il ne s'agit pas de donner une importance trop grande aux éléments pré-chrétiens car le compéragé de la Saint Jean témoigne d'une grande dévotion aux saints, de plus nous pouvons remarquer des analogies avec le baptême au stade du rituel de compéragé. L'eau, le jour du 24, possède des vertus purificatrices, les adolescents ne s'immergent-ils pas très tôt le matin de la St Jean pour la première fois de l'année ? Le compéragé semble s'être élaboré en marge du baptême.

Quoi qu'il en soit le compéragé dans le Sartenais est vécu avec un vif sentiment religieux. Le compéragé est ressenti comme un acte religieux, un interlocuteur à Levie raconte : « *que voulez-vous c'était religieux, il fallait le faire* ». Un sentiment de gravité accompagnait l'acte, celui-ci était sacralisé.

Pourquoi le rituel de compéragé se déroulait-il le jour de la Saint Jean ? Nous avons évoqué la grande dévotion pour les saints et le modèle du baptême chrétien. Comment ce caractère religieux s'affirmait-il ? Il y avait toujours un *casteddu* situé à côté de l'église, comme cela était le cas à Sartène. A Propriano des feux étaient organisés sur les plages. Il est nécessaire de préciser que plusieurs *casteddu* étaient érigés, ce qui était sujet de grandes rivalités entre quartiers. Le feu qui était situé à côté de l'église était béni mais nous pouvons supposer que d'autres l'étaient également, et peut-être l'étaient-ils tous.

Ce caractère "religieux" - à distinguer du caractère solennel qui accompagne le rituel - ressenti comme "religieux" par les acteurs est probablement en partie une conséquence du rôle qu'a joué le clergé en se positionnant, globalement, de façon positive par rapport au rituel, en l'accréditant.

## 4.3. La position de l'Église catholique

Le jour de la Saint Jean est fêtée la naissance de Saint Jean-Baptiste, fils de Zacharie et d'Elisabeth, né six mois avant Jésus. Le compéragé de la St Jean nous rappelle que les premiers compères furent St Jean-Baptiste et le Christ, représentants respectivement des solstices d'été et d'hiver.

Le rituel de compéragé de la St Jean fut reconnu par intermittence par l'Église catholique. Le rituel fut toujours surveillé par celle-ci, parfois considéré avec mépris comme tout acte superstitieux, parfois accrédité lorsque l'Église réalisait qu'il ne constituait pas une menace pour elle-même de par les idées qu'il véhiculait et parce qu'il se plaçait sous la protection

de St Jean-Baptiste, ravivant ainsi l'importance de la fête des saints. Le vif sentiment sans doute était-il entretenu par la position des curés vis-à-vis du compéragé ; ceux-ci bénissaient et parfois allumaient le feu comme cela était le cas à Murateddu dans le Fiumorbu - selon les récits qui ont été faits à Agnès Fine. Au sein des récits qui m'ont été rapportés dans le Sartenais, il n'a jamais été question de la participation du curé à l'allumage du feu mais exclusivement à la bénédiction. La participation du clergé à des fêtes qui a priori étaient païennes était-elle une conséquence de directives témoignant d'une stratégie ecclésiastique ou bien une initiative personnelle qui s'est constituée comme une habitude ? L'Église qui jusqu'à la Renaissance était réfractaire aux compéragés jugés animés par des sentiments superstitieux, comme nous l'avons déjà précisé, est soudainement devenue plus indulgente. Quelles sont les raisons qui ont présidé à ces choix d'orientation ? Le catéchisme de Bossuet a joué un rôle non négligeable en France. En 1665 fut élaborée une doctrine dont l'intitulé est le suivant : « *Instruction populaire touchant l'origine et la façon de faire le feu de la Nativité de St Jean-Baptiste pour en oster les abus et les superstitions* », doctrine dont les prêtres prirent connaissance et qu'ils appliquèrent par la suite. Pour justifier le bien fondé de cette doctrine, sont rajoutées quelques phrases sur le feu dont on doit se réjouir car celui-ci permet de se remémorer « *que les os de St Jean-Baptiste furent brûlés à Sébaste par les infidèles. On porte aussi des torches brûlantes parce que St Jean-Baptiste fut une torche brûlante et ardente* ». Cet extrait de texte met en évidence le symbolisme chrétien du feu de la St Jean, il confère un caractère légitime aux pratiques - tout comme la bénédiction d'un prêtre - et permet l'efficacité du rituel, devenu objet de reconnaissance sociale. L'Église a choisi d'accréditer symboliquement le compéragé ; à quoi bon empêcher un rituel dont les chants invoquent Saint Jean ?

## 5. ÉTUDE DU RITUEL DE COMPÉRAGE DE LA ST JEAN DANS LE SARTENAIS, ÉTUDE ÉLARGIE AU SUD DE LA CORSE

### 5.1. La préparation

La préparation du rituel commençait souvent dès le mois de mai ; le bois devait être sec pour permettre au feu de prendre - au cours duquel les enfants et adolescents de chaque quartier se mettent en quête de plantes, de branchages et surtout d'un très haut mat qui sera scrupuleusement choisi afin de per-

mettre la construction d'un *casteddu* le soir de la St Jean. A ma question, « quel âge avaient donc les garçons et les filles qui préparaient le rituel ? », M Borelli me répond : « ceux qui y allaient étaient ceux qui avaient l'âge d'aller dans la rue ». Nous pouvons supposer que ceux qui avaient l'autorisation de descendre dans la rue n'étaient plus de tout jeunes enfants ; cependant nous savons que les tranches d'âges qui définissent les différentes étapes de la vie d'un individu sont mobiles et varient avec les sociétés. Nous savons que la période dite de l'enfance dans les sociétés antérieures n'était pas la même que de nos jours dans ces mêmes sociétés et d'autre part les âges au sein des différentes équipes offrait un éventail large de quelques années – trait qui m'a été rapporté plusieurs fois à Sartène – ce qui laisse penser de façon approximative que les plus jeunes avaient au moins dix ans. Nous verrons que le rituel avait une fonction de rite de passage, permettant l'arrachement au groupe mixte des enfants et l'agrégation à la sphère double des adolescents.

Le choix du mat le plus long occasionnait de grands sentiments de rivalité. Mes interlocuteurs insistèrent à l'unanimité sur l'importance de cette rivalité qui les habitait jusqu'au soir de la St Jean. "Le plus beau *casteddu*", à savoir le plus grand et le plus ardent devait être réalisé et reconnu par le village ou la ville comme étant le plus réussi, le plus beau. L'une de mes interlocutrices à Sartène me confie alors : « *vous savez, on s'amusait plus lors de la préparation de la fête que le soir même de la St Jean !* ». Les garçons semblaient principalement concernés même si quelques filles participaient aux préparatifs. Les enfants pouvaient être aidés par quelques rares adultes pour la coupe du pin ou son transport qui étaient des activités dangereuses pour des enfants sans encadrement. L'arbre choisi était élagué jusqu'à être transformé en mat à peu près lisse. Seule une touffe de feuilles demeurait à la cime du mat, orientée vers le ciel. Comment et où les enfants trouvaient-ils le bois ?

Les plantes étaient coupées quelques jours avant le rituel, essentiellement *a muredda*, "les immortelles", *a frasca* et *a frascona*, "les branches de chêne" et *i tarabucciuli*, l'"asphodèle". En fait toutes sortes de plantes sauvages du maquis pouvaient être utilisées, par exemple le ciste. Les bulbes d'asphodèle étaient utilisés par les gamins comme des pétards, il suffisait de les jeter dans le feu et de les écraser avec des pierres pour produire un bruit sec et puissant analogue à celui d'un pétard. Les branchages étaient transportés avec des chariots tantôt nommés [karo:sa] et tantôt [garule:de] à Sartène par deux de mes interlocuteurs. Les [karo:sa] – cette écriture est

la seule que je puisse fournir, n'étant pas sûre de la graphie pour ce terme qui semble être principalement oral ; cette remarque s'applique également au mot précédent transcrit en API – étaient composés d'une planche et de roulements à billes ; leur utilisation ressemble à celle d'une trottinette d'après la description que m'en a fait M. Tramone. L'on se servait de la planche pour entreposer les branchages mais aussi pour poser au moins un pied. Dix voyages consécutifs pouvaient être effectués pour ramener le bois de la plaine à Sartène. Selon une version, probablement plus ancienne, qui m'ait été donnée du compérage de la St Jean, les fagots de bois et de plantes étaient ramenés à Levie à dos d'âne ou bien sur le dos 10 à 15 jours avant la fête. Pour les différentes personnes que j'ai rencontrées, la quête du bois qui est décrite comme un véritable pillage commence de 4 jours à un mois avant le soir de la St Jean ; bois sec et bois vert étaient ramassés. A Propriano le bois était ramassé sur la plage comme un don de la mer, « *la mer nous ramenait tout* » me dit Mme Luciani. Nous pouvons supposer que le bois devait être très sec pour être utilisable, ce qui implique que la quête commença bien avant à Propriano, comme le souligne mon interlocutrice.

Les femmes préparaient des gâteaux grâce à l'argent qui avait été collecté par les gamins pour le soir de la St Jean. Pour les enfants la préparation matérielle était une grande quête, un moment où les adultes fermaient les yeux sur le pillage du bois qui se faisait, selon les dires de l'un de mes interlocuteurs – version beaucoup plus récente du compérage de la Saint Jean –, la nuit.

Nous avons jusqu'ici parlé de la préparation du *casteddu*, élément important du rituel. Une question se pose alors ; peut-on considérer que les bains pris à l'aube le matin de la St Jean font partie du rituel, ayant ainsi une fonction d'ouverture et de préparation ? Sont-ils à déchiffrer en rapport direct avec le rituel de compérage qui a lieu la nuit de la St Jean ou bien ces deux moments sont-ils parfaitement distincts ? Il semblerait que le bain pris dans la rivière à l'aube soit un trait ancien du compérage et même s'il pouvait avoir parfois la fonction de préparation, celui-ci ne possédait pas un caractère obligatoire pour la participation au "baptême de feu".

En bref, la Saint Jean réunissait deux formes de célébration du baptême : un baptême "d'eau" calqué sur le baptême chrétien et un "baptême de feu" – que nous présenterons ultérieurement –, possédant tous deux des vertus purificatrices. Le feu, l'eau et les chants sont les trois éléments réunis par la fête de la Saint Jean.

## 5.2. Le rituel

Les récits du compéragé de la St Jean présentent des variations dans le déroulement du rituel. Le soir de la St Jean, la nuit du 23 au 24 juin, un amoncellement de branchages et de plantes sauvages est organisé autour du mat qui a été préalablement planté dans le sol. Le prêtre vient bénir les branchages et lorsque l'Angélus sonne, le feu est mis à la construction qui porte le nom de *casteddu* par un adulte ou une personne plus âgée. Il ne semble pas que la tâche de mettre le feu au *casteddu* incombait à une personne en particulier, parfois cela pouvait être le curé mais tout aussi bien un adulte comme cela se faisait à Propriano. N'oublions pas que des feux pouvaient être organisés aux fenêtres des maisons le soir de la St Jean, le feu est un élément obligatoirement associé à St Jean. Le plus grand feu se faisait paraît-il sur la place de l'église. Alors les gens se mettaient à chanter les chansons de la St Jean dont nous trouverons les textes en annexe. Les enfants s'amusaient à faire éclater les bulbes d'asphodèle en les jetant dans le feu et en les percutant avec une pierre, ce qui avait pour conséquence de provoquer des bruits secs analogues à ceux des pétards. Des rondes étaient organisées autour du feu.

La fête se prolongeait ainsi jusqu'à ce que l'âtre diminue, alors les compérages pouvaient avoir lieu. Les enfants qui aspiraient à devenir compères et commères se réunissaient autour du *casteddu*. Les enfants qui allaient devenir compères et commères étaient balancés par-dessus le feu par des adultes qui les tenaient par les bras et les jambes. Il ressort de l'ensemble des entretiens que les liens de compéragé se créaient la plupart du temps entre un garçon et une fille mais ceux-ci pouvaient être noués entre deux filles ou deux garçons. Rares sont ceux qui me dirent qu'ils n'avaient jamais eu connaissance de couples de compère-commère.

Les futurs compères et commères se réunissaient par couple et chacun prenait d'une main un tison – "tizzone" – encore chaud tandis que l'autre permettait une étreinte solide ; cette action était accompagnée par des chants. Ensuite les jeunes gens sautent plusieurs fois le feu en croisant leurs sauts et en se tenant la main, acte qui confirme leurs propos et les transforme en *cumpare* et *cummare* pour la vie, sous le regard des plus jeunes et des adultes.

Des variantes ont pu être rapportées au sujet du déroulement de l'acte qui précédait le saut du feu. Une tierce personne pouvait brandir un tison béni car extrait du foyer tandis que les deux futurs compère et commère s'étreignaient des deux mains, ou

bien les deux jeunes gens se passaient rapidement un brandon pris dans le feu en chantant des chansons spécifiques à la St Jean. Nous pouvons faire le constat d'une pluralité de versions. Demeurent les orientations que donnent au discours d'autrui la présence du chercheur, mais cela se vérifie surtout dans le cas de sujets tabous ou de sujets qui sous-tendent des enjeux politiques et sociaux. Cependant j'ai pu être témoin de réticences à l'égard de la divulgation des chansons grivoises qui font partie intégrante du compéragé ; cela était une conséquence de mon statut de jeune femme et également par souci de ne pas donner une image jugée négative de la Corse, comme si le caractère grivois de certaines chansons aurait pu me faire oublier l'importance du sentiment religieux qui accompagnait le rituel ainsi que son rapport direct au baptême chrétien.

Les enfants après avoir sauté le feu pouvaient s'embrasser pour sceller leur amitié, ils étaient *cumpà di san Ghjuvani*, amis pour la vie. Il m'a été expliqué par Mme Borelli à Olmeto que la cire remplaçait parfois le rôle du tison béni au sein du rituel ; les doigts de la main étaient unis symboliquement par de la cire de bougie lors de la prononciation du serment qui se présentait sous la forme de chansons.

Dans les villes et villages côtiers, nous pouvons observer des pratiques sensiblement différentes prenant en considération pour le déroulement du rituel cette proximité avec la mer. Mme Luciani à Propriano m'a expliqué que les feux se faisaient sur la plage – pas tous cependant ; le curé venait bénir le feu puis retournait à l'église depuis laquelle celui-ci dominait la mer et continuait à observer le déroulement de la fête sans y participer directement. Avant la St Jean personne ne se baignait et les Proprianiens attendaient le soir de la St Jean pour se baigner dans la mer. « *La légende disait, me confie mon interlocutrice, que le matin de la St Jean seules les âmes pieuses peuvent voir St Jean bénir les barques, mais je n'ai jamais entendu parler de bains pris le matin avant l'aube, peut-être avant cela était-il différent ?* ». Au moment de l'Angélus le feu était mis au *casteddu* et quelqu'un dans la foule criait « *à qui appartient la mer ?* », alors les enfants et adolescents répondaient en chœur « *à St Jean ! Que le bon Dieu nous accompagne !* » et tous se jetaient à la mer. Après le bain les jeunes adolescents se faisaient compère et commère, « *les plus jeunes, eux, ne pensaient qu'à se baigner et pas à devenir compère !* ». Nous développerons ce point dans la partie consacrée au compéragé de la St Jean comme "rite de passage" selon l'expression d'Arnold Van Gennep. Les couples mixtes de compère-commère étaient majoritaires à Propriano.

Le compérage était également très présent dans les montagnes corses. M. Cernoli habitant de la province du Niolu, ancien berger, raconte qu'il n'a jamais eu qu'un seul compère mais que beaucoup se faisaient compère et commère chaque année. L'hypothèse selon laquelle le compérage serait devenu avec le temps, moins une expérience unique avec un seul individu qu'une répétition avec plusieurs partenaires, est à vérifier. Les deux tendances coexistaient déjà dans les sociétés du début du siècle et probablement la tendance qui poussait à prendre plusieurs partenaires s'est-elle imposée avec l'individualisme qui a proposé une redéfinition de l'amitié. Loin de moi l'intention de sous-entendre que l'individualisme offre un modèle de sociabilité qui est synonyme d'isolement et d'absence de liens, signification prônée par le sens commun. L'amitié exclusive et durable entre deux individus a peut-être été délaissée au profit de réseaux d'amitié liant plusieurs individus, lien à caractère temporaire.

D'autres bergers déclarent avoir eu plusieurs compères chaque année : « *des compères j'en ai eu une quinzaine, chaque année j'en avais plusieurs dans la montagne quand on est berger. J'ai eu des compères et des commères. Dans le temps à la montagne, chaque berger faisait le feu* ». Le feu était fait avec du bois et non pas avec les immortelles - *a muredda*. L'important était de faire un feu pour montrer sa dévotion à St Jean. Avec le charbon béni qui était recueilli dans l'âtre, les bergers pouvaient marquer les brebis en faisant des croix qui les protégeaient pendant toute l'année. Les tisons, résidus du feu et l'eau de la St Jean, avaient un caractère sacré, ils étaient conservés pendant toute l'année pour se protéger et pour porter chance mais en aucun cas ils ne devaient être jetés ; ce qui est sacré ne doit pas être jeté.

Ces compérages qui s'effectuent le jour de la St Jean ont en commun d'être publics, les chants et les paroles y sont proférées. Une seule fois à Levie, il m'a été fait part d'une version fort différente du compérage de la St Jean car témoignant d'un rituel privé. Il y aurait eu deux formes de compérage à Levie, à savoir, un rituel privé qui ne se déroulait pas le jour même de la St Jean mais qui pouvait avoir lieu - une seule fois pour une même personne pour toute la vie et non chaque année - durant tout le mois de juin - en aucun cas à une autre période de l'année - et un rituel public le soir de la St Jean, celui que nous avons traité jusqu'à présent. Le compérage privé aurait constitué un réseau plus ou moins secret - le rituel était secret mais il était impossible de cacher l'existence d'un tel réseau - de personnes qui se transmettaient une prière de St

Jean, prière qui ne peut être divulguée que dans le cadre d'un nouveau compérage. A la question, « d'où vient cette prière », mon interlocuteur me répond que la légende veut qu'elle vienne de Saint Jean lui-même.

Les personnes qui choisissaient de se lier ainsi n'étaient pas forcément de grands amis, M. Matéoli explique qu'il n'y a pas d'âge pour ce compérage là et que celui-ci concerne les hommes aussi bien que les femmes. « *Il est venu me voir en me disant : veux-tu être mon compère ? Alors moi je lui ai dit oui, je veux bien être ton compère [...] c'est la prière qui m'a lié à lui, même si a priori je n'avais pas d'affection particulière. Cependant il m'avait choisi...* » Une demande de compérage ne se refuse pas, selon la plupart des personnes que j'ai rencontrées dans le Sartenais, ce trait semble être récurrent dans la Corse du sud, qu'il s'agisse du compérage de la St Jean ou du compérage de baptême. Le rituel consistait à faire un petit feu dans le jardin de l'un des deux protagonistes puis à se donner les mains au-dessus du feu en récitant tour à tour une prière adressée à St Jean, garant de la solidité des liens créés. L'un des deux donnait à l'autre l'ordre de sauter. Ils sautaient chacun à leur tour trois fois puis s'embrassaient jurant de ne jamais dévoiler la prière à personne à part au futur compère qui prendrait place dans la chaîne. Ensuite les deux individus faisaient le signe de la croix en même temps. Le vouvoiement n'était pas obligatoire et dépendait de décisions individuelles, l'efficacité du rituel n'était donc visible que par les termes d'adresse et de référence - "mon compère" et "o compère". Cette alliance était un choix et n'obéissait à aucune pression de la part d'autrui ni de la famille des deux personnes concernées, mais une fois que les personnes étaient devenues compères, alors leur union s'étendait à leurs familles respectives dont le principal contenu était le respect et l'entraide.

### 5.3. Etude comparative des chants de la St Jean

L'ensemble des textes présentés nous permet de dégager des structures récurrentes. Comme nous l'avons déjà souligné, le texte - en effet j'en arrive à oublier que nous avons affaire à des chansons dans le cadre du compérage car pour moi celles-ci ont avant tout été des textes lors du stage de terrain ; elles m'ont été énoncées, produits de la décontextualisation que je n'ai pu éviter même au stade de la monographie. N'ayant pu assister à un rituel de compérage, je parlerai donc de textes, ce qui me semble plus honnête ; chaque interlocuteur m'a

mise en présence de textes de chansons – conséquence de l' "observation en différé" – qui commencent toujours par une invocation, conférant ainsi au rituel un caractère dramatique : "O cumpà, o cummà". Ensuite St Jean mais aussi St Paul et St Paul sont souvent pris à témoin du compérage et même plus que cela, ils sont les saints grâce à qui la fête et le rituel sont permis, personnages qui se portent garants de l'efficacité du rituel : *ci mentengu l'amicizia*, "ils nous maintiennent l'amitié" au sens littéral, sens qui me semble-t-il se rapproche de l'expression "être garant de". D'autre part Saint Pierre et Saint Paul sont les destinataires de la fête et du rituel : *per san Petru e san Paolu*. Paradoxalement les références à St Jean sont moins fréquentes, peut-être parce qu'implicites. Quelquefois une formule du type *per a sera di san Ghjuvà* est incluse dans le texte. L'élément "feu" est toujours associé à Saint Jean : "Pa San Ghjuvann'a focu".

Ensuite nous abordons la partie réservée aux souhaits, les futurs compères se souhaitent l'abondance et la fécondité : *ch'ell ingrossanu e vostre treccia cumu radica – radiche* parfois – *di leccia*. La tresse symbolise la vie et la famille ; l'abondance est souhaitée dans tous les domaines y compris le domaine sexuel : *ch'ell'ingrossanu i vostri cuglioni comu manichi di guaglione* ou bien *chi du cresca lu to cazzu come radica di l'apazzu*. Les souhaits concernent le nez, le sexe de l'homme, le poil ou bien la tresse de la femme – autant de symboles –, c'est à ce moment qu'apparaît le caractère grivois du rituel, ce qui était tabou au quotidien est ici source de plaisanteries, les représentations de la fécondité, de la prospérité mais aussi de la croissance sont exacerbées jusqu'à se désagrégier par le processus de dérision. Le compérage se rit de lui-même. L'abondance financière est parfois explicitement souhaitée, de même que le talent ou bien la fortune au sens philosophique du terme, dans le sens d'heureuse destinée.

Comme le revers d'une médaille les textes du compérage contiennent des souhaits mais également des mises en garde au cas où le serment tomberait en désuétude. Les conséquences de la trahison sont situées à l'opposé de l'abondance souhaitée précédemment, la sécheresse succède à l'épanouissement. Le compérage est capable d'engendrer le meilleur comme le pire : *e si un vi chjamate micca, a vostra triccia siccara*. Dans la littérature hongroise nous trouvons l'équivalent de cette formule au sein des récits de rituels de fraternités jurées : « *Que ton sang coule jusqu'à ce que tes veines soient vides* ». Souvent la mise en garde semble s'adresser tout particulièrement à la femme comme si celle-ci était plus susceptible de

manquer à sa parole. Les textes nous laissent supposer que les compérages étaient la plupart du temps mixtes. Parfois le châtiment est adressé aux deux protagonistes : *a chi un diciara "cumpà e cummà", bracciu e lingua siccara*. Le bras fait probablement référence à l'homme. Le respect des termes d'adresse et de référence – notamment le vouvoiement – était très important car il était, dans les sociétés antérieures, une marque de respect entre les individus, principale clause du contrat.

## 6. PROBLÉMATIQUE DES RITUELS ; RITE, RITUEL ET RITE DE PASSAGE

Nous aborderons le compérage en tant que rituel à l'aide d'une problématique classique des rituels, problématique essentiellement élaborée par A. Van Gennep fondateur du concept de "rite de passage" puis nous tenterons de cerner la spécificité du compérage de la Saint Jean.

Nous pourrions penser que l'entrée dans le rituel se fait le matin même de la St Jean, conséquence du bain purificateur pris dans la rivière, dans une eau qui le jour de la St Jean est sacrée. Cependant il semblerait que ces deux formes de baptême – baptême d'eau et baptême de feu – soient deux rituels distincts, indépendants. En effet, il n'est pas obligatoire, pour pouvoir "choisir" un compère ou une commère, de s'être purifié dans l'eau bénie de la rivière ; nous pouvons donc conclure à leur indépendance. Même si ponctuellement ces deux rituels peuvent être liés, cela ne semble pas être une condition nécessaire.

Le bain pris dans la rivière le matin de la St Jean semble être un trait plus ancien du compérage de la St Jean car les récits des personnes ayant aujourd'hui entre 40 et 70 ans ne contiennent aucune référence à ces "baptêmes d'eau" – car la référence au baptême est évidente. Des bains pouvaient être également pris le soir de la St Jean à Propriano après avoir choisi compère ou commère et dans ce cas le bain faisait partie intégrante du rituel. Plusieurs personnes que j'ai rencontrées, soit à Levie, soit à Propriano, m'ont expliqué qu'autrefois aucun bain n'était pris, ni à la rivière, ni à la mer, avant la St Jean, jour de la naissance de Jean-Baptiste qui baptisa le Christ dans l'eau du Jourdain. Le bain pris le matin de la St Jean à l'aube est une référence directe au baptême, une célébration. Il concernait les jeunes gens. L'eau qui était puisée aux fontaines avant le lever du jour était de l'eau bénite, identique à l'eau des baptistères. Il est intéressant de remarquer que la St Jean ouvrait la saison des bains en rivière mais aussi à la mer.

Le rite n'est pas confiné à la sphère du religieux mais en revanche le religieux ne semble pas pouvoir se passer de lui. Le rite « s'inscrit dans la vie sociale par le retour des circonstances appelant la répétition de son effectuation ». La notion de "rite" est attribuée au temps fort qui émerge au sein de l'ensemble du déploiement cérémoniel appelé "rituel".

Les rituels sont des créations culturelles « exigeant l'articulation d'actes, de paroles et de représentations de très nombreuses personnes, au long des générations » (*Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* de Bonte et Izard). Pour comprendre un rituel, il semble nécessaire de remonter aux principes mêmes de son élaboration, à savoir comprendre, entr'autres, que le Christ et St Jean-Baptiste furent les premiers compères, que le rituel est de façon indéniable calqué sur le baptême chrétien. Le compéage est selon l'expression d'Arnold Van Gennep, un "rite de passage", un rite qui possède la particularité de soustraire ou d'arracher les jeunes adolescents au groupe mixte de l'enfance pour les agréger à la sphère des adolescents dans laquelle les sexes sont séparés dans la société corse traditionnelle. Les rites de passage sont des rites dits de "cycle de vie". Entre ces deux moments se situe une transition pendant laquelle l'individu n'est plus rattaché à rien, explorateur d'un *no man's land* en marge du quotidien – ce qui ne signifie pas que le quotidien ne connaisse pas des rituels. Le rituel possède un caractère intemporel, non lieu qui est régi par une gestuelle, des actes langagiers et une proxémique.

Cependant la définition d'une proxémique et d'une gestuelle concerne surtout les rituels dits "institués" lors desquels tout doit se dérouler selon une correction absolue, tant au niveau de la gestuelle que des mots prononcés – et du ton qui doit les accompagner – correction qui est garante de l'"efficacité du rite" ; les exemples les plus classiques sont les rituels religieux, le baptême ou bien le mariage pour ne citer qu'eux. La proxémique est en quelque sorte l'art d'occuper l'espace. Dans le cas du compéage de la St Jean, la proxémique n'est pas rigoureusement la même – le compéage prend appui sur le rituel institué qu'est le baptême mais n'est pas vraiment un rituel institué – d'une fois à l'autre. Pour permettre le rite – lier les doigts de la main avec de la cire et sauter ou s'échanger des tisons et sauter le feu – les jeunes adolescents se regroupent par couple, face à face autour du feu. Les adultes et les jeunes enfants – le public – demeurent en retrait pour assister à la scène.

La gestuelle occupe une place importante au sein du compéage qui sollicite grandement le corps, ce qui

a parfois pu être source d'étonnement si l'on se souvient du fait que le compéage établit entre deux êtres une parenté spirituelle qui repose sur un idéal, la relation entre frères. Cette parenté spirituelle doit pour être réalisée en passer, certes, par le corps, mais par des gestes qui sont des symboles d'une amitié indestructible, à savoir se tenir la main, s'échanger les tisons ou bien de manière encore plus directement significative – dont l'aspect symbolique est encore plus directement visible – en unifiant les doigts des deux mains au moyen d'une coulée de cire chaude. Demeure le fait que cette parenté que l'on semble pouvoir à bon droit qualifier de "spirituelle" exalte la fécondité naturelle, point que nous développerons dans le point consacré à la nature du lien créé par le compéage de la St Jean dans le Sartenais – exclusivement dans le Sartenais.

Les rites opèrent un changement plus qu'ils ne l'expriment ou ne le signifient, c'est pour cette raison que nous pouvons parler d'"efficacité du rite", efficacité magique. Le rite permet l'accès à la sphère double des adolescents. L'efficacité du rituel peut être abordée empiriquement de par les termes d'adresse : *o cumpà* et *o cummà* ou *cumpà* et *cummà*, et de référence : *cummare* et *cumpare*. Le vouvoisement est également un marqueur de l'efficacité du rituel car condition sine qua non de la reconnaissance des compères – sauf dans le cas isolé de compéage privé mais aussi en ce qui concerne des compéages plus récents en milieu urbain que nous aborderons ultérieurement. Le rite pour être efficace doit pouvoir bénéficier de la reconnaissance sociale – celle du public – qui est une conséquence de l'adhésion de l'Église, donnée lors de la bénédiction du *casteddu* par un prêtre. Nous parlons d'efficacité du rite car à l'issue de celui-ci quelque chose a réellement changé, magie que nous ne pouvons entrevoir sinon grâce aux marqueurs que nous avons déjà évoqués.

Les paroles grivoises qui sont tolérées et attendues lors du rituel de la St Jean ne le seraient pas au quotidien ; cependant celles-ci le sont au sein de cet espace-temps à part qu'est le rite. Ces paroles ont une fonction de *catharsis*, le rituel de compéage peut être rapproché par certains points de rituels d'inversion ou de discours prononcés dans le cadre du carnaval ; en effet le compéage est double, il se définit par deux aspects qui semblent complémentaires – même si leur alliance peut sembler a priori incongrue. Le premier aspect est l'existence d'une intensité dramatique certaine reposant en partie sur des gestes symboliques qui scellent l'amitié, témoignant d'un engagement profond ; cet aspect revendique sa filiation à partir du baptême. Le second est

de nature grivoise, défiant le quotidien en faisant exception. Comment concilier alors ce double aspect qui semble opposé ? *A fortiori* cela cesse d'étonner car ces deux aspects ne permettent-ils pas de rééquilibrer la balance ? L'aspect grivois n'est-il pas un prétexte afin de se protéger, de s'affranchir de la gravité de l'existence l'instant d'un rituel ? Personne ne s'étonne du fait que le jeu allie le mérite et la chance dans un savant mélange garant de l'équilibre ; dès lors comment s'étonner de la dualité du compérage même si celui-ci possède une origine théologique certaine ?

Les rites renvoient à des choses qui ne sont pas perçues par les protagonistes eux-mêmes, ils sont le reflet de l'organisation sociale ou de mythes. Les rites selon C. Levi Strauss ont un caractère "froid" et discontinu - - opposé à la vie qui est continue et qui serait à caractère "chaud" -, en cela qu'ils mettent en évidence des mécanismes générateurs d'expériences singulières. Le rituel, selon C. Levi Strauss, possède toujours « un caractère maniaque et désespéré ». Le rituel est me semble-t-il lourdement chargé d'affectivité, manie et désespoir sont des affections de la pensée. Nous n'insisterons jamais assez sur le caractère cohérent d'un rituel qui se présente comme un tout, même si *a priori* le contenu du rituel peut paraître paradoxal dans ses détails. Le découpage des rites conduit à briser leur intensité dramatique. Le rite est donc froid car obéissant à des mécanismes mais cependant il est porteur d'une intensité dramatique ce qui n'est pas paradoxal après réflexion ; en effet, est-il étonnant de concevoir un scénario à caractère dramatique ?

L'entrée dans la sphère du sacré semble se produire à l'instant où quelqu'un allume le feu. La sacralisation et la désacralisation tournent autour du feu qui impose son rythme. Nous pourrions presque poser que la sortie du rituel, la désacralisation, s'effectue lorsque l'on peut déclarer que le feu est éteint. Cependant en ce qui concerne le compérage de la St Jean, cela n'est pas aussi limpide ; en effet, les résidus du compérage, à savoir essentiellement les résidus du foyer - les tisons, le charbon -, possèdent encore un caractère sacré lorsque le feu est éteint. Ces "résidus" ne sont pas jetés en raison de leurs vertus protectrices - il est toujours de mauvaise augure de jeter ce qui possède un caractère sacré - mais au contraire conservés pendant toute l'année dans les maisons. Les Sartenaises notamment venaient les récupérer le lendemain de la fête dans la matinée. Très souvent les résidus d'un rituel sont brûlés car le feu - ou l'eau - annule le sacré, condition nécessaire pour retrouver l'accès au continuum

à caractère chaud qu'est la vie. Dans le cas précis du compérage le caractère sacré se prolonge au-delà de la St Jean, le charbon conserve des vertus protectrices jusqu'au rituel suivant un an plus tard. Lorsque de nouveaux tisons sont en mesure de remplacer les précédents, alors - et seulement à ce moment précis ceux-ci peuvent être relégués, ayant perdu toute efficacité magique.

Quels liens la gestuelle entretient-elle avec l'acte de langage au sein du rituel ? Le saut du feu, dernière action du rite, semble être indissociable de l'énonciation. Celle-ci vient confirmer la véracité des paroles prononcées - en chantant - tout comme l'eau versée sur la tête de l'enfant dans le cadre du baptême chrétien. Le langage possède un caractère performatif ; en cas de trahison du compère ou de la commère la sanction sera inévitable. Les chansons du compérage étaient chantées par le compère et la commère, les textes font souvent intervenir la première personne du pluriel même s'ils s'adressent de préférence à la commère. A la question de l'origine des textes des chants, je ne possède que peu de réponses sinon l'évidence de leur origine populaire.

Revenons en cependant au compérage, rite de passage. Tout individu passe au cours de sa vie par plusieurs statuts, « statuts qui sont fréquemment marqués par des rites diversement élaborés selon les sociétés ». Ces rites dits "de passage" coïncident souvent avec les cycles saisonniers qui ont une valeur symbolique. La naissance, l'enfance, l'âge adulte - l'accès se fait d'après des rites dits "d'initiation" - et ceci jusqu'à la mort, dernier rite de passage. L'enfance est souvent subdivisée comme cela était le cas dans la société corse du début du siècle. Le compérage marquait l'accès à la sphère de l'adolescence, sphère dans laquelle les sexes sont séparés. L'entrée dans la sphère des adolescents ne se fait pas de façon rigoureuse à un âge précis ; en effet Mme Luciani à Propriano dont nous avons exposé le récit, répond en ces termes à la question de l'âge : « *Les jeunes enfants ne pensaient qu'à se baigner, c'était seulement cela qui les intéressait et non pas de choisir un compère ou une commère* ». Être adolescent c'était avant tout se sentir adolescent. Cependant d'après l'ensemble des entretiens, nous pouvons délimiter une tranche d'âge qui s'échelonne de 8 à 13-14 ans - fourchette qui a tendance à se rétrécir avec le temps, lors de récits faits par des compères plus jeunes.

Nous avons jusqu'alors parlé d'"efficacité symbolique" du rite pour exposer les changements qui l'ont suivi. Le jeune couple compère-commère bénéficiait à l'intérieur d'une sphère cloisonnée entre les sexes, d'une liberté totale. Les compères étaient rela-

tivement libres car le compérage était une institution socialement reconnue, institution qui se plaçait sous la protection de St Jean. Il est important d'expliquer que les compères revendiquaient un lien défini comme une parenté spirituelle – parenté socialement reconnue à l'issue du rite public –, ce qui les affranchissait de tout soupçon. Les jeunes compères adolescents se voyaient assigner des devoirs qui reposaient essentiellement sur le respect mutuel et l'entraide, ce qui marquait la rupture avec l'enfance insouciance. Il fallait donc accepter de s'engager.

En bref, les rites redéfinissent des statuts et des rôles, c'est ce que nous avons exposé sous le terme d' "efficacité symbolique". Les rites représentent également un tout cohérent que l'on peut qualifier de discours ou de métadiscours que la société tient sur elle-même « tant à travers les exégèses qu'en donnant les intéressés que par les actes qu'ils accomplissent » (*Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*).

## 7. UNE ÉTRANGE PARENTÉ : LE CARACTÈRE AMBIGU DU COMPÉRAGE DE LA SAINT JEAN

Après le rituel de compérage, les compères sont des amis intimes pour la vie, des frères et ce que celle qu'ait été leur relation avant le compérage. Souvent les gens qui se liaient se connaissaient plutôt mal, beaucoup expliquent qu'ils se « connaissaient de vue » ou bien qu'ils étaient des camarades de classe. Le rituel officialise l'amitié, confère une grande force au lien créé, lien qui résiste aux éventuelles séparations – parfois le lien était vraiment vécu de façon passionnelle, "excessive", mot qui ne comporte aucune connotation péjorative. Notons que certains compérages, comme nous le rapporte Agnès Fine, ont pu se passer de cérémonie et obtenir la même reconnaissance sociale en adoptant le vouvoiement ainsi que les termes d'adresse et de référence des compères. Agnès Fine signale également l'existence de pactes "à durée limitée" – en Corse – renouvelable au bout d'un an, par opposition au compérage de baptême à caractère définitif – trait que je n'ai cependant jamais rencontré dans le Sartenais.

Intéressons-nous aux raisons qui poussent à "choisir" un compère. En effet le terme de choix semble approprié même s'il est à manipuler avec précaution. Nous pouvons souvent isoler une demande de compérage de l'un des deux côtés en présence ; en ce sens nous pourrions quasiment parler de choix en amont du rituel – sans oublier pour autant que la "réponse" est à caractère volontaire, n'obéissant à aucune pression extérieure. Ce caractère de choix

apparaît encore plus clairement lorsque l'un de mes interlocuteurs me confie : « *vous savez, je n'avais pas une grande sympathie pour lui, il y en avait d'autres que je trouvais plus sympathiques mais il m'a choisi, alors... je n'ai pas pu refuser* ». Le compérage peut être souvent attribué au hasard, un hasard de proximité lors de la ronde faite autour du feu. Cette explication a réapparu de façon récurrente – trait qui est déclaré peu répandu dans la bibliographie que l'on peut trouver sur le compérage – lors de mes entretiens avec des individus ayant la soixantaine, au point de supposer qu'il y aurait eu une évolution significative de la signification du rituel au cours du temps, point que nous expliciterons par la suite.

Par la suite, même si les individus n'avaient pas a priori de grandes affinités, ils devenaient frères d'adoption et entretenaient un vif sentiment d'amitié de par le rituel qui officialisait ce lien. Le rite possède ces vertus magiques. En bref, les compères pouvaient être des camarades, des amis intimes qui souhaitaient obtenir une reconnaissance sociale, des individus qui pouvaient revendiquer une certaine solidarité mais également des stratèges élaborant des stratégies de vote en période d'élection. Les seuls aspects positifs de la relation entre frères sont pris pour modèle, jalousie et haine fratricide sont conjurés par le rite. De plus le compérage concerne surtout la relation entre un garçon et une fille, donc entre un frère et sa sœur, relation souvent jugée moins encline aux sentiments de jalousie et de rivalité, peut-être comme le suggère Agnès Fine « parce qu'ils ne suivent pas la même trajectoire sociale ». La relation entre frère et sœur apparaît comme une relation privilégiée, au-dessus de l'alliance, un dicton corse dit qu'il est toujours possible de remplacer un époux mais pas un frère. Les règles qui régissent le compérage et qui en font une institution singulière ont été mises en place afin de conjurer les dangers auxquels peut donner lieu la relation entre un frère et une sœur : la jalousie et la haine fratricide ou bien l'amour qui peut pousser à la relation incestueuse.

### 7.1. Les règles du compérage

Les termes d'adresse et de référence auxquels nous avons plusieurs fois fait allusion semblent être incontournables ; l'on peut devenir compère sans rituel préalable mais l'on doit toujours se vouvoyer et utiliser les termes d'adresse et de référence déjà exposés afin de bénéficier de la reconnaissance sociale. Une fois seulement en ce qui concerne le rituel de compérage privé, le vouvoiement ne semble pas être une condition *sine qua non*.

Le vouvoiement était une marque de respect et un moyen de reconnaissance sociale. Le respect de l'autre est à la base du compéragé de la St Jean. Le souci du respect peut conduire à l'évitement. Les individus dans certains villages de Sardaigne s'organisent pour éviter le conflit avec le compère ; la commère peut être évitée afin d'empêcher le drame qu'engendrerait l'inceste. Le tutoiement est interdit, tout comme les relations sexuelles entre compères et commères qui sont assimilées à un inceste entre frère et sœur - condition sans laquelle l'Église n'aurait pu tolérer ni encourager le compéragé même si certains compéragés ont éventuellement pu donner lieu à un mariage. Dans ce cas, l'alliance prend la place du compéragé, elle prime car le mariage est un sacrement ecclésiastique qui supprime un rituel hors église. Le vouvoiement imposé par le compéragé prenait alors fin, le mariage brisait le lien singulier créé par le compéragé. Cette relation privilégiée passe par l'adoption d'une certaine distance, il s'agit de trouver la "bonne distance" afin que le serment puisse être respecté.

La commère de la St Jean était-elle vraiment une femme interdite pour le compère ? Les synodes des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles condamnaient les relations sexuelles entre compères et commères, cependant les synodes d'Ales et Terralba ainsi que celui d'Alghero s'élevèrent contre ces interdictions qui illustraient l'importance accordée à un rite hors église, lui accordant un pouvoir aussi grand que le baptême ou la confirmation. L'Église a alors tenté de distinguer un compéragé orthodoxe d'un compéragé hétérodoxe comme nous l'avons déjà expliqué. L'interdiction sexuelle entre compères fut intériorisée à une époque lors de laquelle l'Église ne reconnaissait plus le compéragé. L'histoire du compéragé est faite de fluctuations, l'Église ne sachant quelle attitude adopter.

Le contenu grivois de certaines chansons nous laisse supposer que la commère était une femme désirée que l'on traitait cependant avec respect. Le mariage pouvait être une conséquence du compéragé mais n'était pas le but de l'établissement d'une telle relation ; le compéragé ne répondait pas à une promesse de mariage. L'on imagine fort bien la situation que décrit Agnès Fine : « dans tous les cas, le compéragé, caractérisé par une grande liberté de fréquentation et un interdit sexuel a servi de cadre à un jeu réglé de court entre hommes et femmes ». Cela peut faire penser au parrainage des soldats français dans l'entre-deux guerre. Beaucoup de marraines de guerre devinrent les épouses ou tout au moins les amies pour la vie des soldats avec lesquels elles correspondaient. Le mariage abolissait donc les liens

établis par le compéragé, les attentes du mariage étaient différentes de celles du compéragé. Le mot "commère" dans une partie de l'Europe méditerranéenne désigne "la femme qui entretient avec un homme des relations sexuelles illégitime". Comment alors s'étonner en constatant que les mises en garde des chansons du compéragé de la St Jean s'adressaient la plupart du temps à la commère ? Souvenons-nous des relations qu'entretenaient les compères et commères de carnaval en Corse. Nous pourrions dire ironiquement que la commère était "coupable de tenter son compère".

Agnès Fine propose l'interprétation suivante de la relation entre un homme et une femme : « ainsi, pour que puisse exister un sentiment d'amitié entre un homme et une femme dans les sociétés où les relations entre les sexes vont de l'évitement à la relation sexuelle conjugale, il faut qu'ils deviennent l'un pour l'autre frère et sœur ». Comment imaginer une relation qui ne soit pas ambiguë alors que le statut de la commère est sans cesse à redéfinir, alors que les individus sont liés par une parenté énigmatique, que la "bonne distance" à respecter est des plus vague ? Le compéragé pouvait faciliter les intrigues amoureuses. La polysémie liée au mot "commère" ne pouvait qu'avoir pour conséquence des relations ambiguës. La commère est « cette femme proche et lointaine, à la fois désirée et interdite » (*Parrains et marraines*, Agnès Fine). Mais ne devrait-on pas dire désirée car interdite ?

## 7.2. La spécificité du compéragé de la St Jean

Le compéragé de la St Jean met en exergue la fécondité naturelle et de façon plus générale, l'abondance. Comment expliquer cela si l'on pose que le compéragé établisse une "parenté spirituelle", terme emprunté à l'Église catholique, plus précisément au baptême. Au sens que l'Église catholique met sous ce terme, le compéragé n'est pas une parenté spirituelle. Nous pouvons cependant conserver l'expression "parenté spirituelle" afin de nous souvenir de l'origine théologique du compéragé, mais sans oublier que le rite de la St Jean est un rite hors église, que donc le contenu de l'expression empruntée à l'Église a été sensiblement modifié. Le rituel de la St Jean s'insère dans le cadre d'une fête populaire qui se réjouit de la fin du solstice d'hiver. Le compéragé invoque certes San Ghjuvani, mais n'évoque-t-il pas également San Paolu et San Petru ? L'on ne peut plus comprendre l'expression parenté spirituelle dans le plein sens que lui donnait l'Église catholique. Comment s'étonner *a posteriori* de l'exaltation de la fécondité naturelle et de

la manipulation des corps ? D'autre part en ce qui concerne la manipulation des corps, il faut peut-être souligner que les gestes accomplis sont la plupart du temps des symboles. De plus, l'abondance spirituelle est exaltée de la même façon. La fortune au fort du terme est exaltée, tout comme le bonheur – au sens étymologique du terme : *che n'abbini tanti fortuna, quantu ce pelli in à funa*.

M. Ravis-Giordani s'est penché sur les sèmes qui définissent la relation de compérage, sèmes que nous allons exposer et discuter. Le compérage établit une relation :

- à caractère particulier. Chaque relation entre deux individus est singulière, propre à chaque couple.
- à caractère personnel. Le compérage lie deux individus et non les familles auxquelles ils appartiennent.
- à caractère volontaire. Celui-ci contrairement au mariage ne semble pas obéir à des pressions extérieures. La décision de se lier n'est pas prédéterminée et serait le résultat d'un choix libre et réciproque.
- ritualisée.

Peut-on vraiment dire que le choix est réciproque en ce qui concerne le compérage de la St Jean dans le Sartenais ? Parfois les compères étaient déjà des amis intimes et décidaient d'officialiser leur lien mais souvent, *primo* les individus se liaient par hasard, un hasard de proximité autour du feu et *secundo* lorsque le lien est prémédité – je ne fais pas allusion à une préméditation extérieure –, il l'est la plupart du temps par une seule personne. Au cours de mes entretiens j'ai le plus souvent rencontré cette situation unilatérale que le rite modifie de façon radicale pour établir un lien réciproque très fort. La seule chose réellement importante me semble être que le compérage n'obéit pas à une pression quelconque – même si celui-ci a pu être l'objet de stratégies. Les compères promettent le respect et se jurent amitié désintéressée et assistance en toute circonstance. Parfois la relation entre cousins a pu être prise pour modèle mais je n'ai jamais rencontré cette situation dans le Sartenais.

Le caractère ambigu du compérage est une conséquence du fait qu'il se situe à la confluence de plusieurs institutions dont il se rapproche par certains traits et s'éloigne par d'autres. Les trois premiers points définis par M. Ravis-Giordani rapprochent le compérage du concept d'amitié dans la tradition occidentale. Cette amitié est une conséquence de l'efficacité du rite. Le compérage se désolidarise de la parenté "naturelle" – terme impropre car la parenté est sociale mais cependant terme utile pour

indiquer qu'il ne s'agit pas de la parenté conséquence du rite – en cela que l'on ne choisit pas ses parents. Et pourtant le compérage prend pour modèle une relation que l'on ne peut choisir, la relation au frère. Le rite comme nous l'avons déjà exposé, ne retient que les aspects positifs de la relation entre frères ou entre frère et sœur – relation un peu différente dont nous avons exposé les divergences – et conjure les autres. La société a donc imaginé un amalgame entre parenté et amitié, le compère est donc le frère idéal que l'on peut choisir.

Le vouvoiement distingue le compérage de l'amitié, parce que les amis intimes ne se tutoient pas, et de la parenté car le vouvoiement au sein de la famille obéissait à une logique hiérarchique, possédait un caractère unilatéral. De la parenté spirituelle le compérage se distingue aussi car, comme le souligne M. Ravis-Giordani, le compérage renvoie à une paternité et à une maternité partagée ou exercée séparément. Ce qui signifie que le parrain et la marraine de l'enfant baptisé peuvent être parents du même enfant ou bien chacun de leur côté. Or le compérage qui est un "rite de passage" s'adresse à des enfants dans la plupart des cas. Il ne faut pas pour autant oublier que le compérage aurait pu s'adresser à des adolescents ou à des adultes célibataires. Être célibataire semble être une nouvelle condition *sine qua non* pour pouvoir effectuer le rite – il n'est pas dans mon intention de dire par là que le compérage ne résistait pas au mariage, ce qui est absolument faux – ou peut-être pour ressentir le désir de se lier car le compérage n'est pas régi par des lois strictes. Le compérage de la St Jean est confiné à l'intérieur de certaines limites, des bornes qui le délimitent mais pas vraiment par des discours à caractère prescriptif.

Cependant en ce qui concerne le compérage privé à Levie dont M. Marioni m'a fait part, être célibataire n'est pas forcément nécessaire pour accomplir le rituel. Je remarque également que mes interlocuteurs n'ont jamais vraiment mis ce point en relief, n'insistant jamais sur ce point et ne l'évoquant que sur demande. Enfin, comparé à l'affrèment médiéval ou aux diverses fraternités rituelles introduisant le sang – l'écoulement du sang – le rituel de compérage de la St Jean offre des divergences – nous avons déjà présenté les similitudes dans le second chapitre – qui sont les suivantes. L'affrèment possédait un caractère exclusivement masculin et permettait l'élargissement du cercle du lignage alors que le compérage concerne surtout les couples mixtes et tout au moins n'exclut pas les femmes. D'autre part l'affrèment concernait les adultes et le compérage,

les enfants. D'autre part, un individu choisissait un autre individu en fonction de qualités définies par la société médiévale.

En bref, le compérage offre des divergences avec l'"amitié", la "parenté naturelle", l'"affrèment", la "parenté spirituelle" et surtout avec la *compadrazgo*, institution qui cachait des relations de patron à client. Le compérage de la St Jean, en revanche, n'a jamais donné lieu à aucune hiérarchie. Les compérages étaient absolument désintéressés.

### 7.3. Une évolution du compérage ?

Il est frappant de constater à l'issue des entretiens que le compérage aurait évolué au cours du temps et notamment dans les villes du Sartenais, je fais allusion à Sartène et à Propriano. Jadis le nombre de compères était relativement réduit – une ou deux personnes ; en effet, un engagement avec plusieurs individus, impliquant respect et entraide, n'aurait pu que difficilement être géré dans le cas d'une pluralité de liens. Les entretiens que j'ai pu avoir avec des Sartenais(es) ayant approximativement la soixantaine, ont mis en évidence un accroissement du nombre de compères. « *Chaque année on changeait de compère ou de commère. De notre temps je ne pense pas qu'on ait tellement approfondi cette histoire. C'était un jeu, on ne se vouvoyait pas, à l'époque des parents c'était différent* ». Le compérage n'aurait donc pas toujours établi un lien d'amitié exclusif à caractère durable. Les enfants se seraient liés surtout par hasard – cette tendance se serait accrue avec le temps –, continuant de se tutoyer après le rite. D'autre part les compérages plus récents n'auraient pas conduit à un engagement durable entraînant un rôle et des devoirs d'entraide. Cela ne signifie pas que les compères et commères ne s'aidaient pas mais l'entraide n'avait plus, alors, un caractère obligatoire. Les compérages plus récents concernaient surtout des couples mixtes et se présentaient de manière flagrante comme des "rites de passage". Ainsi l'acte – le rite – supplantait les implications de l'acte. Le signifiant aurait supplanté le signifié. Le compérage semble avoir connu un appauvrissement sémantique avant sa disparition quasi totale, appauvrissement qui restituait la "matérialité" du rite tout comme les glossolalies restituent la matérialité du langage.

## CONCLUSION

Le compérage de la Saint Jean est une fraternité jurée qui repose sur un contrat oral. Cette institution est la forme chrétienne des fraternités jurées en Europe. Nous ne reprendrons pas en conclusion les traits constitutifs des différentes formes de compérage, nous nous reporterons, pour ce, au tableau en annexe.

Le compérage est de nature théologique, véritable célébration du baptême du Christ par St Jean-Baptiste ; en ce sens ils furent les premiers compères. Cependant le compérage est devenue une institution sociale – s'éloignant du caractère religieux originel – garante de l'amitié jurée. Ainsi sa disparition en Europe occidentale et septentrionale ne peut être expliquée exclusivement par la laïcisation de la vie moderne et par les autres raisons évoquées par J. Pitt-Rivers. La disparition du compérage semblerait incomber à des changements plus profonds de mentalités, à une évolution des valeurs et des attitudes comme le suppose Agnès Fine, évolution liée à la réforme et à la philosophie du siècle des lumières, au face à face de l'homme avec Dieu.

L'individualisme a contribué au déclin du compérage et ce déclin est évidemment parti des classes d'intellectuels pour se répandre à toute la société. Les conceptions et représentations liées à l'amitié ont profondément changé avec la naissance de cette idéologie moderne qu'est l'individualisme. « La société moderne, en abandonnant le serment d'amitié aurait préféré la "flexibilité" à la permanence, plus adaptée à son individualisme, à la mobilité sociale et géographique et au libéralisme économique. » Nous remarquerons que ce changement des mentalités en ce qui concerne l'amitié fut infiniment plus lent dans les sociétés méditerranéennes. Nous nous interrogerons ultérieurement sur le concept d'amitié dans les sociétés méditerranéennes. Le compérage serait aujourd'hui, selon Agnès Fine, « une coutume paysanne de l'Europe méridionale ».

ANNEXE 1 - LES CHANTS DE LA SAINT-JEAN

A Sartène

Picci cumpà, Picci cummà,  
 Par San Petru, par San Paolu,  
 Par zi Jacumu li bavonu,  
 Sempri cumpari é cummari ci chjamaremu ;  
 Ma si tu sempri "cumpari" un dici,  
 Que edda sicca a triccia cumu ràdica di leccia.

Tape compère, tape commère,  
 (le vrai mot serait "choquer" ou "toquer")  
 Pour St Pierre, pour St Paul,  
 Pour Jacques, celui qui bave,  
 Toujours compère et commère nous nous appellerons ;  
 Mais si tu ne dis pas toujours "compère",  
 Que ta tresse sèche comme une racine de chêne.

A Levie

Cumpare e cummare saremu  
 Par San Ghjuvanni al focu  
 Ci scuntraremu  
 Ch'ellu cresca u to pilu  
 Comu ghjumellu di filu  
 Ch'ell ingrossa u tu nasu  
 Cumu manichu di vasu  
 Ch'ellu cresca u to cazzu  
 Quantu una radica di l'apazzu.

Compère et commère nous serons  
 Pour St Jean "du" feu  
 (traduit l'idée que le feu est l'attribut de St Jean)  
 Que ton poil grandisse  
 Comme une bobine de fil  
 Que ton nez grandisse  
 Comme une poignée de pot de chambre  
 Que ta bite grandisse  
 Comme une racine de l' "apazzu"

A Levie

Cumpare e cummare saremu  
 Pa San Ghjuvann'a focu  
 Pa San Petr'e par San Paolu  
 Pa zi Ghjacumu baronu  
 Ch'eddu cresca lu to nasu  
 Come manicchia di vasu  
 Ch'eddu cresca lu to cazzu  
 Cume radica di l'apazzu.

Compère et commère nous serons  
 Pour St Jean du feu (traduit l'idée que St Jean est associé au feu)  
 Pour St Pierre et St Paul  
 Pour Jacques le baron  
 (peut-être est-il difficile de faire apparaître le mot "zi" dans la traduction, dans le contexte il ne semble pas qu'il puisse s'agir de l'oncle mais d'une personne d'âge mûr. Le mot "zi" serait simplement un indicateur qui nous renseigne sur la personne à qui l'on s'adresse)  
 Que ton nez croisse  
 Comme un manche de pot de chambre  
 Que ta bite grandisse  
 Comme une racine de l' "apazzu"

A Olmeto

Picci cummari, picci cumpari,  
 Par San Petru par San Paolu  
 Par zi Ghjacumu u baronu  
 [?...]  
 Par zi Ghjacumu di charizia  
 Ci mentengu l'amicizia  
 Che n'abbini tanti talenti  
 Quantu c'era Petru in cuventu  
 Che n'abbini tenti dinari  
 Quantu c'e pelli in mari  
 Che n'abbini tanti fortuna  
 Quantu ce pelli in à funa  
 Lunga lunga a noscia treccia  
 Comme radica di noscia leccia.

Toque compère, toque commère,  
 Pour St Pierre, pour St Paul,  
 Pour Jacques le baron la personne chère (pour le cher Jacques le baron)  
 [?...]  
 Ils sont les garants de notre amitié (traduction littérale "ils nous maintiennent l'amitié", grâce à eux l'amitié sera durable)  
 Qu'ils aient autant de talent  
 Que lorsque Pierre était au couvent  
 Qu'ils aient autant d'argent  
 Qu'ils y a de pierres dans la mer  
 Qu'ils en retirent autant de fortune (au sens philosophique du terme, dans le sens d'heureuse destinée, de joies liées à la chance, à l'heureux hasard. Ils se souhaitent le bonheur au sens étymologique du terme)  
 Qu'il y a de poils dans une corde  
 Longue longue notre tresse  
 Comme la racine de notre chêne.

A Levie toujours

*San Ghjuvann'a focu  
C'accindaremu lu focu  
Quandi no ci scuntraremu  
E quiddu ch'un diciarà  
O cumpà o cummà  
braccia e lingua siccarà*

*San Ghjuvann'a focu  
Tiremu lu nu focu  
Unu dui e tre*

St Jean du feu  
Nous allumerons le feu  
Quand nous nous rencontrerons  
Et celui qui ne dira pas  
"o compère" et "o commère"  
Aura la langue et le bras qui sécheront.

St Jean du feu  
Jetons-le dans le feu  
Une, deux et trois.

A Sartène, recueilli par A. Fine

*Pichju cumpà  
Pichju cummà  
Per San Petru e San Paolu  
Ch'ella cresca a vostra triccìa  
Comu radica di leccìa  
E si un vi chjamate micca  
A vostra triccìa siccarà.*

Toquez compère (ou je toque compère)  
Toquez commère (ou je toque commère)  
Pour St Pierre et St Paul  
Que grossisse votre tresse  
Comme racine de chêne (vert)  
Et si vous ne vous appelez pas  
(si vous ne vous appelez pas mutuellement "compère" et "commère")  
Votre tresse séchera.

Texte n° 2 à Levie, par A. Fine

*Cumpari e cummare saremu  
Par San Ghjuvanni al focu  
(Quandu) ci scuntraremu  
Accenderemu u focu  
A chi un diciara  
"o cumpà", "cummà"  
Bracciu e lingua siccarà.*

Compère et commère nous serons  
Pour St Jean du feu (St Jean "au" feu)  
(Quand) nous nous rencontrerons  
Nous allumerons le feu  
Et à qui ne dira pas  
"o compère", "o commère"  
Bras et langue sécheront.

Textes recueillis par M. Ravis-Giordani dans le Niolu

*O cumpà, O cummà,  
Per a sera di San Ghjuvà,  
Ch'ell'ingrossanu e vostre treccie  
Cume radiche di leccia,  
Ch'ell'ingrossanu i vostri nasi,  
Cummu manichi di vasi,  
Ch'ell'ingrossanu i vostri cuglioni  
Cummu manichi di guaglione.*

O compère, o commère,  
Pour le soir de la St Jean  
Que grossissent vos tresses  
Comme racines de chêne  
Que grossisse votre nez  
Comme poignées de vases  
Que grossissent vos couilles  
Comme manches de pioches.

*O cumpà, o cummà,  
Per a sera di san Ghjuvà,  
Se un mi Chjamate micca,  
Per cumpà (per cummà)  
U vostru bracciu siccarà.*

O compère, o commère,  
Pour le soir de la St Jean,  
Si vous ne me donnez pas  
Le nom de compère (de commère)  
Votre bras séchera.

## ANNEXE 2 -PRÉSENTATION SYNTHÉTIQUE DES RITUELS DE LA SAINT-JEAN DANS LE SARTENAIS

	Sartène plusieurs interlocuteurs	Propriano M. Luriani	Levie M. Cernoli
Situation temporelle	du 23 au 24 juin	du 23 au 24 juin	le mois de juin
Nature du rituel	public	public	privé
Localisation du feu principal	sur la place de l'église	sur la plage au sein de la ville	dans une propriété privée
Sexe	- la plupart du temps un homme et une femme - parfois, deux hommes ou deux femmes (1)	idem	deux femmes, deux hommes ou une femme et un homme de manière indifférente
Nombre de compères	- 1 ou 2 pour une vie - plusieurs par an (2)	plusieurs par an	un seul compère ou une seule commère
Rôle de l'Eglise	bénédictio du feu	-bénédictio du feu - surveillance de la plage	absence de bénédiction
Caractéristiques du rituel	- préhension de tisons bénits - sauts croisés - chants	- bain dans la mer avant le rite - préhension de tisons - chants	- cateddu privé - transmission d'une prière secrète - sauts croisés - étreinte - signe de la croix - baiser échangé - absence de chants
	- tison tenu par une tierce personne - sauts croisés - chants		
Après le rituel	- tisons conservés pendant un an, vertus protectrices - vouvoiement (adresse) - modification de la référence (mon compère, ma commère)	- tisons conservés - absence de vouvoiement - modification de la référence sans grande rigueur	- vouvoiement facultatif - modification de la référence

ANNEXE 2 -PRÉSENTATION SYNTHÉTIQUE DES RITUELS DE LA SAINT-JEAN DANS LE SARTENAIS (suite)

Olmeto Mme Borelli	Levie M. Antona
du 23 au 24 juin	du 23 au 24 juin
public	- public - comité restreint
sur la place de l'église	en haute montagne
- la plupart du temps un homme et une femme - parfois, deux hommes ou deux femmes	deux hommes (compérage entre bergers)
nombre n'ayant pas été précisé	jusqu'à 15 par an
bénédiction du feu	absence de bénédiction
- utilisation d'une cire chaude pour lier les doigts - sauts croisés - chants	- sauts croisés - chants
- tisons conservés - vouvoiement - modification de la référence	tisons conservés pour marquer les bêtes (3)

ANNEXE 3 - SYNTHÈSE : LES FRATERNITÉS JURÉES

Points communs	Spécificité du compérage de la St Jean
Contrat oral, parole donnée (très rarement par écrit)	
Rituel public	Rituel public et parfois privé
Contrat entre deux hommes ou entre un homme et une femme	Contrat entre deux femmes
Contrat entre deux personnes au moins	Contrat exclusif entre deux personnes
Contrat passé entre deux adultes (presque toujours) ou adolescents	Contrat passé entre deux adolescents exclusivement (à l'exception d'un récit à Levie)

BIBLIOGRAPHIE

- A. FINE - *Parrains, marraines*. Chap. 4. Paris, Fayard, 1993.
- G. RAVIS-GIORDANI - *St Jean aux jardins d'Adonis : l'Esprit du rituel et la lettre de l'idéologie*. Simposio rito y misterio. Coll. Cursos, Congressos e Simposios, 1991.
- R. AUBENAS - *Réflexions sur les "fraternités artificielles" au Moyen-Âge*. Etudes historiques à la mémoire de Noël Didier. Edition Montchrestien, 1960.
- A. VAN GENNEP - *Manuel de folklore français contemporain*. Vol. 4, p. 2038. Paris.
- J. De LANFRANCHI - *Les âges de la vie et l'ordre du temps : Rites et superstitions en Alta Rocca*. Actes des 2<sup>èmes</sup> rencontres culturelles interdisciplinaires de l'Alta Rocca, 1991.
- BONTE et IZARD - *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, 1991.
- H. TEGNAEUS - *La fraternité de sang - Fraternité de sang hors d'Afrique et de Madagascar*. Paris, Payot, 1954.
- J. PITT-RIVERS - *Mediterranean Family Systems - Ritual Kinship in the Mediterranean*. Cambridge, J. Peristiany, 1976.
- J. PITT-RIVERS - *Anthropologie de l'honneur - La parenté spirituelle en Andalousie*. 1983.

# Le mauvais œil

par Laetitia MERLI

C'est à 9 heures comme prévu que j'arrivais chez L. Son mari était en train de fumer dans la salle à manger et L. en robe de chambre semblait débordée par ses activités ménagères. « *Avec mes trois hommes à la maison, j'ai un de ces travail !* »

Elle a une soixantaine d'années et deux fils. Elle me fit asseoir dans la cuisine et commença tout de suite les opérations sans questions me concernant. Elle alluma une petite lampe à huile, prit une assiette blanche dans le bahut, la rinça au robinet, la remplit d'eau et la plaça sur la table devant moi. Elle me fit mettre les mains sous les rebords de l'assiette, comme si je tenais une coupe, et s'assit en face de moi. Le rituel venait de commencer.

Elle commença par signer l'assiette avec la lampe à huile, puis avec l'auriculaire, d'abord en mettant en contact la lampe avec quatre points de l'assiette de manière à former un signe de croix, puis de même avec l'ongle de son auriculaire qu'elle tapa sur les rebords de l'assiette, en formant un signe de croix. Cela sept fois de suite pour les deux opérations. Elle se signa aussi la poitrine, sept fois, en marmonnant une prière inaudible. La protection divine étant ainsi appelée, elle pouvait commencer à jeter les gouttes d'huile dans l'eau. Elle prit la lampe à huile et l'ouvrit afin d'en dégager la mèche.

Chez la plupart des auteurs, on observe le petit doigt qui trempe dans l'huile et laisse s'écouler les gouttes dans l'eau. Chez L., c'est la mèche de la lampe à huile qui laisse tomber les gouttes.

De la mèche s'écoula une première goutte qui se dissout complètement dans l'eau. Les suivantes (au total 9) restèrent rondes dans l'eau. La première goutte dissoute était bien le signe du mal.

J'avais l'ochju ? (le mauvais œil). Cela n'étonna guère L., qui avait bien vu à « ma tête » que « ça n'allait pas fort ? A l'aide de son petit doigt, elle fit des mouvements circulaires dans l'eau, ce qui entraîna les gouttes dans une danse mystérieuse. Certaines gouttes se regroupèrent pour former des gouttes plus grosses, mais sur le bord, restèrent trois gouttes qui ne se mêlèrent à aucune autre. Là était bien

le problème. Les gouttes plus grosses qui peu à peu s'étaient regroupées, me représentaient.

Face à moi, trois individus me voulaient du mal. En effet, les trois gouttes solitaires représentaient trois filles, qui, amies ou pas, m'enviaient et me jaloussaient. L. dit que depuis mon enfance, les gens s'intéressent trop à ma vie, à mes projets. « *Les autres te regardent trop, il veulent savoir ce que tu vas faire et pourquoi...* » « *même si toi tu ne sais pas encore, les autres veulent déjà savoir ce que tu vas faire* ».

Ces trois gouttes étaient donc trois filles qui me regardaient trop, mais si elles étaient jalouses, c'est aussi parce que je « parlais trop » et me « montrais trop ». Donc première recommandation de L. : être discrète sur ses projets, ne pas parler de sa vie privée.

« *Il y a toujours une fille au coin de la rue qui attend que tu fasse un faux pas pour te prendre ton homme !* » « *Si tu écoutes mes conseils, tout s'arrangera !* » L. commença ses recommandations en s'appuyant fortement sur la relation Homme-Femme, sur la position de la femme dans la société et sur les rapports de jalousie Femme-Femme.

« *Pour ne pas perdre son homme* » : il faut être « gentille », « docile ». « *Nous sommes les esclaves de l'homme, on le sait bien, ce n'est pas la peine de faire l'autoritaire* ».

D'après L., j'étais trop « autoritaire » et trop « garçon manqué » pour que ma vie sentimentale se passe sans accrocs. Depuis le début de la séance, je n'avais pas encore parlé. Je n'avais encore rien dit sur ma vie privée, sur ma famille... pas un mot. Je laissais L. parler, en l'encourageant d'un regard ou d'un sourire. Pour ce qui suit, les sourcils se manifestèrent par un froncement dubitatif : en effet, elle me dit que, pour que tout aille bien dans mon couple, surtout il ne faut pas parler.

« *Si ton mari te donne une gifle, il ne faut surtout pas le dire. Garde-le pour toi. Si les femmes qui sont jalouses de toi l'apprennent, elles vont être contentes* ».

Ses recommandations étaient simples : ne pas parler de sa vie privée. Si tout va bien, ne pas le dire, certains pourraient être jaloux. Si tout va mal, ne pas le dire non plus, les même pourraient être contents. Souvent elle me répétait : « *si tu fais ce que je dis, ça ira mieux* ». Lisant dans mes yeux la difficulté que j'avais à adhérer à ses idées, elle insistait pour me montrer qu'elle détenait la vérité et que je me trompais complètement de voie.

Une des trois filles m'avait déjà fait un coup pen-dable (dans une histoire de cœur, d'après ce que je compris) et était encore jalouse de moi. Ce « mauvais coup » lui fit penser à un proverbe corse : « *A chacun son tour dans le bras de mémé* ». Ce qui voulait dire que cette fille avait eu une fois l'avantage, mais que maintenant c'était mon tour. Je n'avais qu'à lui dire ce proverbe, qui ferait « comme lui crever les yeux ». En disant cela, L. creva les gouttes avec l'ongle de son auriculaire. Cette opération s'appelle « casser l'œil », « *caccia l'ochju* », c'est à dire l'enlever. Elle vida l'assiette, la rinça et recommença l'opération. Dans la deuxième assiette, les neuf gouttes représentaient les gens de ma famille et mes proches. L. mélangeait les gouttes avec son doigt, qui nageaient, changeaient de place et finissaient par se remettre en petits groupes. L. voyait beaucoup d'amour chez tous ces gens-là. Elle me voyait entourée, choyée. Malheureusement, « Amour », « Unité », « Solidarité » sont tout ce qui peut attiser les jalousies. Donc le meilleur conseil est d'être discret sur sa vie privée.

L'opération fut renouvelée une troisième fois. Cette fois-ci les neuf gouttes se rassemblèrent plus rapidement. L. les perçait, les agitait. De son doigt s'écou-lait l'huile et d'autres gouttes se formaient. Elle renouvela ses conseils moralisateurs, en disant que si je les respectais, je n'aurais plus de problèmes. Quand toutes les gouttes furent rassemblées en une seule tâche d'huile au milieu de l'assiette, elle trempa ses doigts dedans, me bénit en faisant des signes de croix sur le dessus de ma tête et en essuyant l'huile à mes cheveux. Et voilà « l'œil était parti ! La séance a duré vingt minutes.

Etant étrangère, et ne faisant pas partie de ses proches, je me devais de la remercier. Les gens de Sartène m'avait dit que généralement on donnait 50 francs si on n'avait pas de cadeau en nature. Je lui tendais donc un billet de 50 francs en la remerciant. Elle me dit alors : « *C'est tout ce que vous avez ?* ». Je pensais qu'elle voulait plus. Mais elle dit : « *Gardez-les, je ne veux rien - de toute façon vous en aviez besoin - Vous avez bien fait de venir !* »

### *Qu'est-ce que le mauvais œil ?*

Pierrette Bertrand Rousseau nous dit que « c'est une influence maligne provenant du regard humain où l'œil joue le rôle d'instrument de propagation ».

L'œil envoie un rayon qui va à l'objet, ce n'est pas l'image de l'objet qui va à l'œil. Le regard est comme un pinceau qui va et qui vient. Dans cette théorie optique l'œil « touche » de son regard l'objet observé. Le regard est rarement seul, il accompagne des pensées conscientes ou inconscientes qui peuvent traduire une envie voire même une jalousie. L'origine étymologique du mot « envie » vient du verbe « *videre* » voir en latin. Ce qui voudrait dire que la vue de quelque chose de beau suscite automatiquement l'envie.

Dans la société corse cette conception est très largement répandue. Pour illustrer ce propos voici l'histoire que m'a racontée une agricultrice de Grossa :

*« Un jour une dame que je connaissais bien est venue chez nous pour acheter des cochons. C'est une dame très gentille et très bien... Quand elle a vue la truie et les petits, elle a dit plusieurs fois qu'ils étaient beaux... et sans faire exprès, elle a rendu la truie malade. Alors on a coupé des poils à la truie et on est allé voir celle-qui-enlève l'œil à Sartène. Elle a lu dans les gouttes d'huile qu'une femme habillée en noir A VU la truie et voilà elle lui a donné l'œil ».*

L'envie est suggérée par la beauté, la jeunesse, la richesse, la santé, l'intelligence, la réussite, le fait d'avoir de beaux enfants, d'avoir une femme gentille, d'avoir un bon mari... etc. On a envie de ce que l'on n'a pas, et on peut donc dire que toutes les personnes dépourvues de certains de ces atouts cités plus haut sont susceptibles de donner le mauvais œil. Nous voyons là comment l'ensemble des porteurs de guigne potentiels est grand.

Le mauvais œil peut être donné par les vivants, on l'appelle alors *l'ochju*, ou par les morts : *l'inbuscata*. Ce dernier est supérieur à l'ochju, il est plus difficile à combattre.

« Donner l'œil » est une action inconsciente qui peut arriver à tout le monde. nous ne parlerons pas ici de l'Imazzeru, le sorcier qui a le pouvoir intentionnel de jeter un sort. pour ce qui intéresse ici, le mauvais œil a pour toile de fond la jalousie, l'envie, mais aussi l'hypocrisie et l'hostilité.

La parole aussi joue un rôle important dans cette action maligne : en Corse, on se méfie des compliments ; ils peuvent être teintés d'hypocrisie et un joli compliment s'accompagne souvent d'un regard envieux. Les femmes de Sartène n'apprécient guère

d'être complimentées sur leur tenue vestimentaire ; « *Un peu ça va, mais trop, ça peut cacher quelque chose* ».

De même, se pencher sur un berceau et dire « *Oh qu'il est beau ce bébé !* » peut être un danger pour l'enfant. Il faut s'empresse de dire « *Que Dieu le bénisse !* ». Si cette dernière phrase n'est pas connue ou oubliée, la mère crache pour conjurer le sort. Comme si seul le crachat qui est considéré chez nous comme une souillure pouvait contrer le compliment -la belle parole-. Cette pratique n'est plus utilisée aujourd'hui. On pense que les protections mises dans le landau ou sur l'enfant sont suffisantes, sinon on ira voir Celle-qui-connaît-les prières et qui enlèvera le mauvais œil.

Car en effet s'il n'y pas d'action à proprement parlé de mauvais œil, il y a action de protection et action de guérison.

### Les protections

Les premières amulettes fabriquées pour combattre le mauvais œil, étaient des perles bleues ; employant le mal contre le mal, elles détournaient la force des ennemis (le plus souvent des étrangers aux yeux bleus), au profit de ceux qui les portaient. Au musée de Sartène on peut voir de ces perles yeux-bleus datant de l'âge de fer qui ont été trouvées sur le site de Murano. Ces perles se portaient en bracelet ou en pendentif.

Les sartenais utilisent les cornes, le corail et le sel. Dans toute la Méditerranée, on « fait les cornes » lorsqu'on redoute d'être dominé. pour cela on replie à l'intérieur de la paume, le majeur, l'annulaire, et le pouce tout en tendant l'index et l'auriculaire. La direction dans laquelle on pointe les doigts n'a pas une importance capitale. Faire les cornes est la meilleure des conjurations contre le mauvais œil.

Le corail est né du sang d'une des Gorgones, Méduse, dont Persée trancha la tête. Il appartient aux trois règnes : végétal, animal et minéral. Son pouvoir est triplement bénéfique. En Corse, la plupart des personnes disant ne pas croire à toutes ces histoires d'ochju, portent tout de même en pendentif, du corail représentant des mains cornues au poing fermé. Cette amulette en corail est très répandue en Corse. Elle est plus souvent portée sur une chaîne en or et accompagne une autre parure aussi courante : un pendentif en forme d'Ile de Beauté. La chaîne et le pendentif en corail représente le premier cadeau important offert à un nouveau-né. A Sartène, nombre de bébés dans des landaus ou poussettes sont déjà ornés de cette parure.

En plus de cela, on dépose sous les matelas des enfants, des petits sachets de sel ou des ciseaux ouverts.

A Sartène, il y a une vingtaine d'années, les enfants ne sortaient pas sans un petit sachet de sel épinglé à leur tricot de corps. Ce qui paraît-il, donnait lieu à des situations cocasses lors des visites médicales à l'école !

Les petits sachets de sel, aujourd'hui, se mettent dans les poches ou au fond des poussettes. Pour plus de sécurité, on peut aussi jeter du gros sel devant sa porte.

Dans la littérature sur les superstitions on nous dit que le talisman le plus courant contre le mauvais œil est le fer. Il semblerait qu'à Sartène, le corail, faire les cornes et le sel, soient les moyens les plus utilisés.

Les ciseaux ouverts placés sous les matelas des enfants semblent avoir un double pouvoir bénéfique (selon une interprétation personnelle), d'abord il sont en métal, et, une paire de ciseaux ouverte prend la même forme qu'une main faisant les cornes, comme pour crever les yeux d'un ennemi inconnu.

En Corse, faire les cornes, est un geste qui fait partie de la vie quotidienne, à un tel point qu'aujourd'hui, le fait de faire les cornes serait plutôt à ranger du côté des habitudes et des coutumes *plutôt que du côté du domaine magico-religieux*.

Il ressort de mes entretiens que la place centrale de Sartène, est le lieu où l'on fait le plus souvent les cornes. En effet, c'est un endroit public où l'on voit tout le monde et où l'on est vu de tous.

Mais alors de qui doit-on se protéger, si même un ami ou quelqu'un de sa famille peut « donner l'œil » ? Et bien de tout le monde ! C'est pour cette raison qu'il faut porter des amulettes.

Sur la place ou ailleurs, on fait les cornes dans sa poche ou dans son dos quand on croise quelqu'un de « bizarre », de « froid » ou bien « laid » ou « fou », « qui impressionne »... Il semblerait que ce soient les caractéristiques les plus courantes de ceux-qui-ont-l'œil, c'est-à-dire de ceux qui sont susceptibles de le donner.

Le Corse n'aime pas être dominé ou impressionné ; il redoute les personnes dont la vue ou la présence peut susciter un sentiment de malaise. Il peut s'agir des personnes qui ont un défaut physique ou un problème mental, ou bien un « regard sévère et froid » ou tout simplement une « démarche bizarre ». En général, les vieilles personnes sont accusées de donner l'œil car elles font peur aux enfants. Sont supposées en user, surtout les vieilles femmes deve-

nues aigries avec les frustrations apportées par l'âge. Leurs victimes d'élection sont les enfants, les accouchées, et les jeunes mariées, qui les narguent par leur jeunesse, leur bonheur, leurs espoirs ; Un signe vestimentaire particulier peut aussi être un indice. Par exemple s'habiller en noir ou porter un chapeau. L'agricultrice de Grossa m'a raconté une autre histoire de truie qui était morte en mettant bas :

*« Un homme avec un chapeau est passé, il a regardé la truie qui mettait bas et juste après, la truie est morte. On voulait savoir pourquoi, alors on lui a coupé une touffe de poil pour aller chez la signadora. Tout de suite elle a vu que la truie était morte et que c'était à cause d'un homme avec un chapeau comme-ci et comme-ça... Elle l'a lu dans les gouttes. »*

Il ne faudrait pas penser que cette pratique tourne à la paranoïa, elle est simplement fortement inscrite dans le patrimoine culturel corse. L'ochju n'est pas une croyance, c'est une pratique réelle qui a sa place dans la vie quotidienne.

Quand toutes ces protections ont échoué et que l'on pense être atteint d'un sort, alors on va voir celle-qui-enlève-l'oeil. Elle a plusieurs noms : on peut l'appeler la *signadora* (celle-qui-signe) ou encore l'*incantatore* (celle-qui-connaît-les-prières, les incantesimu).

### La signadore

A Sartène, on n'emploie que rarement ces appellations. on préfère parler de telle « vieille » en particulier ou bien de la « zia » (la tante). Ou bien on dit tout simplement « je vais chez L. », en utilisant le prénom de la personne.

La transmission des prières et du rituel se déroule la nuit de Noël, entre le 24 et le 25 décembre. Cette nuit privilégiée, permet aux prières de conserver tout leur pouvoir divin. En général, la transmission se fait de grand-mère à petite fille. Bien qu'il y ait aussi quelques hommes initiés ; c'est surtout une histoire de femmes. La petite fille intéressée en fait la demande à sa grand-mère. La grand-mère, elle choisira la plus sensible de ses petites filles.

L'initiation se fait vers seize/dix-huit ans, car il faut être assez mature pour comprendre de quoi il s'agit et aussi être assez forte pour combattre le mal.

L. dont nous avons déjà parlé, a été initiée à l'âge de seize ans. Elle se souvient très bien de cette nuit de Noël. Elle s'était confectionné une manteau tout neuf pour aller au bal du village et en était très fière ; mais alors qu'elle allait sortir, son père lui dit d'aller voir sa grand-mère absolument... Elle n'alla jamais au bal cette nuit-là et apprit l'incantesimu. « *Je ne regrette pas car au moins j'ai pu faire le bien autour de moi* ».

Aujourd'hui, les années ont passé et L. continue à rendre service autour d'elle. Elle est très connue à Sartène et est considérée comme quelqu'un qui a la « manforte ».

Elle connaît les techniques et en plus, a le don de voyance. Les techniques sont presque toutes les mêmes, ce qui diffère c'est la force de la signadore. A Sartène plusieurs femmes connaissent les prières, mais il semblerait qu'il y en ait une « publique » qui reçoit tout le monde en se faisant payer ou pas, d'autres « privées » qui reçoivent dans un cercle fermé de relations. Il y a celles qui ont été initiées, qui connaissent les prières mais qui le font seulement aux proches, et plutôt rarement, et celles qui en plus, font de la voyance et reçoivent tout le monde.

La personne qui signe n'a aucune puissance particulière en elle-même, son pouvoir vient de la prière. Par les incantations, elle invoque la force divine. Elle est protégée par Dieu et donc ne peut pas jeter l'œil. Le rituel de l'huile est le rituel de désenvoutement du mauvais œil.

Dans la tradition, m'a-t-on dit, la signadore fait la séance de l'huile juste pour dire s'il y a l'œil ou pas et s'il y est elle « casse l'œil », elle enlève le sortilège. mais elle ne peut pas lire dans les gouttes et dire qui est la cause du mal. Seules, celles qui ont le don en plus peuvent lire dedans, voir « ce qu'il se passe dans la vie », voir les morts et voir si une personne est encore dans le monde des vivants ou pas.

Les personnes qui m'ont décrit la séance de l'huile avant que je puisse m'en rendre compte par moi-même, ont toutes décrit la même chose : « *Quand il y a l'œil, la première goutte qui tombe dans l'assiette se dissout complètement dans l'eau ; quand l'œil s'en va, l'huile se met en gouttes très brillantes et au centre, apparaît un point noir on voit un œil dans l'assiette* ». Le point noir est l'ombre de la goutte d'huile qui se reflète dans l'assiette blanche. Quand les gouttes deviennent rondes et brillantes, quand la signadore peut facilement les rassembler, cela signifie qu'elle a absorbé le mal. Elle lit dans les gouttes quelle est la cause du mal. En fait, elle donne assez d'informations pour que le patient lui-même mette un nom sur la personne désignée.

Au fil de mes recherches, je rencontrais nombre de personnes qui allaient voir une signadore, soit régulièrement, soit pour un problème précis, pour les enfants ou pour les animaux.

Le mauvais œil peut être la cause des pires maux comme des plus insignifiants malaises.

Les plus touchés sont les enfants, les femmes enceintes et les animaux. Ce qui semble commun

aux trois est leur fragilité. Il ne peuvent pas se défendre eux-mêmes contre les agressions extérieures. « *Le nouveau-né ne connaît rien encore à la vie* ». Il est plus vulnérable au mauvais œil ; « *il faut connaître pour l'éviter* ».

Les femmes enceintes sont aussi vulnérables car elles sont enviées. L'attente d'un enfant est un bonheur qui rend jalouses bien des personnes ; il y a celles qui n'ont jamais pu avoir d'enfant et, celles qui sont maintenant trop vieilles pour en avoir de nouveau.

Les enfants sont souvent atteints d'un mal indéfinissable qu'on appelle « malochju ». Les symptômes sont la migraine, la nausée, la crise de foie. Le foie paraît être une cible privilégiée de l'ochju, on dit en corse : « *l'ochju porta nantu a u fegatu* » (le mauvais œil atteint le foie). Si le médecin n'y peut rien alors on ira voir celle-qui-signe. Il semblerait que le médecin traite les symptômes de la maladie et la signadore s'attaque à sa cause profonde. Les deux types de guérison sont complémentaires.

Une dame m'a même dit : « *Avant le premier médicament c'était : aller voir celle-qui-enlève-l'ochju. Aujourd'hui, on a la médecine mais même les médecins y envoient leurs enfants (chez la signadore)* ».

Les caractéristiques principales d'attaque d'ochju chez l'enfant, sont les troubles du sommeil et les cauchemars. C'est une des grandes raisons de visite chez la signadore. on m'a raconté l'histoire d'une petite fille qui, la nuit faisait des cauchemars et poussait des cris. Sa mère l'a emmenée chez la signadore et tous ses problèmes ont disparu.

Il y a aussi des familles entières qui sont touchées par le mauvais œil. Leur malheur est héréditaire. on les dit les *So castigati*. Dans ce cas le sort ne peut être conjuré.

Dans d'autres cas la malédiction est attachée à un prénom. Les enfants qui héritent d'un prénom de quelqu'un de la famille à qui est arrivé un accident mortel ou un malheur incompréhensible doit régulièrement subir le désenvoutement chez la signadore.

Pour faire l'huile, la personne concernée n'est pas obligée d'être présente. On peut pratiquer le rituel sur un vêtement lui appartenant ou sur une mèche de cheveux. Sir James Frazer appelait cela la « magie contagieuse ». Elle résulte d'une association d'idées contiguës dans laquelle il suffit d'agir sur un élément pour obtenir le transfert de l'opération au tout auquel il appartient.

Jean qui a maintenant une trentaine d'années se souvient de son enfance :

« *Assez souvent, une de mes chaussettes ou un de mes tricot disparaisaient un certain temps puis réapparaissait... C'était ma mère qui en cachette prenait un de mes vêtements et allait chez la « zia ». Comme j'ai le même prénom d'un de mes parents mort accidentellement, elle avait toujours peur que j'ai l'ochju* ».

On peut signaler que la mère faisait cela en cachette de son mari qui était contre ces pratiques.

### Qui va voir la signadore ?

« *A Sartène, c'est du non-stop, dès qu'il y a un petit problème on y va* » me dit Angèle, 35 ans, qui connaît bien les gens du pays. En effet, aller voir la signadore pour se faire enlever le mauvais œil est une pratique courante. Beaucoup de personnes sont réticentes à l'admettre, surtout devant une étrangère, mais tout sartenais de souche m'a-t-on dit, y est allé au moins une fois dans sa vie, ne serait-ce que pour faire plaisir à sa mère ou sa grand-mère.

Les raisons de visite chez celle-qui-signe sont assez variées :

On y va pour des problèmes de santé, de couple ou si le malheur se répète sans explication apparente. On va la voir « quand rien ne va », « si tout va mal ». La signadore apporte du réconfort aux femmes qui la consulte, elle écoute leurs problèmes, leurs donne des conseils. Les gens lui font confiance. Bien sûr, nous parlons ici du cas où la signadore lit dans les gouttes.

Anne-Marie, 32, ans va souvent chez L. Elle a deux enfants et ne travaille pas. A ma question : « Pour quelles raisons allez-vous voir L. ? », elle a répondu « *Bof, moi j'y vais sans raisons particulières. Quand je m'ennuie j'y vais ; elle me fait l'huile, on discute et en sortant je me sens mieux.* »

La signadore soigne les maux physiques mais aussi apporte un soutien moral et psychologique. Son rôle tient de la psychothérapeute. Quant à la croyance en son pouvoir, les avis sont partagés ; on y croit, on n'y croit pas, on est sceptique. Mais ne serait-ce que par curiosité, on va la voir. » Si ça ne fait pas de bien, ça ne peut pas faire de mal ». Discuter de ses problèmes avec quelqu'un et essayer de trouver des solutions ne peut faire que du bien.

Certains y vont aussi avant de passer des examens ou avant des entretiens d'embauche, pour être sûr de mettre toutes les chances de son côté.

Lucie n'y croit pas, mais si tout va mal elle va la voir.

Angèle a un avis différent, mais finalement le résultat est le même : elles y vont ! « *J'y crois parce que, quand même ça fait du bien.* »

Qu'elles y croient ou pas, elles sont toutes d'accord pour dire qu'en sortant de chez la signadore, elles se sentaient mieux.

Nous voyons ici qu'il s'agit essentiellement d'une affaire de femmes.

Les hommes ne sont pas absents de cette pratique mais aucun n'a accepté d'en parler ni même de reconnaître qu'il leur arrivait de faire l'huile. est-ce que ces idées de mauvais œil appartiendraient au domaine des femmes ? Sûrement pas. Mais il semblerait que les hommes soient moins touchés par l'ochju que les femmes et les enfants. En fait les hommes subissent des attaques de mauvais œil au travers de leur femme, de leurs enfants et de leur bétail. En effet, si une truie a le mauvais œil à cause d'une personne jalouse, c'est bien du propriétaire de la truie que la personne est jalouse.

Les hommes se sentent plus concernés par la maladie des vers qui touchent les animaux. Le meilleur remède contre les vers est d'aller voir un signadore berger qui connaît les prières et les gestes pour chasser le sort.

#### LA SIGNADORE : AGENT D'UN PHÉNOMÈNE SOCIAL

##### ♦ *Le discours moralisateur ou histoires de femmes*

La seule séance de mauvais œil à laquelle j'ai assisté, a été celle qui m'était destinée et dont j'étais la patiente. Sur une seule observation je ne pourrai apporter aucun commentaire pertinent, ni faire d'analyse valable, si ce n'est que d'après mes informatrices, L. est la plus populaire des signadore de Sartène (donc visitée par un grand nombre). On peut donc penser que les autres femmes ont droit au même discours que j'ai pu avoir, surtout qu'après ma visite chez L., quand je racontais mon expérience, les femmes que j'avais déjà interviewées sur le sujet semblaient tout à fait habituées aux conseils donnés par L.

Nous pouvons donc essayer d'analyser le discours de L., tout en gardant des réserves et proposer cette esquisse d'analyse comme une piste possible pour de futures recherches.

Ce qui est frappant dans les conseils de L. (pour ne plus avoir le mauvais œil et que tout aille pour le mieux), est la présence constante de la morale judéo-chrétienne que l'on trouve dans tous les pays du Bassin Méditerranéen. Ce discours est un des éléments de l'apprentissage de la « bonne morale », qui s'inscrit dans l'éducation des filles.

En effet, cette « bonne morale » insiste fortement sur la position de la femme dans la société : la place de la femme appartient au monde caché, elle doit rester à la maison et sa vie est complète soumission, d'abord à son père puis à son mari. Cette mentalité a tendance à s'estomper avec l'émancipation généralisée des femmes en occident, mais l'influence de personnes comme L., gardiennes des traditions et des préceptes des générations passées, perpétuent le schéma de cette morale.

Reprenons quelques exemples des conseils de L. : Elle a beaucoup insisté sur le fait qu'il ne fallait pas parler, pas se montrer, afin de ne pas susciter de jalousies. Il faut rester discret sur ses histoires de familles, comme si la famille formait un bloc solide et opaque d'où rien ne pouvait s'échapper. Il semblerait que le mauvais œil agisse comme une menace latente permettant de réguler le social. A plusieurs reprises, L. a dit « *Si tu fais ce que je te dis, tout ira bien.* » C'est-à-dire, « *Si tu te comportes comme une bonne femme à la maison et comme une bonne mère de famille, alors nul ne pourra t'atteindre (te faire de mal).* »

On peut comprendre que si la femme se conduit de la sorte alors elle échappera à la rumeur et aux commérages. Car l'envie et la jalousie sont suscitées par des personnes qui en « font trop » qui « se montrent trop », donc des personnes par qui le scandale arrive. On pourrait ici associer envie et scandale. En effet, la personne qui a une attitude scandaleuse, donc hors normes, peut être enviée par d'autres personnes, qui elles, respectent leur position assignée par la société, c'est-à-dire dans le respect des normes, mais qui parfois aimeraient bien franchir la limite et transgresser ces normes. Le mauvais œil et la rumeur se présentent alors comme des obstacles à cette transgression.

La signadore est un peu comme la grand-mère de tout le monde qui fait respecter les normes et les règles. Dans les histoires de mauvais œil, la grand-mère est le personnage central : les prières se transmettent de grand-mère à petite fille, les visites chez la signadore se font avec la grand-mère, le proverbe de L. « *A chacun son tour dans les bras de mémé* » montre bien la grand-mère comme un personnage sécurisant, réconfortant. Dans les discussions à Sartène, j'ai pu vérifier ce fort attachement des femmes à leur grand-mère. Le respect qu'il y a dans cette relation, va avec la volonté des femmes d'aujourd'hui de se porter garantes de leurs coutumes et traditions, d'où vivacité des croyances religieuses et des pratiques superstitieuses de toute sorte.

### ♦ *La lutte des envies*

Empruntons ce titre pour évoquer les forces présentes dans la société corse et dans le mécanisme du mauvais œil.

Dans son article (*Etudes Corses*, n° 20/21, 1983), José Gil énonce des idées qui peuvent être reprises et associées au mauvais œil.

L'envie, l'invidia, dresse les uns contre les autres ou corrode le prestige de ceux qui veulent paraître plus riches, plus instruits que les autres. Cette envie est une entité immatérielle (qui ne se voit pas, qui ne se touche pas). Elle prend toute sa réalité dans une attaque de mauvais œil ; car les maladies, les malheurs à répétition, eux, sont bien réels. L'envie se devine quand même par le regard ; il ne faut pas regarder les autres avec insistance. Dévoiler son envie équivaut à montrer son infériorité et être accusé de donner le mauvais œil. On peut penser que le port de lunettes de soleil en toute circonstances et à tout moment de la journée, est une manière de se protéger du regard des autres, mais aussi de cacher son propre regard. (Les lunettes de soleil sont portées dans toute la Méditerranée sans corrélation avec la quantité de soleil !).

Si quelqu'un affiche sa supériorité (dans tous les domaines que ce soit, être plus heureux, être plus intelligent, c'est-à-dire être hors normes), la communauté le remet à sa place. Il ne doit pas susciter l'envie. C'est tout à fait ce que conseille L. : une personne « brillante », « heureuse », ne doit surtout pas le montrer encore moins s'en vanter.

L'espace public est plutôt masculin. Les hommes marchent de long en large sur la place, tout en discutant, en critiquant les uns les autres, qui ont fait ceci ou cela. L'homme s'exhibe dans la transparence de l'espace ouvert où il est sous le contrôle du regard public. Être vu est une menace, mais être vu dans l'espace public est aussi le maintien de sa puissance. Plus précisément, l'homme doit afficher son égalité avec les autres, c'est-à-dire montrer qu'il n'est ni inférieur ou dépendant vis à vis des autres par l'envie qu'il pourrait leur porter, ni supérieur par l'envie qu'il pourrait susciter.

Les hommes interrogés sur le mauvais œil parlent toujours « d'histoires de bonnes femmes ». Ils s'en

détachent en évoquant la croyance religieuse plus importante chez les femmes et donc leur plus grande aptitude à croire à tout le reste.

Les femmes ont leur domaine caché où les forces ne sont pas exposées dans l'espace public mais appartiennent à l'espace privé, obscur. Ce même espace est celui du mauvais œil, pour cela ce dernier est associé au monde féminin. Le mauvais œil, la rumeur et le commérage sont les régulateurs de la société, ils sont les garants du respect des normes.

Quiconque transgresse ces normes devient la victime de l'un d'eux. Le commérage, le « putachju » appartient au monde féminin obscur et reproduit la rivalité masculine de la lutte des envies qui se déroule dans l'espace public. Il est l'arme la plus efficace des femmes ; celle qui use du putachju, dit sa jalousie ou son mépris pour quelqu'un qui agit hors normes alors que d'autres respectent les contraintes même à contrecœur, de peur d'être victime de la rumeur comme du mauvais œil.

Dans cette dernière partie, nous avons vu comment le discours de la signadore pouvait avoir sa place dans l'éducation des filles et comment le mauvais œil maintenait et reproduisait les normes dictées par la société.

### CONCLUSION

Le mauvais œil n'est pas une croyance oubliée, elle est toujours vivace et bien présente dans la vie corse. Plutôt pratique que croyance intellectualisée, l'ochju a une réalité sociale. Fortement inscrit dans la tradition corse, il perpétue les règles morales de la société et sert de régulateur en cas de transgression des normes.

Dans ce rapide exposé, nous avons voulu montrer tous les aspects du mauvais œil. D'une pratique pour « vieilles femmes arriérées », nous arrivons à un phénomène profond qui englobe toute la société corse. Les jeunes gens y sont attachés, comme aux autres traditions et défendent leur identité culturelle. Ils considèrent le mauvais œil comme élément constitutif de leur patrimoine culturel.



# Sommaires des numéros précédents

## *Bulletin de l'ADECCEM*

**n° 1 et 2** : épuisés

**n° 3 et 4**

### *Articles*

- Georges Ravis-Giordani : "Quand les préfets se faisaient ethnographes : le Questionnaire de l'An X en Corse".
- P.-M. Agostini : "Un rite d'envoûtement de la pluie : a spurtelaccia".
- Joëlle Padovania : "Le changement social dans une commune corse : le cas de Penta di Casinca".

### *Introuvables*

- R. et G. Hubert : "Le peuple corse : les genres de vie et les institutions familiales. Notes de sociologie culturelle". 1935.

**n° 5**

### *"Introuvables"*

- Adrien de Mortillet : "Rapport sur les monuments mégalithiques de la Corse". 1892.

**n° 6**

### *Articles*

- G. Giovanangeli : "Les castelli du dus de la Corse à la fin du Moyen Age".
- Joëlle Padovania : "Le changement social dans une commune corse : le cas de Penta di Casinca".

### *Introuvables*

- F. Ratzel : "La Corse, étude anthropogéographique". 1899.

### *Document d'Archives*

- "Rapport sur la fabrication du goudron et autres produits résineux dans les forêts de Corse".

**n° 7**

### *Articles*

- M.-F. Attard-Maraninchi : "Une migration de solidarité dans l'entre deux guerres : les Corses à Marseille".
- Georges Ravis-Giordani : "Attention, une nation peut en cacher une autre".
- G. Richez : "La fréquentation touristique d'un grand site en Corse : la vallée de la Restonica en 1990".

### *Introuvables*

- Maximilien Bigot : "Paysans-bergers en communauté : porchers bergers des montagnes de Bastelica". *Les Ouvriers des deux mondes*, 1887.

### *Document d'Archives*

- "Mémoire de François Prieur adressé au duc de Choiseul, Premier Ministre, au sujet de l'installation de fabriques de fer en Corse" et "Observations sur ce mémoire par l'intendant de Corse". 1769.

**n° 8**

### *Articles*

- Félicienne Ricciardi-Bartoli : "Per un pate ne bramà : Pour ne pas manquer. Garder, engranger, conserver (Réserves et conservation dans la Corse rurale : une approche ethnologique)".
- Suzanne Poggi : "Les étudiants corses d'Aix-en-Provence : sociabilité, loisirs, culture insulaire et identité" ;
- François J. Casta : "Promenade toponymique dans le circulu de Calenzana".
- Georges Ravis-Giordani : "Panorama des recherches en ethnologie sur la Corse".

### *Document d'Archives*

- "Un instituteur en Corse entre 1852 et 1942" (témoignage présenté par Charles-Marie Geronimi).

### *Introuvables*

- Dr Mattei : "Etudes sur les premiers habitants de la Corse", 1877.

### **Bulletin de l'ADECCEM - Conditions de vente au numéro (port inclus) :**

Numéros 3 et 4 ensemble : 50 F

Numéro 5 : 50 F

Numéros 6 à 8 : 60 F



## *Strade*

### **n° 1 : "L'intégration des Corse à la société provençale"**

#### *Articles*

- Georges RAVIS-GIORDANI : "Les Corses à Marseille".
- Marie-Françoise ATTARD-MARANINCHI : "Loin des yeux, près du cœur... Témoignage d'un attachement".
- Flora MENSAH-LECCIA : "Comment peut-on être Corse à Marseille en 1990 ?"
- Félicienne RICCIARDI-BARTOLI : "La communauté corse d'Aix-en-Provence".

#### *Introuvables*

- Paul ARRIGHI (sous la direction de) : "Enquête sur l'esprit corse", 1929.

### **n° 2 : "La Corse des autres"**

#### *Articles*

- Georges RAVIS-GIORDANI : "Des mots et des choses : l'ethnologie peut-elle s'en contenter ? (A propos du texte de W. Wiese sur la culture populaire du Niolo)".
- Wilhelm GIESE : "La culture populaire du Niolo (Corse)".
- Gunnard ALSMARK : "Girolata, un village de pêche sans pêcheurs".
- Anne KNUDSEN : "Corps silencieux et âmes chantantes. Chants mortuaires corses ; symbolique et au-delà".
- Stephen WILSON : "Infanticide, abandon d'enfant et honneur féminin dans la Corse du XIX<sup>e</sup> siècle".
- O. D. FAIS : "Population de la Sardaigne et de la Corse et modernisation socio-culturelle".
- Alexandra JAFFE : "Perspectives corses pour 1992".

### **n° 3 : "Sartène : ethnologie d'une micro-société urbaine"**

### **n° 4 : Mélanges** (à paraître au printemps 1996)

- Philippe LEANDRI : "Un grand domaine antique dans la montagne corse : Cellae Cupiae".
- Marc JOYEUX : "Le retour des américains dans les communes du Cap corse".
- Georges RAVIS-GIORDANI : "Communautés rurales et sociétés complexes : une amorce de réflexion".
- Félix CICCOLINI : "Zicavo et Sollacaro à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle".
- Félicienne RICCIARDI-BARTOLI : "Réflexions sur une expérience de film ethnographique".

#### **Strade - Conditions de vente au numéro (port inclus) :**

Numéro 1 : 80 F

Numéros 2 : 120 F

Numéros 3 et 4 : 90 F chacun



### ***Bon de commande***

à adresser à l' ADECEM, Centre d'Etudes Corses, Université de Provence,  
29 avenue Robert Schuman, 13621 - AIX-EN-PROVENCE (tél. et fax : 42 20 20 91)

Mme, Mlle, M.....

Adresse .....

.....

souhaite recevoir le(s) numéro(s) ..... du Bulletin de l'ADECEM

le(s) numéro(s)..... de Strade

Joindre un chèque bancaire ou postal d'un montant de .....

à l'ordre de l'ADECEM





