

t'embête. Quand tu sèmes, je dévaste tout." "E ma parchi? Chi v'aghju fattu? In fini!" » L'effet comique résultant de cet artifice ne cache pas la répartition du pouvoir et des langues d'usage dans cette répartition. Cependant, la performance d'un corse courant fait appel comme pour toute langue vivante, aux formules idiomatiques ancestrales mais aussi aux emprunts, aux calques linguistiques, aux

procédés d'énonciation divers tendant vers une certaine économie (onomatopées, silences, gestes, etc.). Cette réalité ne doit pas être négligée car c'est elle qui autorise la perpétuation d'une tradition orale vivante, seule garante de la pensée symbolique qui a fondé la culture corse.

Don Mathieu SANTINI

FOLA (A)

— Typologie du récit mythique corse —

Mythe, légende, conte, anecdote extravagante ou épopée, le récit mythique n'a de cesse de susciter questionnements et interrogations. Anonyme et parlé dans la tradition orale, il devient œuvre littéraire dans la civilisation de l'écrit. Ce passage du *mûthos* au *logos* ainsi que l'universalité de ce type de récit sont la cause de la difficile appréhension du récit mythique par les sciences humaines. Ainsi, depuis le milieu du 19^e siècle, date à laquelle les universitaires européens redécouvrent les récits mythiques, de fortes divergences secouent la communauté scientifique internationale. À partir des années 1850, l'étude des peuples colonisés par les États européens devient une science à part entière. L'ethnologie se penchant sur les faits sociaux des tribus africaines, asiatiques et bientôt polynésiennes, redécouvre les cosmogonies et les récits cosmologiques des peuples qualifiés de « primitifs ».

Les premières interprétations du récit mythique présentent celui-ci, dans une perspective évolutionniste et/ou diffusionniste, comme l'expression d'une humanité naissante, dénuée de raison et d'entendement [Müller F.M., Frazer J.G.]. B. Malinowski dénierait cette approche en montrant que le mythe est un outil de régulation sociale performant au sein de sociétés vivantes dont la pensée est loin d'être incohérente. Mais la théorie fonctionnaliste soutenant sa démonstration porte en elle ses propres limites. Le structuralisme explorera le mythe sur un axe temporel diachronique [Dumézil G.] ou à partir de schèmes empruntés à la linguistique [Lévi-Strauss C.], au risque d'oublier « la fonction signifiante du mythe en tant que récit des origines » [Ricœur P.]. C'est le Roumain Mircea Eliade qui placera cette préoccupation au centre de ses recherches en posant le sacré comme repère paradigmatique. Plus littéraires, les travaux sur l'organisation narrative du récit mythique s'évertueront à rechercher les motifs [Aarne A., Thompson S.], les fonctions [Propp W.] et les actants

[Greimas A.J., Brémond C., Larivaille P., Jason H.]. Les recherches scientifiques consacrées au récit mythique achoppent de manière récurrente sur des obstacles inhérents à l'objet d'étude (le mythe) mais aussi et surtout à l'épistémè et à la valorisation même des travaux universitaires [Geertz C.]. Le scénario mythique est inscrit dans toute civilisation [Barthes R.], ce qui explique son caractère populaire et universel. Le récit mythique est initialement transmis oralement dans une société dont le système de communication est l'oralité. Cela implique une construction du réel et des cadres mentaux particuliers où le sacré est omniprésent, un modèle d'organisation sociale fondé sur le groupe restreint et des moyens de transmission globaux, car multisensoriels. Extrait de son système de communication initial, le mythe est amputé et résiste aux classifications littéraires, à moins qu'il ne soit paramétré idéologiquement à partir d'un système de communication porté par l'écriture, la scribalité [Lohisse J.], et affecté à des tâches ludiques pour n'être plus qu'une histoire, dangereuse si elle ne sert pas les intérêts de la cité [Platon]. Quelles que puissent être alors les connotations du mythe, celui-ci participe alors d'une mythologie [Détienne M.]. Les motifs et les actants permettent subséquentement de construire des schémas narratifs et de distinguer un conte d'un mythe ou d'une légende, mais les sutures sont apparentes et les choix opérés restent subjectifs. Le mythe est témoin d'une religion panthéiste combattue en son temps par les artisans du *logos*. Ce combat contre « les idoles de pierre et de bois » entraînera la connotation négative des termes désignant le mythe. Doit-on rappeler que l'Église catholique romaine a possédé le monopole de l'écrit durant tout le Haut Moyen Âge ? Le *mûthos* grec qui avait le sens de *parole sacrée*, deviendra en latin *mythus* dans une acception désacralisée ne recouvrant plus que le sens de « récit ». Un équivalent sémantique

tique sera *fābula* qui donnera dans l'aire italique *favola* et ses dérivatifs *fiaba* pour « sornette » et *folia* usité en Corse et dont l'étymologie renvoie à « plaisanterie ». Cependant, tout comme Platon, l'Église catholique utilisera certains mythes qu'elle intégrera dans son credo. Il s'agit de récits hagiographiques, des histoires de saints, légendes dont l'étymon *legenda* signifie « ce qui doit être lu », donc préalablement écrit. La transcription du mythe engendre à elle seule une somme de confusions. Retranscrire un récit implique sa fixation sous une forme définitive. Celle-ci induit la notion d'auteur, lequel devra faire montre d'un talent d'écrivain puisqu'il écrit pour un public. De détail négligé en détail inventé, le récit s'écarte de sa source mais tient lieu de référence pour un lectorat ciblé. La plupart des travaux de recherche sur le mythe ont été réalisés à partir de corpus écrits, dans des contextes souvent méconnus. Si on ajoute à cette confusion le fait que bon nombre de récits ont été recueillis en langue locale avant d'être traduits, on atteint un niveau de difficulté supplémentaire.

En Corse, le mythe cumule l'ensemble de ces données. Il survit encore dans les mémoires de témoins avertis que l'on s'empresse de nommer « conteurs », au nom de cette scribalité qui a opéré une division du travail jusque dans les compétences narratives. Mais l'organisation sociétale propre à l'oralité se réduit comme peau de chagrin face à l'avancée de l'urbanité techniciste et de ses corollaires sociétaux. Ainsi, la transmission de ces récits tend à se marginaliser. Les corpus publiés sont essentiellement des récits traduits en français et mis en littérature. Les ouvrages se découpent en « contes merveilleux », « contes facétieux », et autres « légendes ». Une mythologie bon enfant remplace alors l'exercice dynamique de la transmission-apprentissage fondé sur une cosmologie traditionnelle.

Approcher le mythe relève alors du paradoxe. Vécu et pratiqué dans une société traditionnelle, il véhicule le sacré et s'inscrit dans un rapport singulier au monde. Une fois objectivé, le mythe est réifié et perd sa fonction première. Le compromis réside peut-être dans la mise en regard des récits mythiques et de l'oralité, entendue comme système de communication. Dans cette perspective, l'anthropologue sait que ses outils spéculatoires vont opérer sur un domaine rétif à l'analyse [Goody J.], mais il peut, tel un physicien quantique, accepter d'évaluer un phénomène sans pouvoir en observer simultanément tous les paramètres.

C'est ainsi que nous proposerons une typologie du récit mythique fondée sur une cosmologie traditionnelle. Celle-ci conçoit une porosité entre deux univers. Que ceux-ci soient distincts ou jumelés importe peu. Il en est un sensible au commun des mortels et un autre, se révélant dans des espaces-temps particuliers auprès de témoins choisis. Nous appellerons cet *altru mondu* « univers des transmutations » car, bien que mystérieux pour lui, l'homme lui accorde une puissance incommensurable parce que sacrée. Les forces de cet univers assurent la

régulation du cycle vie-mort-renaissance selon des modalités que certains êtres dotés de la fonction d'intermédiaires peuvent entrevoir. Nous définirons entre ces deux univers trois types de relations : l'intrusion, la conjonction et la réflexion spéculaire. Ces relations cosmologiques nous aideront à définir une taxinomie des récits mythiques corses. L'intrusion est une relation unilatérale et non contrôlée par l'homme qui permet à une force de l'univers des transmutations de s'introduire dans l'univers humain. Il peut s'agir de l'apparition d'un ou de plusieurs esprits (*corpu à spiritu, anima in pena, squatra d'Arrozza, mubba, strega, mazzeru*), mais aussi de signes plus tenus comme la sensation d'une voix, d'un bruit, d'un souffle, sortis de nulle part. Les manifestations intrusionnelles sont multisensorielles et reposent sur l'interprétation. Une interprétation de signes soumise aux lois de la transmission orale et de la conception du réel qui la sous-tend. Car l'intrusion n'est pas sans danger pour le non-initié. Les comportements à observer durant de telles rencontres sont codifiés par l'éducation des sociétés traditionnelles. En Corse, les amulettes et les talismans, *inghjermatura, brevi*, les formules secrètes, *pricantuli*, et le recours à des *signadori*, à des *strolachi* et des liseurs de *pace* font partie des armes requises contre les forces de l'univers des transmutations. Ces manifestations vécues, sollicitant fortement le *pathos*, vont être racontées par les témoins directs (*m'hè accaduta qui è qui*), puis par des témoins indirects (*hè accaduta à u tali*) pour passer dans le filtre sélectif de la mémoire collective et s'insérer dans le patrimoine narratif d'une famille, d'un village, voire d'une pieve ou de la Corse entière. Le type de récit relevant de ces anecdotes extravagantes est appelé *finzione*. Si l'étymologie d'origine cléricale renvoie au fictif, la mentalité traditionnelle accorde à ce type de narration un crédit certain puisque relevant d'une cosmologie affirmée où des êtres assurent une médiation entre les mondes. Ces initiés, *mazzeri* et *stregghi* en particulier, sont de ce fait les plus à même de voir (*veda*) et de sentir (*sentu*). *Veda* recouvre un sens transcendantal mettant souvent en jeu ce que l'on nomme *u stellu*, en français « le troisième œil » dans le but de pré-voir ou de perce-voir (dans un cadre initiatique). On notera le double sens du verbe *sentu* : sentir et entendre. Les deux verbes *veda* et *sentu* expriment, et cela est fondamental, l'hyper-sensorialité. Leurs sens étant démultipliés, ils voient les mystères, entendent les sons et les paroles secrètes, sentent le devenir, goûtent à des mets très particuliers, et touchent à des dimensions inconnues du non-initié. Le vecteur de ces contacts est pour le *mazzeru* le rêve, mais l'expérience peut être vécue dans un état d'éveil. On raconte dans l'Extrême-Sud de l'Île que les *culpadori* partent chasser la nuit en bande. On se trouve alors en présence de batailles nocturnes en état cataleptique de type chamanique. Pourtant, ce ne sont généralement pas ces êtres intermédiaires qui racontent des *finzioni*. Diabolisés durant des siècles par l'Église catholique, ridiculisés ensuite par une pensée scientifique omnipotente, ils sont aujourd'hui les boucs

émissaires littéraires d'un marché économique « identitaire » peu amène à comprendre ce qu'ils sont mais toujours leste à utiliser leur figure emblématique dans une approche folklorique plus ou moins surannée. La conjonction est une relation bilatérale entre l'univers humain et celui des transmutations. Les manifestations de cette relation se situent, pour reprendre l'expression chère à Mircea Eliade, *in illo tempore*, âge d'or ou paradis perdu situé dans un passé global qui mixe espace et temps dans un énoncé présenté comme *véridictoire*. Ce sont les manifestations conjonctives qui déterminent cette véracité du passé, lorsque les divinités façonnent, modèlent, organisent ou détruisent l'ensemble ou une partie du cosmos. Ce type de relation induit une sacralisation de l'univers humain de par son contact avec l'univers des transmutations. La relation conjonctive implique pour l'homme un rapport au monde où le sacré est l'élément dynamique et structurant du social. Ainsi, la pratique de divers rites et énoncés assure la transmission des savoirs et savoir-faire dans une refondation permanente de la société. L'espace et les objets naturels (montagnes, lacs, plaines, roches anthropomorphes, etc.) sont eux-mêmes inclus dans une « exégèse » sacrale (*Agiusta*). La narration d'un acte fondateur effectué lors d'une manifestation conjonctive est cette parole sacrée que les Grecs ont nommée *mûthos*. La langue corse comme toute langue relevant de l'oralité ne possède pas d'équivalent terminologique. Il est possible, comme le pense Geneviève Calame-Griaule pour l'Afrique, que la mention de ce type de récit pût être tabou hors d'un usage rituel. Le récit intégré alors à un ensemble communicationnel plus large ne posséderait pas d'existence propre. Cela est peut-être concevable pour une société tribale primaire, mais il est évident que pour tout autre type de communauté, le récit des origines constitue un type narratif souvent désacralisé. Au contact de la scribalité, l'espace-temps se déroule, s'aplanit et se quantifie. Ainsi est née l'histoire qui instrumentalise le mythe au point de le rejeter ou de l'insérer dans une chronologie pernicieuse. La réflexion spéculaire est la relation cosmologique qui mixe les valeurs de l'univers humain à celles de l'univers des transmutations dans un univers-miroir produit par un imaginaire collectif.

Le type de récit issu de cette construction est le conte que l'on nomme en langue corse *a fola*. Par l'effet de miroir, les jeux de l'altérité y sont très présents. La narration déploie un univers merveilleux immense, aux frontières inconnues, doté des richesses les plus rares. Les héros sont décrits comme des êtres excessivement beaux et vertueux quand dans ses zones d'ombres, cet univers recèle des animaux et des monstres terribles ainsi que des personnages dont la puissance magique est redoutable. Cette forte altérité présente dans *a fola* est liée à la nature spéculaire de cette relation cosmologique. L'approche cosmologique de la tradition permet ainsi de procéder à une typologie du récit mythique plus fonctionnelle que celles établies à partir de schémas littéraires. Plus fonctionnelle, tant que l'énonciation d'un récit mythique participe d'une sacralité traditionnelle. Car désacralisés, ces récits quittent l'oralité et intègrent le champ littéraire, le système de communication scribal ou celui qui lui est contigu, la *massalité*. La *finzioni* épouse alors son étymologie, n'étant plus que mensonge, affabulation, fiction dont le scénario fournit tout juste la trame de la nouvelle fantastique. Mis en littérature, *a fola* recouvre la même acception mystificatrice (*cuntà foli ; purtà di fola in canzona*) et devient une écriture pour enfants. Le mythe enfin se travestit en légende ou se dissout dans le grand tout des croyances populaires. La désacralisation du mythe ainsi que la nature improvisatrice de la performance orale du récit ont autorisé des va-et-vient entre les trois types de récits mythiques, basculant d'une relation cosmologique à une autre. C'est la raison pour laquelle, il est désormais possible d'entendre, mais encore plus de lire ou de voir (dessins animés, films), le même récit décliné sous des formes diverses. Il n'en reste pas moins que celui qui part à la recherche du mythique se doit de remonter aux sources du sacré.

Don Mathieu SANTINI

Bibliographie

- Frazer J.-G., 1981, *Le rameau d'or*, Paris, Laffont, rééd.
 Propp W., 1983, *Les racines historiques du conte merveilleux*, Paris, Gallimard.