



**HAL**  
open science

## De la rue aux bancs de l'Assemblée : vers une déritualisation du politique en Corse?

Jeanne Ferrari-Giovanangeli

### ► To cite this version:

Jeanne Ferrari-Giovanangeli. De la rue aux bancs de l'Assemblée : vers une déritualisation du politique en Corse?. Maison d'édition de l'Université Alexandru Ioan Cuza. Mondialisation de la communication : la diversité des cultures en questions, In press. hal-04113461

**HAL Id: hal-04113461**

**<https://hal.science/hal-04113461v1>**

Submitted on 12 Dec 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## **DE LA RUE AUX BANCS DE L'ASSEMBLÉE : VERS UNE DÉRITUALISATION DU POLITIQUE EN CORSE ?**

Jeanne FERRARI-GIOVANANGELI  
Université Côte d'Azur –SIC.Lab UPR 3820  
jeanne.ferrari-giovanangeli@univ-cotedazur.fr

Jeanne Ferrari-Giovanangeli, docteure en Sciences de l'Information et de la Communication et en Science politique, est actuellement attachée temporaire d'enseignement et de recherche à l'Université Côte d'Azur et au laboratoire SIC.Lab.

### **RÉSUMÉ**

La globalisation est ici pensée en termes d'effets de contexte et d'effets de situation grâce à la mise au jour d'une économie communicative de la communauté culturelle étudiée qui témoigne d'une exploration de nouvelles formes de visibilité et d'engagement, d'une évolution des logiques médiatiques et de la ritualisation des codes comportementaux. En partant d'un corpus d'archives audiovisuelles publiques, les années 1970 révèlent une utilisation et une interprétation de la caméra pour sa valeur communicative, ordonnant un processus de transaction et la naissance de nouveaux rites. A partir de 2015, la prégnance des rites institutionnels et de la communication technique ont provoqué une redéfinition des formes d'engagement avec un affaiblissement de l'hybridité des espaces de participation. Les données autoethnographiques collectées présentent une déritualisation progressive de la société. Un désenchantement du monde contre lequel la mobilisation collective s'élève afin de faire renaître un Corps politique, ce sous la forme d'un rite de contestation piaculaire.

engagement ; mobilisation ; médiatisation ; nouveaux rites ; communication

### **INTRODUCTION**

La contemporanéité et la globalisation ont conduit l'individu à expérimenter un système-monde avec une localité et une proximité qui se sont redéfinies dans une situation de crise mondiale de l'État-nation (Appadurai, 1996). L'Autre se situant à côté (Albertini, 2004), il n'est plus seulement un « être au monde » mais bien un « homme au temps » (Piette, 2016, p. 18). Il ne s'agit donc plus, comme le décrit Johannes Fabian (1983), d'opposer des sociétés à différents stades de développement, mais des sociétés différentes qui se font face au même moment. La communication humaine est fondamentalement constituée d'une « co-temporalité » (*ibid.*). La pleine acceptation de ce présupposé théorique advient pour l'anthropologue comme l'une des possibilités de résistance à l'homogénéisation et l'uniformisation autant que de valorisation du particulier et par-là, de la diversité culturelle.

En choisissant de travailler chez soi, l'on accepte d'être cet *Autre-ethnologue* au sein d'un terrain particulier, une île, la Corse (Albertini, 2004). A la fois espace frontalier et lieu de passage, elle est le témoin privilégié d'un processus d'évolution autant que la métaphore du lien social. Pour Yves Winkin, « la société possède les mêmes caractéristiques que le petit groupe ; en étudiant les interactions au sein de celui-ci, on appréhende la société tout

entière. » (1996, p. 123), tout en n'omettant pas de considérer la possibilité des individus d'être imprévisibles.

L'île apparaît comme un haut lieu de l'entre-soi, nimbant chacun d'une « déférence » (Goffman, 1974) pour cet autre avec qui l'on réaffirme cérémoniellement et quotidiennement les valeurs morales de la communauté. Dans l'espace social insulaire, le régime de proximité régit l'ordre interactionnel. La physiologie sociale reposant sur l'insularité, l'interconnaissance figure comme l'un de ses corollaires dont il convient de souligner le caractère permanent. Elle « se fonde sur une importante promiscuité, la déférence due aux « *petits dieux* » révèle toute la dimension du caractère sacré attribué à l'individu. Dans le contexte de prévalence d'une identité de filiation, cette déférence et ce caractère sacré attribués à l'individu ont permis d'instaurer un ordre social privilégiant les intérêts personnels des individus. » (Castellani, 2005)

Chaque individu qui entre dans le champ de vision d'un public se transforme en un personnage public conforme à la scène sur laquelle il se trouve, ce en alimentant ces changements par des signes sociaux des plus adaptés. En voyant l'autre, il comprend qu'il peut être vu. En ayant conscience « qu'il est un objet d'expérience », il adapte sa « conduite » selon « l'identité perçue » et « la réaction initiale » de son public (Goffman, 1963, p. 16). L'interconnaissance produit une exacerbation du processus. Elle pourvoit à ses habitants une visibilité caractérisable d'olympienne. Aux détours théoriques de cette analogie mythique, rappelons « Les Olympiens » de Violette Morin (1963) et la réactivation de ce legs par Daniel Dayan (2012). Toute scène quotidienne est une scène d'apparition imputant un code comportemental à la forte dimension dramaturgique et à la ritualisation résolument marquée. Ainsi, le regard de l'autre est une forme d'assujettissement à part entière en même temps que le manquement aux « codes comportementaux revient à se mettre en marge d'une communication sociale qui tolère mal les écarts » (Albertini, 2004).

Cette contribution propose d'étudier la déritualisation du politique par une observation préalable des relations de communication des partis nationalistes corses entretenues avec le monde télévisuel. Notre socle théorique s'imprègne des paradigmes de l'anthropologie de la communication (Winkin, 1996 ; 2016) et de la vision rituelle des médias (Carey, 1989) tout en y incorporant un champ conceptuel à l'intersection de plusieurs courants. Notre cadre méthodologique repose préalablement sur une approche étique des mobilisations collectives en Corse contemporaine grâce à l'exploitation d'un corpus d'archives audiovisuelles publiques. Nous avons antérieurement développé la matrice méthodologique de notre recherche dans le cadre du programme *Médias et mobilisations en Corse de 1945 à nos jours*, présentée initialement dans notre thèse de doctorat puis au sein de publications scientifiques (Ferrari-Giovanangeli, 2021 ; 2022a, 2022b). L'approche émique s'empare quant à elle de données autoethnographiques collectées lors de terrains de recherche menés du 19 mars au 10 mai 2020 et du 2 mars au 4 avril 2022 (Ferrari-Giovanangeli, 2022c ; 2023). En nous appuyant sur deux périodes constitutives d'une redéfinition des formes d'engagement au sein de la société – celle des années 1970 et celle à partir de 2015 – la globalisation est ici pensée en termes d'effets de contexte et d'effets de situation par la mise au jour d'une « économie communicative » de la communauté culturelle étudiée (Hymes, 1973 ; Albertini, 2004).

## AUX PRÉMICES D'UNE VIE LIQUIDE

La télévision se positionne en un miroir. À la fois utopie et hétérotopie, il « fonctionne comme moment où je me regarde dans la glace, à la fois absolument réelle, en liaison avec tout l'espace qui l'entoure, et absolument irréaliste, puisqu'elle est obligée, pour être perçue, de passer par ce point virtuel qui est là-bas. » (Foucault, 1984, p. 1575). Son déploiement en Corse à l'aube des années 1970 s'amorce autant comme l'un des signes que l'un des facteurs d'une redéfinition des représentations du soi au monde, instaurée par l'entrée dans cette ère du modernisme et de la mondialisation. Les boues rouges, déchets toxiques rejetés par la société italienne Montedison au large du Cap Corse à partir de 1972, deviennent l'allégorie même de ce passage d'une forme de « vie solide » à une forme de « vie liquide » de la modernité (Bauman, 2006) auquel les Corses sont confrontés. La forme de ces déversements dépasse d'ailleurs l'analogie, puisque préalablement effectuée « sous une forme solide et liquide », puis « liquide » (Bernard, 2016, p. 47). Leur demande d'arrêt prend corps à travers une mobilisation collective dont la dimension performative s'expose à travers un bouleversement des pratiques et des comportements militants. La télévision devient l'un des nouveaux outils participant au dispositif des problèmes publics (Foucault, 1977 ; Cefai, 1996 ; Neveu, 1999) en même temps qu'elle ordonne une évolution des logiques médiatiques, définies par Andrew Chadwick comme « les technologies, les genres, les normes, les comportements et les formes d'organisation » (2013, p. 4). L'intérêt porté au répertoire de comportements propres aux mobilisations collectives insulaires ne peut faire l'économie d'une réflexion sur cette apparition devenue quasi-systématique de la caméra au sein des performances. Les militants utilisent et interprètent l'objet pour sa « valeur communicative » (Hymes, 1967). La relation de communication entretenue avec la caméra et plus largement les journalistes leur semble de prime abord symétrique. Ils leur attribuent ainsi le rôle de médiation quant à la publicisation de la « situation problématique » (Dewey, 1927). Mais en octroyant l'accès à un regard rétrospectif sur la définition de la situation donnée par les journalistes, la télévision produit une distance au rôle (Goffman, 1961) et un feedback négatif du *téléspect-acteur* dont la performance réalisée dans l'ici et maintenant, est subordonnée à une « inscription médiatique » et une « trace d'usage » (Jeanneret, 2014).

La dimension culturelle (Carey, 1989) est ici soulevée, et plus précisément la disjonction culturelle qui s'y établit. Car la télévision française, avec ses journalistes, le public et la société dans laquelle elle évolue, forment une « communauté de pensée » (Froissart et Winkin, 2007) au sein de laquelle les militants ne se sentent plus appartenir à mesure où ils assistent à ce qu'ils perçoivent comme étant de l'ordre de « fabrications » (Goffman, 1974). Ces fabrications sont des opérations de cadrage où les différences de point de vue sont à la base du processus de création de la réalité et de l'interprétation qui en est donnée par les individus, allant « jusqu'à fausser leurs convictions sur le cours des choses » (*ibid.*, p. 93). Par la répétition de ce feedback négatif, la télévision engendre un « rituel de dissensus » (Carey, 1998). L'invisibilité imputée initialement aux performances se propage au groupe lui-même qui vit une « non-existence au sens social du terme » (Honneth, 2005, p. 41). Une situation inédite est perçue pour l'individu comme imprévisible. Ses émotions et sentiments guident sa capacité d'adaptation à mesure où ceux-ci le renvoient à des représentations de situations antérieures et donc à des représentations de modèles sociaux opérants. En les convoquant, ils lui permettent ainsi d'adopter le modèle de comportements adéquat et de le réajuster dans une démarche d'anticipation et de contrôle de la perception par l'autre de soi. Face à cette nouvelle forme d'existence publique et d'invisibilité sociale où pour que la situation problématique puisse être légitimée doit être médiatisée, les militants réinterprètent la portée communicative de la caméra et admettent toute l'asymétrie de la relation de communication.

Une transaction s'opère par l'expérimentation de pratiques et de comportements instituant de ce fait de « nouveaux rites » (Lardellier, 2019). L'interconnaissance advient ainsi comme un « invariant communicationnel » que la caméra au sein des mobilisations collectives « performe » (Albertini, 2004) en dévoilant une « hyper-ritualisation » (Goffman, 1969).

## DE L'EFFET BIG BROTHER À L'HYPER-RITUALISATION

La focale préalablement privilégiée ici est la manifestation de rue, « rassemblement social » (Goffman, 1963) formant ainsi une micro-société. À l'instar du *Big Brother* orwellien, la caméra exerce une force sur les comportements des manifestants : « une personne qui suspecte qu'elle est espionnée par des moyens directs ou indirects modifiera considérablement sa conduite, même si elle ignore l'identité de ses éventuels observateurs. » (Goffman, 1963, p. 16n). Ainsi, « la standardisation, l'exagération et la simplification » d'ores et déjà convoquées par l'interconnaissance sont, par la présence de la caméra, « portées à un degré supérieur » (Goffman, 1969, p.184). Les manifestants, lorsqu'ils savent être filmés, sont communément régis par un effet « comme si » la caméra n'existait pas. Ils donnent l'impression d'être *désengagés* de la « quasi-interaction » (Thompson, 1995), c'est-à-dire qu'ils ne livrent pas de « preuves visibles du fait qu'ils ne sont pas totalement captivés par le foyer principal d'attention » (Goffman, 1963, p. 53). Cette impression repose sur la posture des acteurs ne s'orientant pas vers la caméra et sur l'évitement du regard. L'individu ne veut pas être « vu en train de voir » et voir « qu'il a été vu voyant », ce qui leur positionnerait en « situation de vulnérabilité » (Goffman, 1963, p. 17). Cette situation de vulnérabilité est exacerbée par les expériences de feedback négatif passées ainsi que par l'inégalité des sens mobilisés par l'acteur et ceux de son observateur. Walter Benjamin dans *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* (1939) soulignait déjà les effets de la caméra sur l'acteur de cinéma. Le regard-caméra du manifestant lui exige d'être avec ses « sens nus » face à un public anonyme protégé par l'intermédiaire d'objets (la caméra puis l'écran). Dès lors, l'évitement oculaire de la caméra intervient comme bouclier à la passivité originellement induite par l'activité d'être filmé. L'effet *Big Brother* régite toutefois le comportement de l'acteur : l'hyper-ritualisation dévoile une inversion de sa « distribution de l'engagement ». L'engagement principal « concentre la plus grande partie de l'attention et de l'intérêt d'un individu et constitue à l'évidence le courant déterminant de ses actions » et l'engagement latéral est l'« activité qu'un individu peut accomplir sur un mode distrait, sans menacer ou déranger la réalisation simultanée de son engagement principal ». Chacun de ces deux engagements se voit attribuer un caractère dominant, c'est-à-dire imposer « des exigences propres à l'occasion sociale » et subordonné, à savoir un engagement soutenu « de façon muette, modulée et intermittente » (Goffman, 1963, pp. 40-41). Ainsi, l'activité de manifester constitue un « engagement principal » et « subordonné » ; l'activité d'être filmé, un « engagement latéral » et « dominant ». Alors que sans cette caméra, l'activité de manifester constitue un « engagement principal » et « dominant » (Goffman, 1963).

La conférence de presse, comme autre dispositif rituel, s'incorpore autour de la configuration particulière d'une mise en scène cadrée médiatiquement afin de ne laisser aucune place a posteriori à une redéfinition de la situation. De même que le texte qui l'accompagne, transmis pendant et après, fixe définitivement la situation. La télévision laissant une trace, son appropriation permet au collectif de contrôler l'identité perçue et la réaction de son auditoire. La performance jouée face caméra dans l'ici et maintenant conditionne l'agenda médiatique. Elle permet d'inverser l'initiale asymétrie de la relation de communication. Le regard-caméra continu et appuyé des militants se revêt de deux enjeux.

D'une part, sa pleine revendication – que cela soit par le groupe entier ou par l'individu seul mais porté et soutenu par le groupe - se charge d'une efficacité symbolique permettant de transformer la vulnérabilité en force. D'autre part, le regard-caméra devient intégratif dans une relation de communication explicitement présentée. Dans cette démonstration dramaturgique, l'incorporation à la performance de témoins-oculaires – journaliste et *télespect-acteur* - les place au centre de la narration du rite médiatique et les contraint à ne pouvoir nier d'avoir « reçu des messages incarnés » (Goffman, 1963, pp. 16-17). Si ces nouveaux rites commencent à apparaître avec la mobilisation contre les boues rouges, ils se confirment de façon manifeste dans le paysage politique insulaire avec l'occupation de la cave viticole d'Aleria en 1975 et la création du *Fronte di liberazione di a Corsica* (FLNC) en 1976. Face à « l'incertitude sociale » et « l'angoisse d'incomplétude » (Appadurai, 2006), la période se revêt d'une certaine liminalité à mesure où l'étape de reconnaissance de la revendication identitaire glisse progressivement d'une défense de la périphérie à un véritable clivage centre-périphérie (Rennwald, 1992). La victoire inédite des nationalistes aux élections territoriales de 2015 s'est engagée comme la dernière étape de cette reconnaissance avec une décentralisation politique essentielle au processus (Badie, 1978 ; Rokkan et Urwin, 1982 ; Seiler, 1982 ; Mény, 1988). Les cinq décennies passées ont donné naissance à plusieurs générations de militants. Cette scène contestataire, réunissant parfois toute la population, s'est affirmée à travers le temps comme un processus de restructuration de l'ordre social.

## UN ÊTRE SOCIAL AUX ÉMOTIONS CONTAGIEUSES

Mais depuis 2015, la rue a progressivement été abandonnée au profit d'une prédominance des rites institutionnels ainsi que des technologies de l'information et de la communication. L'« autoreprésentation » par communication directe (Cepernich, Bracciale, 2019, p. 96) est devenue inhérente à la communication politique. Et l'amenuisement de l'hybridité des espaces – réels et médiatiques - de participation ; croisé au bouleversement imposé par les dispositifs de distanciation physique mis en œuvre pour circonscrire les cas de Covid-19, ont produit un affaiblissement de la société dont les cérémonies forment sa clef de voute. En effet, la pandémie, en tant que « fait social total » (Durkheim, 1895 ; Mauss 1925), a bouleversé toutes les strates de la société. Une expérience vécue collectivement par une approche non pas empirique mais expérimentale (Dewey, 1938). Elle a révélé les limites de corps politiques individualisés et ordonné une prédisposition à l'éclosion d'un « débordement » (Lordon, 2021), activée lors de l'entrée dans un « temps de résistances, de mobilisations et d'expérimentations » (Fassin, 2022, p.9). Nous le disions précédemment, la manifestation se donne à lire comme une micro-société. Et c'est en ce sens qu'elle constitue un laboratoire de recherche privilégié en matière de règles, de normes qui s'exercent et d'évolutions comportementales qui s'accomplissent. La pandémie a su démontrer que face au « désenchantement du monde » (Weber, 1919) et à la déritualisation de la société, les individus parvenaient à adapter leurs formes d'interaction aux contraintes sociales et spatiales afin de répondre au besoin de faire lien entre membres de leur communauté.

La mobilisation du mois de mars et d'avril 2022 dans le cadre de la mort d'Yvan Colonna a quant à elle poursuivi le processus de transaction visant à rétablir l'équilibre rompu. Sa mort s'est donnée à vivre par la société insulaire comme un « choc moral » (Jasper, 1997). L'évènement a transfiguré la société insulaire dans un partage collectif d'une vie affective. Interruption de la vie quotidienne, interstice dans le temps et l'espace, la mobilisation a été la « prise en charge sociale et collective » (Clavandier 2013) de l'évènement, par laquelle le « rite piaculaire » - rite social et funéraire – a réaffirmé la

solidarité des individus en tant que membres d'un groupe auquel ils se sont identifiés et qui ont imposé un « devoir » de deuil (Durkheim 1912, p. 568). Les cérémonies ont renouvelé la force collective et renforcé les liens. Le déclenchement émotionnel a transcendé la société. Il est majoritairement survenu par un sens du devoir collectif. Les émotions ont réifié la solidarité sociale et contribué à l'émergence de la conscience collective des interactions, elles-mêmes guidées par un *ethos*. Le renforcement de la moralité par le biais de rassemblements sociaux auxquels ils ont participé fournit un lien entre les sentiments réprimés et la libération de leurs émotions. La population a agi « tellement en dehors des conditions ordinaires de la vie » et en a eu « si bien conscience », qu'elle a ressenti la nécessité de se « mettre en dehors et au-dessus de la morale ordinaire. » (Durkheim 1912, p. 309) La déritualisation antérieurement à l'œuvre a provoqué une prédominance à l'individualisme et au statut, là où les rites d'institution censés pleinement révéler un Corps politique ont finalement donné à voir une société du spectacle composée de Corps mortels. L'efficacité symbolique de la mobilisation induite par l'hyper-ritualisation a quant à elle ordonné une inversion. Les rites funéraires, supposés mettre en évidence un corps mortel, sont parvenus à élever un Corps hautement politique derrière lequel la société s'est spontanément réaffirmée. Les « hiérarchies de visibilité » (Dayan, 2012, p. 29) ont été bousculées, perceptibles par la fonction dramatique des participations. Les masques et les tenues généralement sombres sont apparus comme des manifestations de cet effacement de l'identité de l'individu. Et force est de constater, cette « symbolisation du soi universel » (Chevalier et Gheerbrandt, 1982) se revêt d'enjeux sociaux à mesure où « l'interconnaissance est le principe même de l'appartenance » (Castellani, 2005). Comme l'indique Émile Durkheim, « l'emblème n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même : il sert à faire ce sentiment ; il en est lui-même un élément constitutif. [...] C'est en poussant un même cri, en prononçant une même parole, en exécutant un même geste concernant un même objet qu'ils se mettent et se sentent d'accord. » (1912, pp. 329-330)

## CONCLUSION

Les deux périodes privilégiées ici révèlent une mutation des modes d'existence de la communauté culturelle lorsque celle-ci est au contact de la mondialisation. Si cette dernière intervient préalablement comme contexte en favorisant un sentiment d'incertitude, le passage à l'engagement la transforme successivement en un processus dont les effets de situation exercent une force dans le processus communicationnel. Face à l'affaiblissement des relations humaines et l'ébranlement de l'ordre social, le local résiste au global par l'affirmation de l'appartenance des membres au groupe et de la ritualisation de ses codes comportementaux.

Conjointement, la pandémie, la prise du pouvoir des talibans en Afghanistan ou la guerre en Ukraine avaient de nouveau témoigné d'une redéfinition du rapport de l'individu à l'Autre qui, par son environnement médiatique immédiat, devait accepter leur co-temporalité. Ainsi, le traitement de l'Autre périphérique ne pouvait s'extraire d'une telle logique pour devenir le sujet d'un « discours allochronique » (Fabian, 1983, p. 233) au sein d'une mobilisation qui concentrait sur elle « toute l'économie de l'attention » (Fassin, 2022) préalablement dans l'île, avant de s'étendre au-delà des frontières maritimes.

La mort d'Yvan Colonna a fait l'évènement politique par une synchronisation de l'annonce, de sa préfiguration mobilisatrice et de sa captation médiatique. Si l'analyse paraît sensible en raison de la contemporanéité du sujet, il convient de ne pas négliger le processus mémoriel en construction. Le storytelling à l'œuvre en ce XXIème siècle - auquel ont

participé autant les militants que les journalistes – a permis d'ériger Yvan Colonna en l'étendard d'une lutte. Ainsi, sa perte entrecroisée à un phénomène de déritualisation – prépondérance à la technique, incapacité rituelle des politiques à la stratégie marketing – ont entraîné un besoin des individus de se réaffirmer en tant que communauté. L'expérience négative est transformée en expérience positive, passage donnant lieu à des moments d'euphorie grâce la spontanéité des performances. La mobilisation s'est donnée à vivre comme un rite de passage intergénérationnel maintenant ainsi la cohésion de la société et le renouvellement de l'effervescence collective.

## BIBLIOGRAPHIE

- Albertini Françoise, *Approche d'une économie communicative : l'exemple de la Corse*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches en Sciences de l'Information et de la Communication, Université de Corse, 2004.
- Appadurai Arjun, *Géographie de la colère : la violence à l'âge de la globalisation* (F. Bouillot, trad.), Payot, Paris, (2006), 2007.
- Badie Bertrand, *Le développement politique*, Economica, Paris, 1978.
- Bauman Richard, *Le Présent liquide : peurs sociales et obsession sécuritaire* (L. Bury, trad.), éditions du Seuil, Paris, (2006), 2007.
- Bernard Françoise, « Pratiques et territoires de l'écoresponsabilité : des questions de gouvernance, de culture, de société et de recherche. Le cas de la Méditerranée : matérialiser, symboliser, agir », *Communication et organisation* (50), 45-60, 2016.
- Carey James, *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, Routledge editions, New York, (1989), 2008.
- Carey James, « Political Ritual on Television. Episodes in the History of Shame, Degradation and Excommunication », dans *Media, Ritual and Identity* (J. Curran, T. Liebes, dirs.), 42-60, Routledge editions, New York, 1998.
- Castellani Jean-Pasquin, *Performance de la culture et identité insulaire : l'exemple de la Corse*, Thèse de doctorat en Sciences de l'Information et de la Communication, Université de Corse, 2005.
- Clavandier Gaëlle, *La mort collective*, CNRS éditions, Paris, 2013.
- Cefaï Daniel, « La construction des problèmes publics : définition de situations dans des arènes publiques », *Réseaux*, 75, 43-66, 1996.
- Cepernich Cristopher, Bracciale Roberta, « Digital Hyperleaders: Communication Strategies on Social Networks at the 2019 European Elections », *Italian political science*, 14(2), 93-113, 2019.
- Chadwick Andrew, *The Hybrid Media System : Politics and Power*, Oxford University Press, New York, 2013.



- Chevalier Jean, Gheerbrandt Alain, *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont, Paris, 1982.
- Dayan Daniel, « A la conquête de l'Olympe », *Communication*, 91(2), 29-41, 2012.
- Dewey John, *The Public and its Problems*, Henry Holt and Company, New York, 1927.
- Dewey John, *Logic: The Theory of Inquiry*, Henry Holt and Company, New York, 1938.
- Durkheim Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, (1895), 1993.
- Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Quadrige, PUF, Paris, (1912), 1990.
- Fassin Didier, « Un moment critique », dans *La société qui vient* (D. Fassin, dir.), 7-33, éditions du Seuil, Paris, 2022.
- Ferrari-Giovanangeli Jeanne, *Les mobilisations collectives en Corse et en Méditerranée : anciennes et nouvelles formes d'engagement*, Thèse de doctorat en Sciences de l'Information et de la Communication, en Science politique, Université de Corse, Università di Pisa, 2021.
- Ferrari-Giovanangeli Jeanne, « Traces et outil d'analyse : la mise en patrimoine d'archives audiovisuelles », *Epistémè, Revue internationale des sciences humaines et sociales appliquées*, 26, 221-240, 2022.
- Ferrari-Giovanangeli Jeanne, *Corps contestataires : les mobilisations collectives en Corse contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 2022.
- Ferrari-Giovanangeli Jeanne, « Covid-19 et manifestations au balcon : une autoethnographie en confinement », *Communication*, 39(1), 2022.
- Ferrari-Giovanangeli Jeanne, « L'engagement : un défi méthodologique ? », dans *Aux frontières du politique* (F. Albertini, dir.), L'Harmattan, Paris, 2023 (à paraître).
- Foucault Michel, « "Le jeu de Michel Foucault", entretien avec D. Colas, A. Grorichard, G. Le Gaufey et al. », dans *Dits et écrits II. 1976-1988* (M. Foucault), pp. 298-329, Quarto, Gallimard, Paris, (1977), 2001.
- Foucault Michel, « Des espaces autres », dans *Dits et écrits II. 1976-1988* (M. Foucault), pp. 1571-1581, Quarto, Gallimard, Paris, (1984), 2001.
- Goffman Erving, *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus* (L. Lainé, trad.), éditions de Minuit, Paris, (1961), 1968.
- Goffman Erving, *Comment se conduire dans les lieux publics : notes sur l'organisation sociale des rassemblements* (D. Cefaï, trad.), Economica, Paris, (1963), 2013.
- Goffman Erving, « La ritualisation de la féminité » (Y. Winkin, trad.), dans *Les moments et leurs hommes* (Y. Winkin, dir.), pp. 147-165, éditions du Seuil, éditions de Minuit, Paris, (1969), 1988.

- Goffman Erving, *Les cadres de l'expérience* (I. Joseph, M. Dartevelle, P. Joseph, trad.), éditions de Minuit, Paris, (1974), 1991.
- Honneth Axel, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *Réseaux*, 129-130(1-2), 39-57, 2005.
- Hymes Dell, « The Anthropology of Communication », dans *Human Communication Theory : Original Essays* (F. E. X. Dance, dir.), Holt, Rinehart and Winston, New York, 1967.
- Hymes Dell, *Vers la compétence de communication*, Hatier-Crédif, Paris, (1973), 1984.
- Institut national de l'audiovisuel, UMR 6240 LISA, Collectivité de Corse, *Médias et mobilisations en Corse de 1945 à nos jours*, [sites.ina.fr/mobilisations-en-corse/tempo](https://sites.ina.fr/mobilisations-en-corse/tempo).
- Jasper James, *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- Jeanneret Yves, « La fabrique de la trace, une entreprise herméneutique », dans *Quand les traces communiquent... Culture, patrimoine, médiatisation de la mémoire* (L. Idjéraoui-Ravez, N. Péliissier, dirs.), pp. 47-64, L'Harmattan, Paris, 2014.
- Lardellier Pascal, *Sur les traces du rite : institution rituelle de la société*, Iste, Londres, 2019.
- Lordon Frédéric, « La crise organique comme décompensation du corps capitaliste : Gramsci et Spinoza », *Astérion*, 2021.
- Mauss Marcel, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, PUF, Paris, (1925), 2012.
- Mény Yves, *Politique comparée. Les démocraties : Etats-Unis, France, Grande-Bretagne, Italie, RFA*, Montchrestien éditions, Paris, 1988.
- Morin Violette, « Les Olympiens », *Communications*, (2), 105-121, 1963.
- Neveu Erik, « L'approche constructiviste des "problèmes publics" : un aperçu des travaux anglo-saxons », *Études de communication*, 22, 41-57, 1999.
- Rasse Paul, Midol Nancy, « Introduction », dans *Unité-Diversité : les Identités culturelles dans le jeu de la Mondialisation*, pp. 11-18, L'Harmattan, Paris, 2001.
- Rennwald Jean-Claude, « Le clivage centre-périphérie dans la perspective de la construction européenne », *Annuaire suisse de science politique*, (32), 167-184, 1992.
- Rokkan Stein, Urwin Derek W., *Economy, Territory, Identity: Politics of West European Peripheries*, Sage editions, Londres, 1983.
- Seiler Daniel-Louis, *Les partis autonomistes*, PUF, Paris, 1982.
- Thompson John B., *The Media and Modernity: A social Theory of the Media*, Stanford University Press, Stanford, 1995.
- Weber Max, *Le savant et le politique* (C. Colliot-Thélène, trad.), La Découverte, Paris, (1919), 2019.

Winkin Yves, *Anthropologie de la communication : de la théorie au terrain*, Points éditions, Paris, (1996), 2001.

Winkin Yves, « Vers une anthropologie de la communication », dans *La Communication : des relations interpersonnelles aux réseaux sociaux* (J.-F. Dortier, dir.), pp. 97-104, Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2016.