

Table des matières

| | |
|--|----|
| Remerciements | 5 |
| Introduction | 9 |
| <i>Les choix des acteurs</i> | 12 |
| <i>Enquêtes de terrain/enquêtes historiques</i> | 18 |
| <i>Définition du terme figura</i> | 23 |
| <i>Délit/péché</i> | 27 |
| <i>Le « salut » octroyé aux condamnés à mort</i> | 30 |
| <i>Retour au contemporain</i> | 32 |
| <i>Présentation du texte</i> | 35 |

LE THÉÂTRE DE PÉNITENCE

| | |
|--|----|
| I. Ce qui reste à Palerme des exécutions... .. | 41 |
| <i>Les compagnies de réconfort</i> | 49 |
| <i>La compagnie du Santissimo Crocifisso</i> | 53 |
| <i>Le salut des âmes des condamnés</i> | 55 |
| <i>Le théâtre de pénitence</i> | 57 |
| <i>La vision du rituel de conversion</i> | 62 |

| | |
|---|-----|
| II. Trois jours au Tribunal Divin | 65 |
| <i>Première soirée : première mission</i> | 68 |
| <i>Première matinée : deuxième mission</i> | 72 |
| <i>Deuxième soirée : troisième mission</i> | 74 |
| <i>Deuxième matinée : quatrième mission</i> | 76 |
| <i>Troisième soirée : cinquième mission</i> | 81 |
| <i>Dernier jour : sixième mission</i> | 83 |
| <i>Dernier jour : septième mission</i> | 84 |
| III. L'échelle de la perfection | 87 |
| <i>Perdre tout espoir</i> | 89 |
| <i>Comparaison avec les Neri et la Misericordia</i> | 92 |
| <i>Héritage théologique et visuel</i> | 98 |
| IV. Récalcitrants et impénitents | 109 |
| <i>Quelques cas de récalcitrants</i> | 111 |
| <i>Impénitents et homosexuels</i> | 116 |
| <i>La Congrégation des agonisants</i> | 120 |
| V. Les signes de l'éternel salut | 125 |
| VI. L'ultime parole | 133 |
| <i>Les décharges de conscience</i> | 134 |
| <i>La pure vérité</i> | 140 |
| <i>La décharge de Giacomo Giocchetti</i> | 143 |
| <i>Omertà pieuse</i> | 145 |
| VII. Perdre la vie du corps | 149 |
| <i>Deux mille cent vingt-sept condamnés</i> | 151 |
| <i>La logique du purgatoire</i> | 155 |
| <i>Le piège de l'acquiescement</i> | 159 |

LA « SUPERPOSITION » DES FIGURES

| | |
|---|-----|
| VIII. La figure de Jésus-Christ | 165 |
| <i>Le cycle de la Passion</i> | 170 |
| <i>Les « mauvais morts » et les « bons morts »</i> | 173 |
| <i>Le réconfort des condamnés à mort</i> | 177 |
| IX. La figure exécutant-victime | 183 |
| <i>Le jugement de Dieu</i> | 187 |
| X. La figure du condamné à mort | 191 |
| <i>Le réconfort du condamné à mort</i> | 193 |
| <i>Deux processions à Palerme</i> | 196 |
| <i>Deux Spectacles de Foi à Palerme</i> | 199 |
| <i>Comparaison des foules lors des mises à mort</i> | 205 |
| <i>Le culte des « âmes des corps décollés »</i> | 206 |
| XI. Le changement de personnage | 211 |
| <i>Est-il opportun de préparer des malfaiteurs</i> <i>à leur mort ?</i> | 213 |
| <i>La « mise en scène de la grâce »</i> | 215 |
| <i>« Délits » et « peines »</i> | 216 |
| <i>« Conscience » et « spectacle »</i> | 220 |
| XII. La figure de la victime | 223 |
| <i>Les associations nord-américaines contemporaines de</i> <i>familles de victimes</i> | 226 |
| <i>Historique du mouvement des associations</i> <i>de victimes</i> | 227 |
| <i>Pour ou contre la peine de mort</i> | 235 |
| <i>Le « lieu du traumatisme »</i> | 239 |
| <i>Les expériences biographiques</i> | 247 |
| <i>L'initiative aux mains des victimes</i> | 249 |

| | |
|--|-----|
| XIII. La figure de l'innocent | 253 |
| <i>L'importance de l'analyse ADN</i> | 257 |
| <i>L'Innocence Project de la Cardozo School of Law</i> | 259 |
| <i>George Ryan, gouverneur de l'Illinois</i> | 265 |
| <i>L'exonerated</i> | 269 |
| <i>La figure de l'innocent dans les arts</i> | 274 |
| XIV. L'être « identifié » en scène | 281 |
| <i>L'anonymat du condamné à mort</i> | 290 |
| <i>La « fuite en avant »</i> | 294 |
| <i>Tension entre « anonymes » et « identifiés »</i> | 297 |
| Index | 303 |
| Bibliographie | 311 |

Remerciements

Innombrables sont les personnes à qui je dois tant et que je souhaite au moins remercier pour tout ce qu'elles m'ont apporté aujourd'hui que cette étude sur le rituel de conversion du condamné à mort, déployé par les membres de la compagnie des Bianchi, voit le jour. Lors de ma recherche en Sicile, j'ai eu la chance de rencontrer Elsa Guggino qui m'a ouvert les portes de sa maison et de son cœur. Grâce à elle, à Antonino, Ignazio et Emanuele Buttitta, j'ai toujours pu m'y sentir chez moi. Plusieurs autres personnes m'ont aidée lors de cette recherche et j'aimerais les remercier : Francesco Lo Piccolo, Teresa Augello, Francesco Vergara, Salvatore Pedone (*Biblioteca Comunale*), Eliana Calandra (*Archivio Storico Comunale*), Rosetta Guggione (*Società Siciliana per la Storia Patria*), Filippo Guttuso (*Biblioteca Comunale*), Adele Mormino (*Biblioteca Centrale della Regione Siciliana*), et A. Di Lorenzo (Comune di Palermo). Sans oublier le regretté Antonio Pasqualino, dont la présence continue à nous manquer.

Cette recherche palermitaine a aussi contribué à me canaliser dans ce qui est devenu ma recherche actuelle, l'étude de l'évolution de la figure de la victime selon l'arrière-plan religieux des pays concernés (catholiques ou bien protestants). En effet, si cette figure se superposait en Sicile à celle du condamné à mort, aux États-Unis elle ne représente que la seule victime du crime et les membres de sa famille. Ici, je voudrais remercier pour leur aide : Celeste Fitzgerald, Lorry W. Post, Ed Martone, Sandra Manning, Jean Ross, John Goodwin, Lois Teer Seeligsohn,

membres de l'association *New Jerseyans for Alternatives to the Death Penalty* (Trenton), Robert Renny Cushing, membre à l'époque de l'association *Murder Victims' Families for Reconciliation* (Cambridge, MA) et Nancy M. Hoffman (*Amnesty International*, New York). Aussi Elizabeth A. Borghesani, Jane Maki et Mari Adams, membres de l'organisation *Garden of Peace Memorial* (Boston).

Les articles ou chapitres écrits par mes soins sur ces recherches ont été lus ou discutés par des collègues ou des amis avant leur publication, des fois pendant des séminaires organisés par leurs soins et je souhaite les remercier de leur aide : Talal Asad, Étienne Balibar, Nicole Beaurain, Heike Behrend, Thierry Bonnot, John Borneman, Peter R. Brown, Caroline Walker Bynum, Alain Caillé, William J. Connell, Letizia Cravetto, Natalie Zemon Davis, Mamadou Diawara, Marie-Christine Doran, Beshara Doumani, Jean-Louis Flandrin, Brigittine French, Jonathan Friedman, Claude Gauvard, Clifford Geertz, Oleg Grabar, William A. Graham, Michael Herzfeld, Barbara Rose Johnston, William W. Kelly, David I. Kertzer, Brinkley Messick, Bernard Müller, Paolo Napoli, Sophie Noël, Alessandro Nova, Anthony Oldcorn, Stefania Pandolfo, Lino Pertile, Julian Pitt-Rivers, Claudio Povolo, Roy A. Rappaport, Lawrence Rosen, Glauco Sanga, Jean-Claude Schmitt, Joan Scott, Giulia Sissa, Susan Slyomovics, Thomas N. Tentler et Valerio Valeri. Je souhaite remercier tout particulièrement Giles Constable de son aide précieuse.

Pour finir, je voudrais remercier les personnes qui m'ont aidé à faire naître ce livre : Charles Baladier, Arthur Cohen et Christine Léon. Et, encore et toujours, Baber Johansen de son constant et tendre appui.

*À la mémoire de
Nicole Loraux,
Julian Pitt-Rivers
et Yan Thomas*

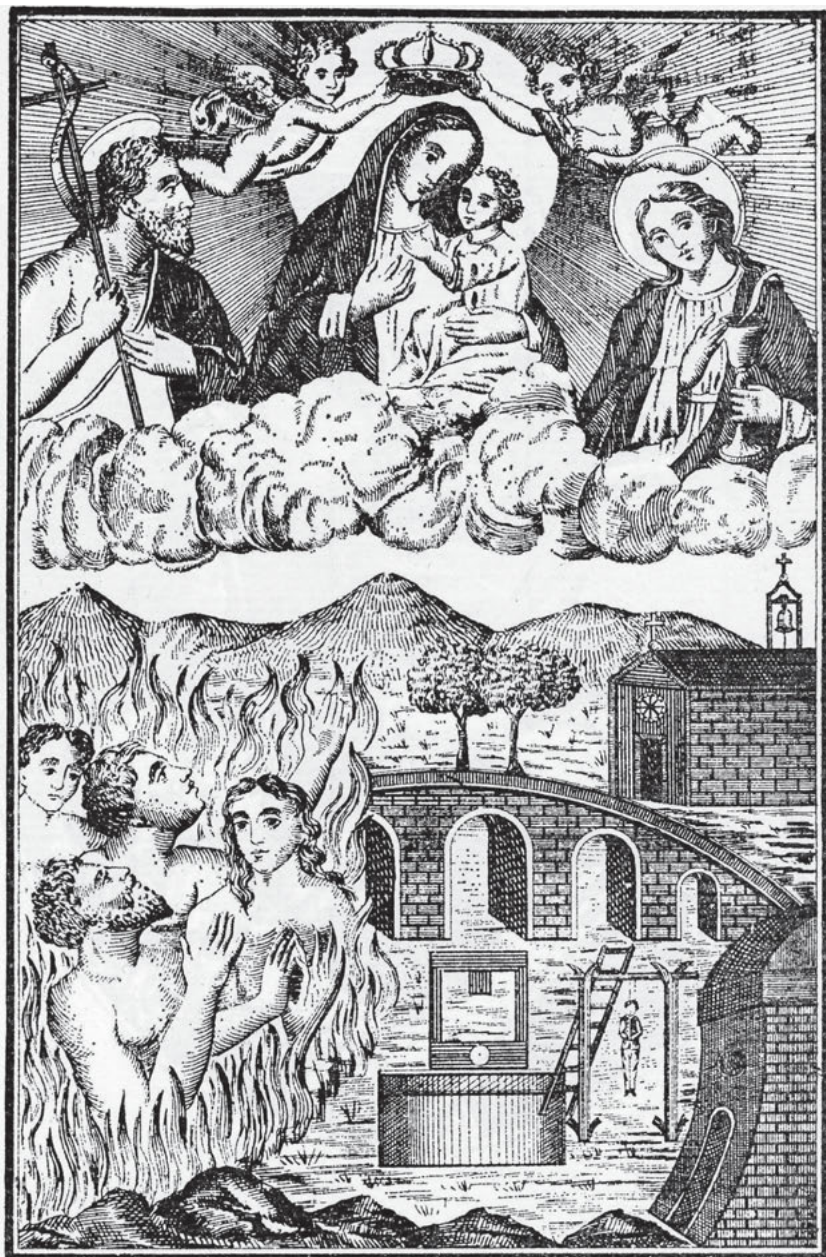


Image du culte des âmes des corps décollés
(Museo Etnografico Siciliano Guiseppe Pitre, Palerme)

Introduction

Au milieu des années 1980, la sortie du livre de Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, a permis d'ouvrir tout un pan de recherches sur le thème des prisons. Mais, et sans doute de façon inattendue, il a contribué à susciter un fort intérêt pour les supplices. En effet, les premières pages du livre, qui s'ouvre par une description d'époque du supplice de Damiens, sont inoubliables pour une majorité de lecteurs. Et pour bon nombre de chercheurs qui ont contribué par leurs travaux à donner une vue comparative du phénomène.

Notre recherche doit bien sûr beaucoup à cette œuvre et certainement bien plus qu'elle ne le dit. Quand, dans mes lectures autour de phénomènes siciliens qui paraissaient inexplicables, je suis tombée sur la canonisation populaire des âmes des condamnés à mort, le livre de Foucault m'a sans doute aidée à comprendre l'importance du phénomène. Mais ce phénomène avait aussi l'avantage de mettre en lumière des mécanismes ignorés par Foucault lui-même, c'est-à-dire ceux de *réconciliation*. S'il est vrai que, d'un côté, les dirigeants de la société sicilienne de l'époque (1541-1820) avaient le souci d'afficher leur pouvoir, de l'autre ils avaient

aussi celui d'établir des ponts entre eux et la population susceptibles de dissimuler autant que possible l'étendue de ce pouvoir. La ferveur religieuse de l'époque fait que ces ponts ont pris une forme apte à être traduite en termes religieux.

Ainsi la réconciliation à Palerme se déployait dans le sens liturgique du mot: « réunir une personne à l'Église, réconcilier un hérétique » (*Petit Robert*). La personne choisie pour être réunie à l'Église était le condamné à mort. Les personnes responsables de cette réunification, à travers un rituel d'une durée de trois jours et trois nuits que nous avons appelé *théâtre de pénitence*, étaient les membres d'une compagnie, en majorité aristocrates, appelés les Bianchi du fait que, lors de leurs apparitions publiques, ils étaient totalement habillés de blanc, froc et cagoule compris. Ces mêmes personnes siégeaient souvent dans les différentes cours locales pour juger les accusés et les condamner à mort.

Dans les pages qui suivent, il sera moins question de supplices que de réconciliation. Et même, pour ce qui est de la réconciliation, il sera moins question des conséquences de cette réconciliation sur la société sicilienne dans son ensemble que des moyens mis en œuvre par ses responsables pour l'atteindre. En effet, parmi les documents d'archive que nous avons pu consulter dans les bibliothèques palermitaines, nous avons eu la chance de trouver ceux qui décrivent minutieusement le rituel de conversion du condamné à mort déployé par les Bianchi. C'est donc sur ce rituel que notre recherche s'est concentrée et c'est à partir de ce rituel qu'elle s'est développée.

L'étude de ce rituel a montré comment, dans les locaux de la prison locale qui leur étaient réservés, les membres de la compagnie des Bianchi faisaient en sorte que le condamné à mort se débaste de ses

habits et de ses habitudes pour endosser ceux d'autres personnages et, avec ceux-ci, acquérir d'autres attitudes. Nous avons essayé de démontrer que, pendant ce laps de temps, les Bianchi préparaient les prisonniers de façon à ce que, le jour de leur exécution, ils rappellent au public le Christ, les martyrs ou les saints.

C'est donc sur cette inversion, de coupable à victime, que nous avons travaillé. Grâce aux études de Erich Auerbach sur la *figura* nous avons pu, il nous semble, expliquer comment, pendant le rituel en question, avait lieu ce phénomène de *superposition* des figures. Ce phénomène est devenu, au fur et à mesure que la recherche avançait, toujours plus important à nos yeux, et la figure de la victime toujours plus difficile à cerner. À partir de la fin des années 1990, nous avons remarqué que se formaient aux États-Unis nombre d'associations de victimes, mais il nous semblait évident qu'il ne s'agissait plus du tout des mêmes victimes que celles dont il était question dans nos matériaux siciliens. L'inversion de coupable à victime ne s'opérait plus. En même temps, la superposition se jouait au niveau de la famille de la victime, car la « victime » n'était plus seulement la personne morte à la suite d'un crime mais toute la famille qui parlait en son nom.

Pour toutes ces raisons, l'étude des associations de familles de victimes [de crime] nord-américaines favorables ou opposées à la peine de mort nous semblait l'aboutissement naturel de notre recherche sur les Bianchi. Mais au fur et à mesure de son déroulement, elle s'est développée vers des terrains imprévus, par exemple celui de la figure du « condamné à mort innocent » (*exonerated*) qui semble aujourd'hui pouvoir mettre un frein au développement univoque de la figure de la victime. En

même temps, ces figures (victime, *exonerated*) suscitent dans le public de plus en plus d'empathie. Ce phénomène se généralise aussi lors de la création de musées ou de mémoriaux aux victimes, bâtis justement avec l'idée de susciter l'empathie des spectateurs. Dans cette recherche toujours en cours, tout nouveau phénomène susceptible de nous remémorer des attitudes bien plus anciennes, nécessitant pour cela filtrage ou comparaison, est le bienvenu.

LES CHOIX DES ACTEURS

Dans cette étude, le comportement des acteurs, couplé au souci d'examiner les « choix¹ » possibles qui souvent se situent à la lisière d'une transgression susceptible de placer les auteurs de ces choix au ban de leur société, ou bien de conforter leur place dans la société, est une préoccupation centrale. Car les actions et les réactions des acteurs sont lourdes de significations du fait qu'elles leur donnent, en principe, la possibilité de basculer dans un camp plutôt qu'un autre². Elles procurent, chez ces mêmes acteurs

1. Rappelons que le mot « hérésie » dérive du grec *hairesis* et qu'il signifiait « choix », sans aucune nuance négative. Ce n'est qu'à partir des Pères de l'Église que le mot fut utilisé au sens plus étroit d'un choix répréhensible : voir le chapitre XI, « La figure du condamné à mort », pour de plus amples informations sur l'hérésie et les hérétiques dans le christianisme.

2. Tout en étant consciente de l'ambivalence et de la réversibilité de bon nombre d'actions, nous pensons surtout aux *actions irréversibles*, qui laissent peu d'espace à des renversements ultérieurs, et à des acteurs tels Antigone : cette dernière est déterminée à accomplir le choix qu'elle effectue (ensevelir son frère Polynice malgré l'interdit de Créon), tout en pensant ne pas avoir d'alternative : voir Sophocle, *Antigone*, traduction de Paul

qui les effectuent, des moments forts en tension, tactique, stratégie, qui les conduisent au respect des normes ou vers un choix transgressif ou novateur¹.

Face aux acteurs existent des normes sociales qu'ils doivent respecter. Bien sûr ces normes ne sont pas immuables, et les changements s'opèrent – comme l'histoire nous l'enseigne – à la suite de guerres, d'épidémies, de catastrophes, d'émigrations ou d'immigrations, de l'action d'un homme ou, le plus souvent, de plusieurs hommes. Mais toutes les sociétés ont des normes et tous leurs membres sont en principe supposés orienter leurs actes par rapport aux normes en vigueur². Néanmoins, ces normes ne parviennent pas toujours à annuler la capacité des acteurs à les transgresser.

Pour toutes ces raisons, la manière dont la société récupère le « transgresseur » nous a toujours semblé

Mazon. introduction, notes, postface de Nicole Loraux, Paris, Les Belles Lettres, 1997, et George Steiner, *Les Antigones (Antigones)*, 1984), traduction de Ph. Blanchard, Paris, Gallimard, 1986.

1. Roger Chartier explique parfaitement cet intérêt : « Proclamer [...] que les sciences sociales sont en crise ne suffit pas à l'établir. Le reflux du marxisme et du structuralisme ne signifie pas de lui-même la crise de la sociologie et de l'ethnologie puisque, dans le champ intellectuel français, c'est justement à distance des représentations objectivistes proposées par ces deux théories référentielles que se sont construites les recherches les plus fondamentales, rappelant contre les déterminations immédiates des structures les capacités inventives des agents, et contre la soumission mécanique à la règle les stratégies propres de la pratique », voir « Le monde comme représentation », *Annales ESC*, 1989, n°6, p. 1505-1520, ici p. 1507 [ou *id.*, *Au Bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 70-71].

2. Rappelons ce que le Chœur dit à Antigone : « Respecter les dieux sans doute est pitié. Mais qui se charge du pouvoir ne veut pas voir ce pouvoir transgressé », *Antigone, op. cit.*, v. 875.

lourde de significations. Ces significations peuvent être contradictoires, du fait que la « récupération » du transgresseur passe souvent, tout au moins dans nos matériaux, à travers sa mise à mort. Mais voyons tout d'abord ce que cela recoupe : la « mise à mort » est susceptible d'être commise au niveau individuel, familial, rituel ou étatique. Au niveau individuel ou familial, elle a été utilisée de tout temps et par toutes les couches sociales, à la suite de drames passionnels ou pour « se faire justice » lors d'une vengeance (*vendetta*) supposée rétablir l'honneur perdu ; au niveau rituel, elle a été utilisée selon les périodes et les sociétés concernées ; au niveau étatique, essentiellement en tant que châtiment, elle a néanmoins nourri la réflexion de théologiens, philosophes, légistes. Les réactions sociales à cette action de « mise à mort » sont presque toujours radicales : en effet, l'opprobre est jeté sur les criminels en général et sur certains en particulier, évacués de leur société de leur vivant mais aussi de l'histoire de cette même société, après leur exécution¹. Mais l'opprobre sera aussi jeté sur l'État qui perpétue ces « mises à mort », tout au moins à partir de la fin du XVIII^e siècle, dans le monde occidental².

Mais si nos études s'intéressent à la manière dont la société récupère le « transgresseur », c'est que l'opprobre – dont il est si naturel d'imaginer qu'il fasse suite à un meurtre – ne le suit pas forcément. Le début du relâchement de l'opprobre habituellement jeté sur le condamné à mort peut se situer, en Italie, au milieu

1. En revanche, au niveau de la « mise à mort » rituelle, l'opprobre ne semble pas jouer ni en ce qui concerne la personne qui exécute, ni la personne sacrifiée.

2. N'oublions pas non plus l'opprobre qui entoure les bourreaux.

du *xiv^e* siècle¹. Des compagnies de réconfortants, comme nous le verrons, assisteront les condamnés à mort non seulement pour « sauver leur âme », comme leur tâche officielle l'indiquait, mais aussi – sans le vouloir ? sans le savoir ? – pour qu'ils imitent la Passion de Jésus-Christ lors de la procession qui les amenait de la prison à l'échafaud, et lors de leur exécution.

Plusieurs questions peuvent se poser à ce niveau, dont les plus importantes nous semblent les suivantes : les condamnés à mort avaient-ils la possibilité de refuser cette métamorphose (ou, comme nous l'avons appelée tout au long de ce texte, cette « superposition ») avec la figure de Jésus-Christ ? L'acceptation du rituel, qui les préparait à cette mort christique, était-elle spontanée ? La même question peut bien sûr se poser pour tous les autres acteurs qui mettent en œuvre ce « théâtre de pénitence » ou y participent : les réconfortants, les juges, les prêtres, le bourreau, le public. Ces questions sont d'autant plus importantes qu'elles soulignent le fait que, à la suite de ce rituel, le condamné à mort sera perçu par tous comme une « victime » et non plus comme un « coupable », diluant d'un côté la dichotomie qui existait entre ces deux pôles et, de l'autre, effaçant la véritable victime de la vue de tous. Cet amalgame est d'autant plus important que, comme on le verra, le condamné – à la suite d'un crime contre l'État, la chose publique, la propriété, les particuliers, ou les mœurs, etc. – aura un statut totalement différent de l'hérétique, à qui on ne donnera jamais la possibilité d'être perçu comme une « victime » lors de son exécution.

1. En ce qui concerne l'opprobre du criminel et/ou du condamné à mort, ainsi que son relâchement, suite aux nouvelles prises de position de l'Église, voir les chapitres suivants.

Dans ce texte, nous nous sommes particulièrement focalisée sur la question de savoir *comment* cela avait pu se produire. Quelques mots sur le *pourquoi* nous semblent nécessaires avant de poursuivre. Selon nous, à partir d'un certain moment – le XIII^e siècle – l'Église a tout fait pour conquérir de nouvelles sphères dans le secteur privé et public. L'instauration de la doctrine du Purgatoire, comme le montre admirablement Jacques Le Goff, a été un moment clef dans l'histoire du christianisme¹. Cette doctrine a certainement permis à l'Église de faire la conquête spirituelle et matérielle des petites gens qui commençaient à peupler les villes, ceux qui avaient besoin d'assistance, de crédit et de soutien moral, en balayant d'un revers de main la dichotomie inhérente à la seule existence d'un Paradis *versus* un Enfer, et de susciter un réel espoir dans la vision qu'ils pouvaient avoir de leur futur terrestre et céleste. La naissance et le développement des Frères mineurs (franciscains), ainsi que des Frères prêcheurs (dominicains), leur prédication dans les centres villes², l'évolution de la doctrine du péché et des sacrements « qui s'organisent en septénaire³ à l'intérieur d'un nouveau système qui comprend aussi le septénaire des péchés capitaux⁴

1. Voir J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

2. « On change l'espace *public* en espace de la parole de salut », voir J. Le Goff, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1999, p. 166.

3. Le septénaire des sacrements est le suivant : baptême, confirmation, eucharistie, pénitence, chrême des malades, mariage, ordre.

4. Voir Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge (I Sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo)*, 2000), traduction de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Aubier, 2009, et aussi *Les Péchés de la langue (I Peccati della lingua: disciplina ed etica della parola nella cultura medievale)*, 1987), traduction de Philippe Baillet, préface de J. Le Goff, Paris, Cerf, 1991.

et celui des dons du Saint-Esprit¹ », l'instauration de la confession auriculaire dont la gravité des fautes et des crimes sera estimée non seulement selon l'échelle des faits mais aussi en fonction de la situation et des intentions des pécheurs², la participation des laïcs au monde religieux (les Umiliati, Bégards, Béguines, etc.), l'essor des confréries, ainsi que celui des Monts de piété, ont élargi sensiblement la clientèle de l'Église.

Il est intéressant pour le propos de ce texte de noter qu'un personnage clef de ce siècle, Saint François d'Assise, a proposé « à tous, loin des hiérarchies, des catégories, des compartimentages, [...] un seul modèle, le Christ, un seul programme, 'suivre nu le Christ nu'³ ». Comme le dit Jacques Le Goff en conclusion de son livre, les Franciscains

ont [...] donné un modèle concret historique de l'homme nouveau, pénitent déchiré et finalement crucifié, François lui-même, seul personnage à avoir, dans le christianisme, sur le modèle de Jésus et après lui, joué ce rôle dans la chrétienté d'Occident. Source non d'un culte de la personnalité dont nous savons, quel qu'en soit le modèle, la nature profondément pervertissante, mais incarnation individuelle de l'élan communautaire, pauvre plus pauvre que tous, humble plus humilié que tous, se déplaçant dans tout l'espace de la chrétienté, des villes surpeuplées aux solitudes naturelles, de l'Ombrie à l'Espagne et à la Terre sainte⁴.

1. J. Le Goff, *Saint François*, *op. cit.*, p. 24. Sans oublier les œuvres de miséricorde, « nouveau système de bienfaisance », selon J. Le Goff, *ibid.*, p. 185.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 30. Page 172, J. Le Goff dit « Le souvenir de la Passion du Christ n'avait plus quitté François depuis que le Christ lui avait parlé [...] : 'comme s'il l'avait toujours devant les yeux' ».

4. *Ibid.*, p. 211-212.

À partir de ce siècle, le Christ – ainsi que le Nouveau Testament – deviennent un rempart contre les vices, les péchés, les inégalités¹, les hérésies. Dans la tâche toujours recommencée pour une société de « faire sens » à travers son système symbolique, l'Italie chrétienne a bâti la cohérence de son système symbolique à partir du XIII^e siècle sur la figure du Christ. Dans les pages suivantes, nous allons nous pencher sur l'utilisation de cette figure dans la « lecture » que cette société souhaitait que ses sujets fassent au regard du « condamné à mort ».

ENQUÊTES DE TERRAIN/ENQUÊTES HISTORIQUES

Des indications sur la méthodologie suivie sont nécessaires avant de poursuivre. Nos premières recherches se sont faites surtout à travers des enquêtes de terrain². Dans la formation de l'anthropologue – et ce depuis Bronislaw K. Malinowski – l'enquête de terrain est considérée comme un passage obligatoire³. Nous partageons cette opinion. Par la suite,

1. Les inégalités doivent être « naturelles » (âge, sexe).

2. La première recherche de terrain, entamée en 1973, était axée sur les modalités de conversion au Pentecôtisme dans des milieux ruraux fortement catholiques (les Pouilles, la Campanie, la Sicile), voir notre *Dire ou taire en Sicile*, Paris, le Félin, 2008.

3. Depuis Bronislaw K. Malinowski et ses recherches pionnières dans l'archipel des Trobiand, l'enquête de terrain est devenue un « moyen indispensable pour appréhender au plus près la complexité d'une 'tradition vivante et agissante' », voir M. Jeudy-Ballini, « Malinowski Bronislaw Kaspar », in P. Bonte et M. Izard (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 438-440, ici p. 439, et ce malgré les controverses qui ont suivi la publication posthume du journal de B.K. Malinowski; voir pour ce dernier *Journal d'ethnographie* [Valetta Malinowska, *A Diary in the strict sense of the word*, 1967],

la description que l'on fait des événements ou rites observés lors des enquêtes de terrain doit, selon nous, être écrite le plus objectivement possible¹, comme si l'on avait une caméra à la main². La perception que l'ethnologue a des hommes et femmes sur lesquels il travaille et l'écriture avec laquelle il restitue ses impressions visuelles sont à la base d'un bon ouvrage ou article anthropologique. À nos yeux, cette « capacité descriptive » a un caractère supérieur, surtout si on la compare aux résultats de recherches où l'enquête de terrain se dilue derrière des tableaux et des figures. À la « description » simple, Clifford Geertz ajoute ce qu'il appelle la « *thick description* » : lors de sa recherche de terrain, l'ethnologue doit prendre en considération non seulement ce qu'il voit – en tant qu'observateur – mais aussi l'interprétation que les gens qu'il observe donnent de leur propre culture³.

traduit par Tina Jolas, préface de V. Malinowska, introduction de R. Guidieri, Paris, Seuil, 1985.

1. Nous soulignons ce point, qui semble naïf, du fait que les comptes rendus des enquêtes les plus récentes semblent plutôt pencher sur l'expérience personnelle de l'ethnologue sur le terrain et non sur ses observations.

2. Il est certain que certaines façons d'utiliser la caméra peuvent être éloignées de l'idée d'« objectivité », sans parler de la phase de montage. Mais il est vrai aussi que l'invention de la photographie au milieu du XIX^e siècle a permis d'introduire un degré d'objectivité inconnu auparavant dans la façon de voir le monde, voir Susan Sontag, *Sur la photographie (On photography, 1977)*, traduction de Philippe Blanchard, Paris, Christian Bourgois, 1982 et *Devant la douleur des autres (Regarding the Pain of Others, 2003)*, traduction de Fabienne Durant-Bogaert, Paris, Christian Bourgois, 2003.

3. Voir Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 17; pour la traduction française de ce fameux chapitre, voir « La description épaisse. Vers une théorie interprétative de la culture », traduction de A. Mary, *Enquête*, 1998, n°6, p. 78-105.

Mais dans la mesure où ces recherches se sont toujours faites en Italie méridionale, sur une société ancrée, depuis plusieurs siècles, dans une histoire écrite, elles se sont vite révélées impossibles sans une étude de type historique, axée sur des phénomènes de longue durée (honneur, *fuitina*, *vendetta*, *omertà*, vol, mafia, etc.). Car si une étude de ce type devenait incontournable, elle gardait en même temps une profonde cohérence avec le concept geertzien de « *thick description* ». En effet, seule une recherche historique pouvait nous permettre d'avoir une connaissance de l'interprétation que les groupes étudiés donnaient de leur propre culture¹. Ainsi, nous avons commencé à travailler sur la période que l'on définit comme « traditionnelle »², c'est-à-dire le

1. Sur le fait que, de toute façon, les « documents » ne mentent pas plus que les « informateurs », voir notre article « Fieldwork in the archives. Tracing rituals of capital punishment in past and present Italy » in Honorio Maillo Velasco (sous la direction de), *La Antropología como Pasión y como Práctica. Ensayos In Honorem Julian Pitt-Rivers*, Madrid, CSIC y DAEA, 2005, p. 161-177. Pour une discussion plus générale sur l'importance de l'enquête de terrain, voir aussi James Clifford et George E. Marcus (sous la direction de), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986; George E. Marcus et Michael M. J. Fisher (sous la direction de), *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986; Benoît De L'Estoile et Michel Naepels, *Frontières de l'anthropologie, Critique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2004, no. 680-681, et les récents *Les politiques de l'enquête: Épreuves ethnographiques*, sous la direction de Alban Bensa et Didier Fassin, Paris, La Découverte, 2008, ainsi que *Being There. The Fieldwork Encounter and the Making of Truth*, sous la direction de John Borneman et Abdellah Hammoudi, Berkeley, University of California Press, 2009.

2. Pour une critique du terme « tradition », voir l'introduction de Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *L'Invention de la tradition (The*

milieu du XIX^e siècle¹. Nous avons analysé les phénomènes d'honneur, *fuitina*, *vendetta* ou *omertà* dans les faits-divers, les chants des prisonniers, les apologues des paysans, les relations des voyageurs, les pièces de théâtre, les poèmes, les procès, etc., et publié les résultats dans de nombreux articles.

Vers la fin des années 1980, nous avons buté sur un sujet pointu, susceptible de livrer quelques clés sur le monde contemporain : celui des *condamnés à mort sanctifiés*². Grâce à l'intérêt croissant que le salut

invention of Tradition, 1983), traduction de Christine Vivier, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

1. Nous sommes partie de cette période (1850) pour arriver le plus souvent à nos jours. Cette période nous semblait intéressante du fait que la majorité des thèmes qui occupent les folkloristes et les anthropologues travaillant sur la Sicile se sont « ossifiés » à ce stade.

2. Dans un article fondamental, intitulé « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 324, écrit quelque chose qu'il faudrait garder à l'esprit à propos du mot *damnum* et du groupe sémantique dérivé de *dap-* : lat. *daps*, banquet sacré, v. isl. *tafn*, animal de sacrifice, arm. *tawn*, fête, gr. *δα άνη*, dépense (*δα ττω* mettre en pièces, consumer, détruire), et aussi le latin *damnum*, dommage (**dap-nom*). Voici la citation : « Le verbe *δα άναν* signifie 'dépenser' mais il faut l'entendre au sens fort ; 'dépenser' est ici 'consumer, détruire' ; cf. *δα άνηπος*, 'prodigue, extravagant'. Ainsi à la notion stricte du 'sacrifice alimentaire' (lat. *daps*, v. isl. *tafn*) et de la 'fête' (arm. *tawn*), il faut associer l'idée d'une prodigalité fastueuse qui est en même temps consommation de nourriture et destruction de richesses. Par là s'éclaire le mot *damnum*, si curieusement séparé de ce groupe sémantique. Il n'est resté dans *damnum* que le sens de 'dommage subi' de perte matérielle et surtout pécuniaire : c'est la 'dépense' imposée à quelqu'un, et non plus consentie librement, la 'perte' qui est préjudice et non plus sacrifice volontaire, bref un détriment ou une pénalité au lieu d'un gaspillage munificent. Des juristes, qui étaient aussi des paysans, ont ainsi précisé et appauvri en pénalité ce qui était signe de largesse et de générosité. De là *damn re*, '*damno afficere*, frapper d'une amende' et en général 'condamner' ».

de l'âme avait acquis aux yeux de l'Église, à partir du XIII^e siècle – en raison du souci que l'on se faisait pour l'âme, selon qu'elle décédait d'une *mors repentina* ou d'une *mors improvisa*, du fait que son destin était décidé au moment de la mort physique¹, et suite à l'instauration de la doctrine du Purgatoire² – des confréries ou des compagnies spécialisées dans le salut des âmes des condamnés à mort ont vu le jour dans toute l'Italie³. La Compagnia del Santissimo Crocifisso, dite des Bianchi (Palerme, 1541-1820)⁴, s'occupait des condamnés à mort les trois derniers jours avant leur exécution, dans une chapelle de la prison locale, pour ensuite les accompagner à l'échafaud. Au cours de cette procession, les condamnés étaient durement suppliciés (jusqu'en 1650 environ), mais les enseignements religieux des Bianchi, ainsi

1. Le danger pour l'âme d'une *mors repentina* ou bien d'une *mors improvisa* est bien mis en lumière par Philippe Ariès dans son *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, vol. I, p. 18-20, 109-112. Ce type de mort touchait les voyageurs, les noyés, les prisonniers, ou les victimes d'un assassinat, mais non pas les guerriers, et ce jusqu'au début du XVII^e siècle. Puis, l'*hora mortis* est progressivement dévaluée et l'on commence à demander aux fidèles de vivre pieusement pendant toute leur existence.

2. J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, *op. cit.*

3. P. Ariès, *L'Homme devant la mort*, *op. cit.*, vol. I, p. 19, dit : « *A fortiori* honteuse était la mort des condamnés ; jusqu'au XIV^e siècle, on leur refusait même la réconciliation religieuse, il fallait qu'ils fussent maudits dans l'autre monde autant que dans celui-ci. Les mendiants, avec l'appui de la papauté, parvinrent à obtenir des puissances temporelles le droit d'assister les suppliciés ». En effet, derrière les confréries ou les compagnies spécialisées dans le salut des âmes des condamnés à mort nous trouvons en cette période surtout les Franciscains.

4. Voir la première partie de ce volume pour une ample présentation de la Compagnie du Santissimo Crocifisso, connue sous le nom de Bianchi (les Blancs), et créée à Palerme en 1541.

que les nombreuses répétitions effectuées dans la chapelle pour les préparer à bien se conduire lors des supplices et de l'exécution, leur permettaient de tout accepter dans la tradition de *l'imitatio Christi*¹. On peut dire que, tout au long de cette procession, pour le public la figure de Jésus-Christ se « superposait » à celle des condamnés.

DÉFINITION DU TERME *FIGURA*

Il est important, pour expliquer comment cette « superposition » a pu exister, d'introduire la définition que donne Erich Auerbach du terme *figura*² et de donner également des éléments de la discussion autour des notions de « délit » et de « péché³ », qui serviront de toile de fond théorique à notre argumentation. Voyons ce que le terme *figura* recoupe selon

1. Cette tradition, née au sein de la « dévotion moderne », a connu un essor spectaculaire au sein de la chrétienté grâce surtout au livre de Thomas a Kempis (1380-1471), écrit en 1421 *circa*, *De Imitatio Christi* [*L'Imitation de Jésus-Christ*, traduction de F. de Lamennais, 1824, Paris, Seuil, 1979] : voir les quelques pages de Johan Huizinga à ce sujet, dans *Le Déclin du Moyen Âge* (*Herfsttij der Middeleeuwen*, 1928), traduction de J. Bastin, Paris, Payot, 1967, p. 235-236.

2. Voir, dans l'œuvre magistrale d'Erich Auerbach, pour la discussion du terme *figura* : *Figura* (*Figura*, 1944), traduit et préfacé par Marc André Bernier, Paris, Belin, 1993 ; voir aussi *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (*Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 1946), traduction de C. Heim, Paris, Gallimard, 1968, et *Écrits sur Dante* (*Dante als Dichter der irdischen Welt*, 1929), traduction de Diane Meur, Paris, Macula, 1999.

3. Pour ce faire, nous allons essentiellement utiliser le livre de Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne, Il Mulino, 2000.

Erich Auerbach, en nous appuyant sur son livre intitulé *Figura*¹:

À l'origine, et jusqu'au 1^{er} siècle avant notre ère, figura signifie « forme plastique ». Avec Lucrèce, figura subit une importante transition qui l'amène de la « forme » à son « imitation » et du « modèle » à sa « copie ». Ainsi, tous ces sens de « modèle », « copie », « semblant » et « image onirique » se fixent à celui de figura. Dans le monde chrétien, la signification de figura s'affirme d'abord chez Tertulien, chez qui elle est quelque chose de réel et d'historique qui représente et qui annonce autre chose de tout aussi réel et historique; de ce fait, elle devient « préfiguration » et « accomplissement ». À partir du IV^e siècle, le terme figura et la pratique interprétative qui lui est associée parviennent à leur plein épanouissement chez presque tous les auteurs de l'Église latine; l'Ancien Testament devient une pure prophétie en acte, peuplée de prophéties figuratives ou de figures prophétiques; et la thèse suivant laquelle l'Ancien Testament est, à la fois dans sa totalité et dans ses circonstances essentielles, une préfiguration concrète et historique de l'Évangile, devient une tradition solidement enracinée. Dès le début – et cela est visible dans les épîtres pauliniennes – l'« interprétation figurative » joue un grand rôle dans l'apostolat du fait qu'elle établit un rapport entre deux événements ou deux personnes, et qu'elle fait en sorte qu'une chose se substitue à une autre, la représente ou la désigne. Ainsi, elle fait de l'Ancien Testament une succession de figures du Christ et de la Rédemption pareilles à celles qu'on verra plus tard en Europe occidentale, dans la procession des prophètes du théâtre médiéval ou dans les représentations cycliques de la sculpture du Moyen Âge².

1. E. Auerbach, *Figura*, op. cit., p. 9-59.

2. La notion de *figura* [du latin *figura*] recoupe celle, plus utilisée, de « type » [du grec *typos*], qui désigne, dans le vocabulaire des

Auerbach montre, dans son œuvre, la façon dont les chrétiens utilisaient la *figura* de Jésus-Christ et de sa crucifixion pour « relire » l'Ancien Testament en y cherchant, dans tout personnage ou tout événement, une préfiguration ou une prophétie de son avènement. Dans *Les Mots et les images*¹, Meyer Shapiro illustre la thèse d'Auerbach en montrant comment le fait que Moïse doive garder les bras levés pour assurer la victoire aux Juifs lors de la bataille contre les Amalécites (*Exode*, 17:9-13), est, déjà pour les premiers chrétiens, une préfiguration du Christ et de sa Passion. Très tôt donc, bien avant Constantin, la *figura* de la croix devient, non seulement un signe de ralliement pour

exégètes « un personnage, une institution ou un événement de l'Ancien Testament qui préfigure une réalité analogue du Nouveau » : voir Meyer Shapiro, *Les Mots et les images. Sémiotique du langage visuel* (*Words, Script and Pictures. Semiotics of Visual language*, 1996), traduction de Pierre Alferi, Paris, Macula, 2000, p. 39, n. 1. M. Shapiro souligne (*ibid.*, p. 45), comme Auerbach d'ailleurs (dans citation ci-dessus), que « cette lecture de la Bible hébraïque comme préfiguration fut défendue par Paul, qui voyait dans la traversée de la mer Rouge un baptême, et dans le rocher dont Moïse fait jaillir l'eau pour les Israélites assoiffés le Christ lui-même » ; voir pour cela les épîtres pauliniennes *I Corinthiens* 10:1-12 et *Romains* 5:14. Voir aussi l'utilisation qu'Aby Warburg fait du terme « type » dans *Le Rituel du serpent. Récit d'un voyage en pays pueblo*, introduction par J. L. Koerner, textes de F. Saxl et B. Cestelli Guidi, traduction de S. Muller, Ph. Guiton et D. H. Bodart, Paris, Macula, 2003, aux pages 114-115 où il compare le groupe sculpté représentant Laocoon et ses fils à la flagellation du Christ exécutée par Modugno sur un relief en argent (XVI^es.) et, à la page 127, où il compare le serpent d'airain à la Crucifixion. Beaucoup de ces notions sont approfondies dans le désormais incontournable *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Seuil-Le Robert, 2004.

1. M. Shapiro, *Les Mots et les images*, *op. cit.*, p. 43-46.

les chrétiens, mais aussi un symbole d'« espoir » et de « victoire ».

Ainsi, la figure de Jésus-Christ était devenue une « figure cible » vers laquelle toutes les préfigurations ou prophéties pointaient. Elle avait acquis un tel ascendant et une telle centralité dans la pensée chrétienne que son rôle ne pouvait se limiter à la période antérieure à son avènement. Elle a été utilisée pour structurer le présent et le futur de l'humanité. La « superposition » des figures¹ n'a pas eu lieu dans un seul sens, de « préfiguration » ou de « prophétie » de l'Ancien Testament vers le Nouveau, mais aussi dans un sens de « confirmation » de l'ascendant qu'elle pouvait avoir sur toutes les figures susceptibles de lui ressembler, et ce *après* la mort du Christ². C'est donc surtout dans cette accep-

1. Cette idée de « superposition de figures » semble bien plus ancienne à la lecture de Marcel Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi' », in *id.*, *Sociologie et anthropologie*. Introduction de Claude Lévi-Strauss, Paris, PUF, 1968, p. 331-362, ici p. 346, lorsqu'il discute de la notion de personnage: « Au surplus, si, pour des raisons qui vont apparaître tout de suite, j'ai surtout parlé des sociétés à masques permanents (Zuñi, Kwakiutl), il ne faut pas oublier que les mascarades temporaires sont en Australie et ailleurs simplement des cérémonies de masques non permanents. L'homme s'y fabrique une personnalité superposée, vraie dans le cas du rituel, feinte dans le cas du jeu. Mais, entre une peinture de tête, et souvent de corps, et une robe et un masque, il n'y a qu'une différence de degré, et aucune différence de fonction. Tout a abouti ici et là à une représentation extatique de l'ancêtre ».

2. Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains (Il Tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, 2000), traduit par J.Revel, Paris, Bibliothèque Rivages, 2000, présente deux notions pauliniennes qu'il juge fondamentales, celles de *typos* et de *récapitulation*. De la première, il souligne que ce qui est décisif est « la transformation du temps que la relation typologique implique », puisqu'elle est « une tension qui enserme et transforme le passé et le futur [...] en une constellation inséparable ». (p. 123).

tion que nous l'utiliserons dans les pages qui suivent, et non pas pour souligner des « préfigurations » ou des « prophéties » annonçant sa venue.

DÉLIT/PÉCHÉ

Passons maintenant aux éléments de la discussion autour des notions de « délit » et de « péché », qui devraient nous donner une plus ample compréhension du phénomène de « superposition » des figures du « condamné à mort » et de la « victime ». Une date nous semble importante dans ce contexte, ainsi qu'un homme. La date est celle du concile de Sens, en 1140, et l'homme est Abélard¹ (1079-1142). Condamné une fois de plus² à subir un procès, Abélard doit défendre sa conception du « péché ». En effet, dans une Europe où la logique de la pénitence tarifée et des pénitentiels s'imposait, Abélard – dans son *Éthique* – lance un cri d'alarme pour que le concept de péché soit séparé de celui de délit en essayant de réintroduire le rapport de l'homme à Dieu à l'intérieur d'un discours théologique. Le problème du comportement moral est ainsi relié au thème du consensus, de l'intention, de la conscience personnelle³. De plus, il attaque le pouvoir qu'a

De la seconde, il dit que « le temps messianique [...] opère une récapitulation de tout ce qui s'est produit depuis la création jusqu'au 'maintenant' messianique, de l'intégralité du passé » (p. 125). Et il ajoute, « tout le passé est pour ainsi dire inclus sommairement dans le présent » (p. 127).

1. Voir, pour sa biographie, Michael Clanchy, *Abélard (Abelard : a Medieval life, 1997)*, traduit par P.-E. Dauzat, Paris, Flammarion, 2000.

2. Le premier procès eut lieu à Soisson, en 1121.

3. Voir P. Prodi, *Una storia della giustizia, op. cit.*, p. 54.

l'Église de juger le for intérieur, en disant que les évêques ne sont guère les successeurs des apôtres et, pour cette raison, n'ont pas « le pouvoir de lier et de délier » les personnes, et de transformer pour cela des « innocents » en « coupables » ou vice-versa¹. L'Église, en la personne de Bernard de Clairvaux d'abord, du pape Innocent II ensuite, le condamnera et prendra la voie qu'Abélard avait décriée².

Ainsi à Sens on sépare la pénitence, en tant que vertu intérieure, du sacrement de pénitence, en tant qu'instrument d'appartenance à l'Église. Avant, la pénitence s'effectuait en trois étapes: la contrition (*cordis contritio*), la confession (*oris confessio*) et la satisfaction (*operis satisfactio*); la première étape et la dernière étaient les plus importantes, car lors de la première on extériorisait ses sentiments de remords envers Dieu et, lors de la dernière, on exécutait la pénitence. Maintenant, les choses se jouent au moment même de la confession des péchés et dans l'absolution que donne le prêtre tout de suite après avoir entendu la confession. L'absolution devient une véritable sentence définitive: « *ego te absolvo* »; elle ne

1. *Ibid.*, p. 56.

2. N'oublions pas, comme le souligne Timothy Gorringer tout le long de son livre *God's Just Vengeance: Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, qu'un courant se basant sur le cri d'alarme d'Abélard a continué à exister dans le christianisme: chez les anabaptistes, les sociniens et les unitaristes (ces deux derniers suivent les enseignements de Faust Socin, 1539-1604), les quakers, les « humanistes déistes » (Montesquieu, Beccaria), William Penn, etc. C'est le courant qui croit au « pardon », et que nous retrouvons chez les personnes qui s'opposent aujourd'hui à la peine de mort. Pour ce qui est du courant adverse, Gorringer le fait découler d'Anselme de Canterbury (1033-1109) qui focalise l'attention sur le coupable (*offender*) et sur l'importance du péché, avec pour résultat de complètement perdre de vue la victime (voir p. 245-246).

représente plus la déclaration d'un pardon venu de Dieu suite au repentir du pêcheur et à sa satisfaction, mais bien le nouveau rôle attribué au confesseur, celui d'intercesseur et de juge¹. Cette absolution, dit Paolo Prodi, est désormais une sentence qui lie et délie dans quatre fors : le pénitentiel, le judiciaire, l'intérieur et l'extérieur².

Par la suite, Prodi montre comment, avec l'arrivée de l'hérésie et des tribunaux de l'Inquisition, entre la fin du XII^e siècle et les premières décennies du XIII^e siècle, la distinction entre sphères du péché et du délit (ou crime) s'estompe ; de plus, tout péché, même véniel, dans la mesure où il représente un péché contre l'autorité de l'Église, est désormais considéré comme un délit. Le thème du *contemptus* contre l'autorité se fait dominant. Les péchés contre tout pouvoir sont assimilés aux « péchés contre nature » : de cette façon, chaque désobéissance contre l'Église tend à devenir « hérétique » et chaque hérésie « délit » contre l'autorité de l'Église. L'hérésie est vue comme *la* rupture de la promesse baptismale, un parjure ; elle est condamnée en tant que « faute maximale », celle que l'on considère comme la plus anti-sociale³.

La tradition médiévale domine la scène jusqu'au XVII^e siècle. La « superposition » entre péché et délit laisse l'homme du commun dans un état de confusion totale – selon Paolo Prodi – aggravé par le fait

1. P. Prodi, *Una storia della giustizia, op. cit.*, p. 72-74. Ce changement est bien sûr capital pour ce qui est de l'octroi de la confession aux condamnés à mort. En effet, l'absolution immédiate et la *hora mortis* permettent toutes les deux de s'occuper à la dernière minute de l'âme du pénitent – condamnés à mort inclus – et de le faire mourir « sans péchés sur la conscience ».

2. *Ibid.*, p. 79.

3. *Ibid.*, p. 94-97.

qu'une « nouvelle alliance se fait jour entre pouvoir religieux et pouvoir politique, entre trône et autel, perceptible dans la théâtralité des fêtes politiques et religieuses, comme dans les exécutions publiques des condamnés à mort¹ ». Ce même siècle néanmoins, et ce peu après la paix de Westphalie² (1648), verra l'essor de personnalités importantes qui participeront à la scission définitive entre les notions de « délit » et de « péché » au siècle suivant, celui des Lumières.

LE « SALUT » OCTROYÉ AUX CONDAMNÉS À MORT

Après avoir souligné l'importance de la « superposition » des figures et donné des éléments de la discussion autour des notions de « délit » et de « péché », revenons à la procession pour remarquer que l'attitude des condamnés à mort contribuait à émouvoir la foule et à souder entre elles les personnes présentes (les Bianchi, les condamnés, la foule) dans un sentiment de *réconciliation sociale* qui ne pouvait advenir qu'à travers la mise à mort des condamnés. Les corps de ces derniers, une fois ensevelis dans le cimetière près du pont de l'Amiral et de l'église Madonna del Fiume, donnaient lieu à une canonisation populaire spontanée car les fidèles s'adressaient à leurs âmes (et ce jusqu'à nos jours) comme à des « âmes saintes ».

La découverte, dans les archives palermitaines, d'un *corpus* de soixante-dix-sept *décharges de conscience* dictées par les condamnés aux Bianchi la veille de leur mise à mort, nous a permis d'avancer

1. *Ibid.*, p. 331.

2. *Ibid.*, p. 365.

en intégrant, dans notre recherche, les *voix* des condamnés¹. Les documents d'archive et ce *corpus* ont donné une dimension ethnographique à l'enquête historique; ils nous ont permis de décrire de façon minutieuse le rituel de « métamorphose » que les Bianchi accomplissaient avec le condamné à mort, la façon dont ce dernier était perçu par le public, et le fait que la figure du Christ finissait par se « superposer » à la sienne. De plus, nous avons pu faire une enquête de terrain dans l'église où le culte rendu aux « âmes saintes » continue d'exister.

Dans nos différents travaux sur cette recherche nous avons décrit la façon dont le « salut » était octroyé aux condamnés à mort à la suite de leur « conversion » et nous avons montré comment, dans les spectacles d'exécution, où délit et peine étaient unifiés, le péché en revanche était écarté, donnant ainsi aux « coupables » la possibilité d'être réhabilités face à leurs concitoyens². Dans la lutte entre justice humaine et justice divine, cette dernière se montre beaucoup plus généreuse, en accordant une planche de salut à ses ouailles si ces dernières s'en montrent dignes, à travers l'observance d'un ou plusieurs des sacrements (par exemple, dans le cas des condamnés à mort: le baptême, l'eucharistie et la pénitence).

Nous espérons avoir illustré l'importance de la *figura* et des notions de délit et de péché, non seulement pour la compréhension du thème présenté, mais aussi pour éclairer la façon dont nous essayons de relier l'histoire à l'anthropologie: en y intégrant l'interprétation des gens sur ce qu'ils font (*thick descrip-*

1. Dans le volume *La Pura verità. Discarichi di coscienza intesi dai Bianchi (Palermo, 1541-1820)*, Palerme, Sellerio Editore, 1999.

2. *La Pura verità*, « User des émotions. Foule et exécutions à Palerme ».

tion). Mais nous voudrions aussi souligner qu'il n'existe pas de méthodologie applicable à tous les emplois car elle n'est pas séparable du contexte. En effet, c'est le sujet d'étude qui détermine la méthodologie à suivre. Elle ne se déduit pas des propositions théoriques générales mais est le résultat des études et de la systématisation des choix du chercheur.

RETOUR AU CONTEMPORAIN

Grâce à cette étude des *condamnés à mort sanctifiés*, nous avons pu lire les ouvrages sur le thème de la tolérance ou de la peine de mort¹ avec des yeux nouveaux. Nous avons pu aussi nous rendre compte que le débat, dans le monde protestant, autour de la figure du « condamné à mort », surtout s'il est repentant, s'est différencié à un certain moment du débat dans le monde catholique: en effet, si pour tous deux le repentir du condamné et son *imitatio Christi* faisaient de lui une « victime » et non pas un « coupable », en Allemagne ce renversement a pris fin avec l'*Aufklärung*².

Mais le plus important est que cette recherche nous a permis de nous tourner vers des questions plus contemporaines et, notamment, vers les États-

1. Voir les chapitres III et surtout XI de ce texte pour une plus ample discussion des thèmes de la tolérance et de la peine de mort.

2. Grâce à la lecture du livre de H. D. Kittsteiner, *La Naissance de la conscience morale (Die Entstehung des modernen Gewissens)*, traduction de J.-L. Evard et J. Morsel, Paris, Cerf, 1997, nous avons pu nous rendre compte de l'intérêt d'une étude comparative sur ce sujet, mais le « volet protestant » n'a malheureusement pas progressé depuis lors. Nous comptons le faire une fois que la recherche de terrain aux États-Unis sera plus aboutie. Voir le chapitre XI pour une discussion de certains thèmes du livre de Kittsteiner.

Unis d'Amérique, qui sont l'une des rares nations occidentales à appliquer la peine de mort¹. La comparaison entre l'Italie, un des premiers pays à l'avoir abolie², et les États-Unis, pays qui l'applique encore, nous semblait prometteuse à plus d'un titre³. Le premier aspect qui semblait intéressant à cerner était celui de la perception de la figure du « condamné à mort » et de la « victime » car, aux États-Unis, contrairement à l'Italie, il n'y a guère de superposition entre ces figures (celle du Christ, du coupable, de la victime, de l'innocent, etc.).

Ces aspects ont déjà été abordés grâce à un travail de terrain sur les associations américaines *contre* la peine de mort et les associations américaines de familles de victimes *contre* la peine de mort (2002-2003)⁴. Il se poursuit sur les associations américaines

1. Avec les Bahamas, la Guyane, la Jamaïque, Trinidad et Tobago; parmi les nations développées, la peine de mort est toujours appliquée au Japon, à Taïwan, en Chine, Corée du Nord, Singapour, Vietnam, etc. [voir www.amnesty.org].

2. Convaincu par les thèses de Beccaria, Pierre Léopold, grand-duc de Toscane, avait aboli la peine de mort dans son duché, en novembre 1786. En Autriche, Joseph II avait lui aussi supprimé la peine de mort (1787): ces deux expériences furent de courte durée, une dizaine d'années à peine. Mais d'autres pays se rallièrent, au même moment, aux idées de Beccaria, comme la Suède, la Pennsylvanie, la Prusse, la Russie: voir Jean Imbert, *La Peine de mort*, Paris, PUF-QSJ, 1998, p. 50. En Italie, suite à son unification, un nouveau code pénal, le *Codice penale Zanardelli* abolit la peine capitale (1889).

3. Nous comptons en effet comparer les associations américaines contre la peine de mort à deux associations italiennes majeures, l'une religieuse (*Sant'Egidio*), l'autre laïque (*Nessuno tocchi Caino*), qui œuvrent pour l'abolition de la peine de mort dans le monde. Une première enquête a eu lieu à Rome (juin 2001).

4. C'est lors de notre séjour à Princeton, NJ, en tant que *visitor* à la School of Historical Studies de l'*Institute for Advanced Study*

pour la peine de mort et les associations américaines de familles de victimes *pour* la peine de mort¹. Le travail déjà accompli sur les confréries de réconfortants siciliens nous permet d'avoir une vision de « longue durée » sur ce thème, nous donnant la possibilité d'en faire une comparaison dans des lieux et des périodes fort différents. Et l'étude en cours nous aidera à mieux comprendre l'évolution de la notion de *victime* aux États-Unis et en Europe, où elle semble vouloir suivre l'exemple américain, ainsi qu'un phénomène nouveau, celui de la *mondialisation* du « souci » (*concern*) que l'on se fait pour les autres, et qu'exploitent les associations contre la peine de mort².

(2002-2003), que nous avons entamé cette recherche, d'un point de vue historique et ethnographique. Nous avons travaillé avec des associations du New Jersey et de New York City. Depuis lors, nous avons continué ce travail surtout à Boston, MA.

1. Si on regarde notre parcours, on peut remarquer que nous avons toujours travaillé sur des associations: les groupes de convertis au pentecôtisme dans les Pouilles, Campanie et Sicile, les confréries de réconfortants à Palerme (1541-1820) et, en ce moment, les associations nord-américaines de familles de victimes pour/contre la peine de mort. Malgré cela, nous ne comptons pas discuter dans ce texte le phénomène associatif; nous renvoyons pour cela au livre de Philippe Chanial, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2001.

2. Alain Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 136, dit: « C'est qu'avec la constitution d'une société monde nous assistons à la naissance d'un principe de socialité absolument inédit et encore difficile à cerner et à penser. Que restera-t-il de l'opposition du privé et du public dans le cadre de la *socialité tertiaire* qui est en train de naître, la socialité propre à une société virtuelle mondialisée? De la réponse à cette question dépend le destin du principe associatif et de l'exigence démocratique qui en est inséparable. »

PRÉSENTATION DU TEXTE

Dans les pages suivantes, nous présentons et discutons – en première partie – des documents d'archive ayant appartenu à la Compagnia del Santissimo Crocifisso, dite des Bianchi (Palerme, 1541-1820) qui, comme nous l'avons vu, était spécialisée dans le salut des âmes des condamnés à mort. C'est lors des trois derniers jours avant leur exécution que les membres de cette compagnie préparaient à leur sort les condamnés à mort, à travers toute une série d'enseignements et de rituels religieux. Lors de la procession allant de la prison à l'échafaud, les condamnés subissaient divers supplices pour lesquels les enseignements des Bianchi les avaient préparés. En les acceptant et en se conduisant conformément à l'attente des Bianchi, ils donnaient l'impression au public d'une véritable « superposition » avec la figure de Jésus-Christ.

En seconde partie, nous présenterons et discuterons ce que nous appelons la « superposition » des figures du « condamné à mort » et de la « victime » – et ce à partir de la figure de Jésus-Christ, pour en arriver aux figures contemporaines, nord-américaines, de la « victime » et de l'« innocent » (*exonerated*), tout en passant par celles de l'« exécutant-victime » (lors de la *vendetta*) – dans le but de montrer comment vers la fin du XVIII^e siècle, s'est opéré le « changement de personnage » entre ces deux figures, c'est-à-dire comment certaines prises de position ont provoqué la dissociation de la *figura* du condamné à mort de celle du Christ.

Dans les trois derniers chapitres, nous présenterons un bref historique du phénomène associatif nord-américain des familles de victimes *contre* la peine de mort et *pour* la peine de mort. Nous comparerons ces deux différents types d'associations à travers

une expérience importante, celle où les familles assistent à l'exécution de la personne qui les a rendues « victimes ». Du fait de l'importance de ce phénomène associatif et du fait que désormais le terme « victime » désigne la seule victime et non plus le « condamné à mort », nous montrons comment les associations *contre* la peine de mort se sont emparées de la figure de « l'innocent » ou de « l'exonerated » pour susciter un mouvement majoritaire en faveur de l'abolition de la peine de mort. De plus, nous soulignons l'essor de cette figure dans les médias, l'art (photographie), le théâtre, etc.

Ces réflexions font partie d'une tentative de faire le lien entre nos recherches sur les Bianchi et celles sur les associations nord-américaines de familles de victimes *pour/contre* la peine de mort. Alors que nos recherches sur les Bianchi sont abouties, celles sur les associations de familles de victimes sont encore en cours. Si nous avons choisi de traiter le sujet dans ce texte et non pas dans un futur plus ou moins proche, c'est qu'il nous intéresse et qu'il nous containt, par les problèmes qu'il nous pose, à repenser – au fur et à mesure que nous progressons – les résultats de nos anciennes recherches; de plus, il nous oblige à chercher ce qui relie et ce qui oppose à propos de la peine de mort un univers catholique posttridentin et une société qui a banni le Christ en tant que figure susceptible d'intégrer tous ses membres dans une même communauté de croyants.

Pour conclure cette introduction, nous voudrions souligner à quel point nous partageons et faisons nôtre ce que Roger Chartier dit sur la recherche historique contemporaine qui peut se transposer à ce que nous essayons de faire dans notre propre recherche¹:

1. R. Chartier, « Le monde comme représentation », *op. cit.*, p. 1508.

En renonçant, de fait, à la description de la totalité sociale et au modèle braudélien, devenu intimidant, les historiens ont essayé de penser les fonctionnements sociaux en dehors d'une partition rigidement hiérarchisée des pratiques et des temporalités (économiques, sociales, culturelles, politiques) et sans que primat soit donné à un ensemble particulier de déterminations (qu'elles soient techniques, économiques ou démographiques). De là, les tentatives faites pour déchiffrer autrement les sociétés, en pénétrant l'écheveau des relations et des tensions qui les constituent à partir d'un point d'entrée particulier (un événement, obscur ou majeur, le récit d'une vie, un réseau de pratiques spécifiques) et en considérant qu'il n'est pas de pratique ni de structure qui ne soit produite par les représentations, contradictoires et affrontées, par lesquelles les individus et les groupes donnent sens au monde qui est le leur.