

Magna Carta

Peter Linebaugh

MAGNA CARTA

Comment une charte du Moyen Âge
révolutionne les communs d'aujourd'hui

Traduit de l'anglais par Christophe Jaquet
Préface de Mathieu Ferradou

ÉDITIONS Charles Léopold Mayer

38, rue Saint-Sabin – 75011 Paris/France

www.eclm.fr

Maison d'édition de la Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'Homme (www.fph.ch), les **Éditions Charles Léopold Mayer** (ECLM) offrent un service éditorial aux acteurs de la transition écologique, sociale et économique. Elles éditent ainsi des ouvrages qui doivent leur permettre de développer, mettre en forme et diffuser leur plaidoyer, autour des thèmes suivants : économie écologique, territoires en transition, démocratie technique, low-tech, démocratie et État de droit, mouvements altermondialistes, systèmes alimentaires durables, ...

Les ECLM sont membres de l'Alliance internationale de l'édition indépendante (www.alliance-editeurs.org).

Vous trouverez des compléments à cet ouvrage sur le site de la maison d'édition : www.eclm.fr

L'éditeur remercie Astrid Lecerf pour son travail précieux sur cet ouvrage.

L'auteur

Peter Linebaugh est un historien américain, spécialiste de l'histoire anglaise et irlandaise, de l'histoire du travail et du colonialisme atlantique. Représentant du courant historiographique de l'« histoire d'en bas », il a notamment publié *Les Pendus de Londres, crime et société civile au XVIII^e siècle* (Lux/CMDE, 2018) et co-publié (avec Marcus Rediker) *L'Hydre aux mille têtes : l'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire* (Éditions Amsterdam, 2009).

© Éditions Charles Léopold Mayer, 2024

Essai n° 251

ISBN 978-2-84377-234-4

© 2008 Peter Linebaugh

Published by arrangement with University of California Press

Mise en pages : Émilie Boismoreau

Conception graphique : Nicolas Pruvost

Organisations associées à la diffusion et à la promotion

Fondée en 1989, l'**International Association for the Study of the Commons** (IASC, association internationale pour l'étude des biens communs) est la principale association professionnelle dédiée aux biens communs. Elle a pour mission de rassembler des chercheurs, des praticiens et des décideurs multidisciplinaires dans le but d'améliorer la gouvernance et la gestion, de faire progresser la compréhension et de créer des solutions durables pour les biens communs, les ressources communes ou toute autre forme de ressource partagée. La section européenne de l'IASC (Regional Chapter Europe and CIS), est spécialement intéressée à la mise en débat de cette publication.

L'IASC a pour objectif:

- d'encourager l'échange de connaissances entre diverses disciplines, domaines et types de ressources ;
 - de favoriser l'échange mutuel de connaissances et d'expériences pratiques ;
 - de promouvoir une conception institutionnelle appropriée.
- <https://europe.iasc-commons.org>

La **Commission internationale d'histoire de la Révolution française**, affiliée au Comité international des sciences historiques, a pour objectif de faciliter et de développer les échanges de vues et d'informations entre enseignants et chercheurs de l'histoire de la Révolution Française et de la période révolutionnaire. Elle s'intéresse à l'histoire des « communs » au cœur des processus révolutionnaires. <https://cihrf.info>

Remerciements du traducteur

Cette traduction est née d'échanges avec Nicolas Krausz, qui travaillait alors pour la Fondation Charles Léopold Mayer (FPH), et Jean-Loup Kastler dont la journée d'étude organisée à Paris en 2021 a permis de poser les premiers jalons qui ont mené à la publication de cet ouvrage. À l'heure des Humanités numériques et de l'intelligence artificielle, il est plus que jamais nécessaire de rappeler la dimension humaine de la production intellectuelle de biens communs.

PRÉFACE

À L'ÉDITION FRANÇAISE

Mathieu Ferradou*

La crise environnementale impose un double impératif à quiconque se veut lucide : d'abord, le constat de sa réalité, ici et maintenant ; ensuite, la nécessité d'interroger à la fois son origine (anthropocène ? capitalocène ? plantationocène ?) et, partant, de tracer une voie pour l'avenir. C'est précisément là où la traduction du livre de Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto*, initialement paru en anglais en 2008, avec le sous-titre *Liberties and Commons for All*, est particulièrement bienvenue. Dans cet ouvrage, l'historien explorait ainsi une des origines de cette crise, en parlant d'un double évènement comme un paradoxe exprimant la quintessence de cette dernière.

Le 27 janvier 1994, un communiqué de presse long de quatorze pages et intitulé « Le Sud-Est sous deux vents : une tempête et une prophétie » est rendu public : écrit par celui qui devient le porte-parole de l'insurrection zapatiste au Chiapas, le sous-commandant Marcos, il justifie la révolte et dénonce l'exploitation capitaliste et impérialiste, l'économie de prédation, qui affligent la province du sud-est mexicain, le tout sous la protection de milices paramilitaires organisées par l'élite politico-économique de la province. Liant défense des indigènes expropriés, développement social, conscience écologique et revendication d'une démocratie du terrain, le communiqué pose un constat simple : le Chiapas est un État riche en ressources et pourtant, c'est aussi l'État le plus pauvre du Mexique. Un mois plus tard, dans un autre communiqué, en février 1994, le sous-commandant Marcos se réfère alors à la Magna Carta.

* Mathieu Ferradou est maître de conférences en histoire de la Révolution française à l'université Paris Nanterre, chercheur au laboratoire MéMo (Centre d'histoire des sociétés médiévales et modernes).

Dans le souffle du choc provoqué par les attentats du 11 septembre 2001, le président américain George W. Bush se lançait dans la « guerre contre la terreur » au nom de la Magna Carta et de la défense des libertés qu'elle incarnait et dont les États-Unis étaient censés être porteurs. Il faisait alors voter le Patriot Act, qui est la négation même de ce que la grande Charte des libertés représentait dans la mémoire collective, à savoir le premier texte à protéger les libertés individuelles, qui inspira aussi bien l'habeas corpus de 1679, les Bills of Rights anglais et américain (de 1689 et 1789) ou la déclaration d'Indépendance de 1776.

Comment expliquer que ces deux lectures puissent cohabiter dans une même époque ? Peter Linebaugh s'est donné pour tâche d'historiciser ce paradoxe qui est à la fois une contradiction apparente mais qui se révèle plus profond : comment le capitalisme est-il devenu à la fois le système des inégalités et de l'impérialisme néolibéral et le référent ultime de la liberté ?

La clé du paradoxe se trouve dans l'oubli, concomitant à la sacralisation de la Magna Carta, de la charte qui l'accompagnait originellement et qui, en 1215, était indissociable de la première : la Charte des Forêts. Celle-ci définissait et protégeait les *commons*, les communs, c'est-à-dire les droits, usages, coutumes et obligations liés à l'utilisation mais aussi à la reproduction des ressources issues de la terre. Comme leur nom l'indique, ces communs procèdent d'un usage collectif : ils émanent de la communauté et permettent d'assurer sa continuité. Ainsi que les définissait l'économiste et Prix Nobel Elinor Ostrom, les communs sont « des ressources à la fois partagées et gouvernées par des communautés qui possèdent, vis-à-vis de ces ressources, des droits et des obligations »^{*}. En 1215, la révolte des barons, tant mise en valeur dans l'historiographie, s'accompagnait de la reconnaissance des usages des communautés paysannes. Les Chartes des Libertés – Magna Carta et Charte des Forêts – définissaient ensemble les libertés civiles et politiques et les libertés économiques et sociales, soit la liberté

* Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, New York, Cambridge University Press, 1990 traduit en français sous le titre *La Gouvernance des biens communs : Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, De Boeck, 2010.

et l'égalité, conçues comme deux facettes d'une même réalité. Et pourtant, le constat s'impose : si le sous-commandant Marcos faisait resurgir la Magna Carta au cœur de la contestation d'un néolibéralisme triomphant en 1994 (au moment même où l'Accord de libre-échange nord-américain – Aléna ou Nafta – entrait en application), mettant en avant les *communs*, les États-Unis incarnaient alors le triomphe du modèle capitaliste libéral sur leur rival défait, le *communisme*. Paru après une décennie de « nouveau socialisme » incarné par le New Labour de Tony Blair puis de Gordon Brown (un socialisme qui avait explicitement renoncé à la collectivisation des moyens de production telle qu'elle avait été inscrite dans la clause IV de la charte du Labour en 1918), et à l'aube de la crise de 2008 qui révélait à quel point le capitalisme était un régime de crise perpétuelle^{*}, ce livre entend donc historiciser la longue séparation des libertés par le biais de la distinction artificielle, *historique*, entre liberté et égalité, l'effacement des communs pour permettre l'émergence du capitalisme.

L'historien peint alors une vaste fresque, autant chronologique que géographique, partant du contexte de 1215, un contexte de croisade et d'affrontements des pouvoirs politiques et religieux, pour aboutir aux résistances multiples dans les pays en développement contre l'économie de prédation qui s'impose partout, toujours accompagnée des mêmes phénomènes : expropriation des populations indigènes et guerre. Il retrace alors quatre lectures ou interprétations de la Magna Carta, permettant d'éclairer notre présent : une lecture documentaire (exhumant la Charte des Forêts pour la replacer à côté de la Grande Charte), une lecture juridique (montrant l'héritage de la Magna Carta dans la conception du libéralisme fondateur dans le monde anglophone), une lecture culturelle (qui décortique la manière dont la Magna Carta est devenue un symbole puis une icône à travers un processus de dépolitisation et de détournement voire d'effacement du sens), une lecture

* Immanuel Wallerstein, *Le Capitalisme historique*, Paris, La Découverte, 2011. Pour une actualisation érudite de grande ampleur, voir Adam Tooze, *Crashed. How a Decade of Financial Crises Changed the World*, New York, Viking, 2018, traduit en français sous le titre *Crashed. Comment une décennie de crises financières a changé le monde*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

constitutionnelle (soulignant que la Magna Carta est à l'origine de l'idée même de limitation du pouvoir par l'écrit). Peter Linebaugh revendique ses objectifs : remettre les communs au centre du débat politique et s'adresser aux *commoners* du monde entier pour lancer un appel à faire entrer les communs dans les constitutions. Ainsi, l'historien ne cache pas la dimension politique et engagée de son travail et propose en cela ce qui est bien un *manifeste*, osant parfois des rapprochements et des raccourcis audacieux.

Pour autant, il ne faudrait pas s'y tromper : Peter Linebaugh s'appuie sur une vaste érudition mise au service d'une véritable poésie. L'érudition historique, tout d'abord : elle est celle de celui qui s'est affirmé comme le spécialiste de l'histoire largement méconnue voire oubliée, souvent sanglante, de la disparition des communs en Angleterre, disparition qui a défini la modernité occidentale. Véritablement lancée sous le règne des Tudor au *xvi^e* siècle, lorsque la *Res Publica* devient le synonyme d'un État qui garantit la propriété privée au détriment de la *Res Communis*, ainsi qu'il l'avait montré avec son complice Marcus Rediker, la fin des communs s'est accompagnée de la criminalisation des *commoners*, ouvrant la voie à l'impérialisme cromwellien où république, propriété privée et déportation des criminels devenus main d'œuvre servile envoyée dans les colonies (*l'indenture*) se sont associées dans un système qui rendait alors possible la traite des esclaves*. C'est là un premier enseignement sur lequel Linebaugh revient ici : expropriation capitaliste, impérialisme colonial et esclavagisme ont une histoire liée, et la fin des communs, rendue possible par l'oubli de leur protection, aussi bien en Angleterre que dans les espaces colonisés, se trouve au cœur de l'émergence de cette économie politique de la domination-prédation des hommes sur d'autres hommes et sur la nature. Si ces liens sont présents dans le débat français depuis quelques années, ils ont été d'abord noués sur les campus américains au tournant des années 1970, précisément au moment

* Peter Linebaugh et Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Verso, 2000, traduit en français par Hélène Quiniou et Christophe Jaquet sous le titre *L'Hydre aux mille têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, Amsterdam, 2008.

où la mondialisation devenait synonyme de néolibéralisme^{*}. En s'imposant, le capitalisme efface les techniques indigènes, traditionnelles, d'entretien et de maintien des communs, techniques qui sont aujourd'hui redécouvertes et mêmes promues par l'organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) comme l'agroforesterie et qui, par exemple, préviennent les risques d'incendie^{**}.

L'un des aspects sans doute les plus dérangeants de l'ouvrage réside dans le récit de cet oubli des communs qui passe par le droit. Lire ce récit en français le rend encore plus difficile – mais d'autant plus nécessaire – à regarder en face : le droit, parce qu'il est le produit de rapports de forces, toujours, ou presque, au désavantage des communautés villageoises, est le lieu de la priva(tisa)tion des droits, si besoin en s'appuyant sur la force. Ainsi, le capitalisme, qui s'appuie sur ce qui devient le libéralisme (au cœur duquel la Magna Carta est érigée en totem et en justification), a partie liée avec la violence. C'est d'ailleurs exactement ce que dénonçait Thomas Paine, cet apôtre des libertés, figure-clé de l'âge des révolutions en tant que révolutionnaire anglais, américain et français, cofondateur de deux républiques (américaine et française). En réaction à la mythification de la « Constitution » britannique^{***}, qui faisait des Anglais des “freeborn Englishmen”, Paine s'exclamait que c'était « une perversion des mots de dire qu'une charte confère des droits. Elle opère un effet contraire, celui de retirer des droits^{****} ». C'est l'un des apports majeurs de ce livre que de montrer comment une telle opération peut avoir lieu.

* Jean-Baptiste Fressoz, Frédéric Graber, Fabien Locher, Grégory Quenet, *Introduction à l'histoire environnementale*, Paris, La Découverte, 2014.

** Séverine Kodjo-Grandvaux, « Aux origines coloniales de la crise écologique », *Le Monde*, 25 janvier 2020.

*** Cette mythification est l'œuvre des Whigs après la « Glorieuse Révolution ».

**** Thomas Paine, *Rights of Man*, Part Second, Londres, 1792, dans Philip S. Foner (éd.), *The Complete Writings of Thomas Paine*, 2 vol., New York, The Citadel Press, 1945, vol. 1, p. 407. Ce faisant, Paine revenait, ainsi que le montre Peter Linebaugh dans l'ouvrage, sur sa tentative initiale, dans *Common Sense*, d'utiliser la mystique de la Grande Charte pour convaincre les Américains de se doter de leur propre Charte des libertés en 1776.

Elle s'accompagne d'une autre opération: l'effacement dans la mémoire de la Charte des Forêts permet au capitalisme de capter la symbolique de liberté associée à la Magna Carta en la déchargeant de son contenu social. Linebaugh propose des pages magnifiques à propos du peintre Frank Brangwyn (1857-1956): né en Belgique de parents gallois, il devient marin en 1888, après avoir été apprenti de William Morris. En 1913, il termine une fresque représentant la signature de la Magna Carta à Runnymede qui décore le palais de justice de Cuyahoga County, à Cleveland (Ohio): le roi est contraint de signer face à une foule d'artisans, de travailleurs maîtres de leur art (ce que célébraient les Préraphaélites et William Morris en particulier, amenant la politique dans la décoration intérieure). C'est une célébration de la dignité des travailleurs dans un contexte d'affirmation de la classe ouvrière américaine: en 1913, l'année où Brangwyn achève son œuvre, le Cleveland Central Labor Union, syndicat ouvrier socialiste, vient de terminer la plus longue grève des marins du lac (de 1909 à 1912) et rejoint les Industrial Workers of the World, surnommés les Wobblies, qui jouèrent un rôle fondamental dans la culture ouvrière du début du xx^e siècle. Linebaugh relie cette culture ouvrière avec les mouvements chartistes puis socialistes (*Fabian*) anglais (qui aboutirent à la clause IV de la charte du parti Labour), mais aussi avec les immigrés italiens aux États-Unis, et la dénonciation de l'accaparement des terres dont sont victimes les Amérindiens. Pourtant, en 1930, Brangwyn accepte de remplacer Diego Riviera pour réaliser les fresques du Rockefeller Center: celles-ci sont, écrit Linebaugh, ternes, une célébration du progrès technologique culminant avec la figure du Christ en prédicateur. Entre ces deux œuvres, Brangwyn avait succombé à la « peur rouge » qui saisit les États-Unis après la Révolution bolchevique et qui vit la répression féroce anti-rouge, anti-immigrés, anti-Noirs et anti-femmes menée par le président Wilson*. Derrière cette histoire visuelle de la Magna Carta, Linebaugh montre, entre Europe et États-Unis, le processus d'accaparement de la symbolique liée à la Magna Carta au profit du capitalisme libéral, pour le rendre synonyme de liberté, face au communisme.

* Adam Hochschild, *American Midnight. The Great War, A Violent Peace, and Democracy's Forgotten Crisis*, New York and Boston, Mariner Books, 2022.

Peter Linebaugh a aussi été l'historien – à la suite de son maître E. P. Thompson au Center for the Study of Social History qu'il avait fondé à Warwick* – de la violence d'État et notamment de la peine de mort en Angleterre: il a montré qu'elle était conçue comme une pédagogie de la terreur dans une entreprise de domestication des classes populaires qui leur imposait les nouvelles normes de la propriété privée, criminalisait des pratiques associées aux communs et jusqu'alors essentielles dans de nombreuses activités: le ramassage des bois morts ou la cueillette dans les forêts, la récupération des chutes dans les ateliers textiles londoniens ou dans les chantiers navals, le prélèvement de café ou de tabac à bord des navires du commerce atlantique".

Si cette pédagogie de la terreur a permis d'atteindre le but recherché – la normalisation du capitalisme – elle n'a cependant pas effacé les résistances multiformes des communautés, que ce soit en Europe ou dans le reste du monde. *The Magna Carta Manifesto* donne à voir ces visages multiples du refus, y compris lorsque les braconniers des forêts anglaises, dans un geste très porteur de sens, en référence à l'esclavage, se noircissaient le visage et s'assemblaient en bandes pour protester contre les interdictions qui leur était faites. Cette résistance populaire, endémique, sourde mais parfois explosive, se retrouve dans de multiples espaces: Irlande, Inde, mais aussi France à la même époque ainsi que la somme de Jean Nicolas sur la rébellion française l'a montré". D'ailleurs, il n'est qu'à voir comment les communautés villageoises se sont emparées des cahiers de doléances en 1789 pour réclamer qu'on rétablisse leurs anciens droits pour comprendre que cette lutte séculaire n'est pas toujours synonyme de défaites"".

* E. P. Thompson, *Whigs and Hunters. The Origins of the Black Act*, London, Allen Lane, 1975. Il a fallu attendre trente ans pour qu'une traduction française soit disponible, grâce à Philippe Minard: *La Guerre des forêts. Luttres sociales dans l'Angleterre du XVIII^e siècle*, traduit de l'anglais par Christophe Jaquet, Paris, La Découverte, 2014.

** Peter Linebaugh, *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, 2nd ed., London, New York, Verso, 2006, p. XIX.

*** Jean Nicolas, *La Rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale, 1661-1789*, Paris, Le Seuil, 2002 (édition de poche: Gallimard, 2008).

**** Pierre Serna, *Que demande le peuple? Les cahiers de doléances de 1789. Manuscrits inédits*, Paris, Éditions Textuel, 2019.

Ce livre, à présent disponible en français grâce à la Fondation Charles Léopold Mayer, avec le soutien de l'International Association for the Studies of Commons (IASC) et de la Commission internationale d'histoire de la Révolution française (CIHRF), et grâce au travail remarquable de Christophe Jaquet, son traducteur, est d'autant plus précieux qu'il vient combler ce qui apparaît encore comme un vide historiographique en France^{*}. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, de la résurgence originale qu'il propose, à la suite de Philippe Minard, du terme de « communier » pour traduire *commoner*, ce dernier renvoyant en anglais au roturier (voire au vilain, à l'opposé du noble), à celui qui vit et pratique les communs, donnant naissance à une *communauté*, et à ceux d'en bas. Ce faisant, il est permis d'espérer que le français soit rechargé par ce signifiant porteur de sens et d'espoir. En effet, si les philosophes, les juristes et les économistes se sont emparés de la question des communs^{**}, souvent en réaction au fameux article de 1968 de Garret Hardin, « La Tragédie des communs », qui affirmait que les sociétés humaines étaient incapables de préserver collectivement les ressources naturelles et donc que la propriété privée était un système supérieur, les historiens en sont restés longtemps éloignés. Depuis quelques années, cependant, les historiennes et historiens s'aventurent dans les forêts ou dans les montagnes pour repérer les conflits d'usages, les laboratoires politiques et ont fait apparaître à quel point la France était elle aussi

* Cette traduction est le résultat d'une initiative de Jean-Loup Kastler et Marion Bertholet dans le cadre d'une journée d'études, « Le Moyen Âge des Lumières : une révolution ? », organisée à l'Institut d'histoire de la Révolution française (IHRF) en novembre 2021.

** La production est importante depuis les dernières années. Parmi des titres récents : Christian Dardot et Pierre Laval, *Commun : essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2015 ; Marie Cornu, Fabienne Orsi, Judith Rochfeld (coord.), *Dictionnaire des biens communs*, Paris, PUF, 2017 ; Nicole Alix, Jean-Louis Bancel, Benjamin Coriat, Frédéric Sultan, *Vers une république des biens communs ?*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2018.

traversée par ces questions¹. Des études régionales ou locales commencent à apporter une meilleure compréhension fine des mécanismes de ces conflits et des contestations contre la disparition des communs². Ce recours à l'histoire est d'autant plus nécessaire que l'actualité brûlante a montré que l'articulation de l'échelle locale avec les enjeux globaux que sous-tend la crise environnementale est nécessaire alors que la notion des communs s'étend à des domaines de plus en plus larges³.

En revenant ainsi au moment fondateur qui reliait les communs aux libertés, lorsque la liberté ne pouvait être entendue que comme politique, juridique, économique et sociale tout ensemble, en retraçant comment la séparation des deux chartes a permis la séparation de la liberté et de l'égalité, reflet de la mise en place d'un système d'exploitation, Peter Linebaugh se fait non seulement

* Le Groupe d'histoire des forêts françaises (GHFF) avait organisé en 1991 une journée d'étude à l'École normale supérieure. Une partie était dédiée aux « Violences et environnement ». Les travaux ont été publiés dans les *Cahiers d'études Environnement, forêt et société, XVI^e-XX^e siècle*, n°2, 1992, disponibles en ligne : <https://ghff.hypotheses.org/publications-2/journees-detudes/violences-sur-la-foret/violences-et-environnement>. Un ouvrage avait proposé une synthèse pionnière : Marie-Danielle Demélas and Nadine Vivier (dir.), *Les Propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914). Europe occidentale et Amérique latine*, Rennes, PUR, 2003. En 2020, le GHFF a organisé un colloque « Mobilisations et conflits forestiers hier et aujourd'hui : résistances, participations et contestations ». Pour une synthèse des travaux récents : Fabien Locher, (dir.), *La Nature en communs. Ressources, environnement et communautés (France et empire français, XVII^e-XXI^e siècle)*, Paris, Champ Vallon, 2020.

** Philippe Crémieu-Alcan, *À l'ombre du Roi : solidarité, résistance et mentalités à travers les délits forestiers en Guyenne au XVIII^e siècle*, Rennes, PUR, 2020 ; Mathilde Plais, *Les Délits forestiers dans le Haut-Maine au XVIII^e siècle*, mémoire de Master 1, Le Mans, 2021. Jean-Loup Kastler, « Aux sources médiévales et révolutionnaires du "républicanisme montagnard" des Lumières (1767-1788) », *La Révolution française. Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française*, n° 25, novembre 2023, tente un premier pas dans le sens de l'application du paradigme proposé par Peter Linebaugh à la région du Dauphiné en contexte révolutionnaire. Il établit une relation d'équivalence partielle entre la Magna Carta et le Statut delphinal cher à Marc Bloch en se focalisant sur les communs de l'eau.

*** Un collectif a récemment lancé un appel pour que la France non seulement reconnaisse l'utilité des communs mais cesse de les détruire : « Les communs fonciers peuvent servir de modèle pour relever les défis écologiques », *Le Monde*, 29-30 août 2021. Voir également, parmi une bibliographie de plus en plus fournie : Jean-Benoît Zimmermann, *Les Communs : des jardins partagés à Wikipédia*, Paris : Libre & solidaire, DL 2020 ou encore Sophie Gosselin, David gé Bartoli, *La Condition terrestre : habiter la Terre en communs*, Paris, Seuil, 2022, travaux qui montrent que les communs pourraient être à la source d'un rapport nouveau au monde, en écho avec Philippe Descola, *Les Formes du visible*, Paris, Seuil, 2021 ou Michel Magny, *Retour aux communs. Pour une transition copernicienne*, Le Pommier, 2022.

l'historien d'un oubli mémoriel et historiographique mais il cherche également à donner des outils pour penser l'avenir. C'est sans doute là que se trouve la force du livre pour notre temps : par son pouvoir d'évocation qui tranche dans les situations historiques qu'il expose, il offre une poétique de la lutte en maniant une langue qui puise parfois directement chez celui qui influence nombre de ses écrits, à savoir William Blake^{*}. Si la loi a permis l'affirmation iconique de la Magna Carta au détriment de la Charte des Forêts, alors elle peut redevenir le terrain d'affrontement d'un combat porteur d'espoir pour le futur, pour sortir d'une économie qui ruine le vivant. Pour cela, il faut réinventer l'horizon d'attente collectif aujourd'hui obscurci voire totalement fermé par la perspective d'un effondrement. Demain peut donc s'inventer dans la lutte et dans la poésie^{**}.

* Dans son dernier ouvrage, dont le titre est une citation de William Blake, Peter Linebaugh lie la lutte pour les communs, pour la liberté, contre le racisme et l'esclavage à travers le destin de Kate et Marcus Edward Despard : *Red Round Globe Hot Burning. A Tale at the Crossroads of Commons & Closure, of Love & Terror, of Race & Class, and of Kate and Ned Despard*, Oakland (CA), University of California Press, 2019.

** On songe bien sûr à Camille de Toledo, *Le Fleuve qui voulait écrire. Les auditions du parlement de Loire*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2021.

*Michaela Brennan, Amjad Domani, Mike Ferner, Al Hart, Terry Lodge,
braves et fidèles...*

« [...] et [la veuve] aura ses raisonnables *estovers* dans le commun »

Magna Carta, art. 7 (1217)

ARTHUR: Je suis Arthur, roi des Grands-Bretons.

UNE FEMME: Roi de qui?

ARTHUR: Des Grands-Bretons.

LA FEMME: C'est qui les Grands-Bretons?

ARTHUR: C'est nous. Nous sommes tous des Grands-Bretons. Je suis votre roi.

LA FEMME: Je ne savais pas que nous avions un roi. Je croyais que nous étions une collectivité autonome.

*John Cleese, Graham Chapman, Terry Gilliam,
Eric Idle, Terry Jones et Michael Palin,
Monty Python: Sacré Graal! (1975)*

AVANT-PROPOS

Le communisme fut certainement l'épouvantail de mon enfance. C'était le temps de la guerre froide, quand le FBI venait frapper aux portes et fouiner dans le voisinage. Mais en y repensant aujourd'hui à la lumière de la « chute du communisme », d'un côté, et du mouvement planétaire pour la « reconquête des communs », de l'autre, certains éléments des communs* n'ont jamais été bien loin.

Enfant dans le Londres de l'après-guerre, j'explorais des bâtiments et des immeubles détruits par les bombes, prenant ici et là ce qui me plaisait, indifférent au danger comme à la propriété privée. Un ou deux ans plus tard, dans le parc d'Hampstead Heath, je ramassais librement des marrons pour les faire mariner et jouer au conkers**. Un jour, deux garçons plus grands que moi, des cockneys***, m'ont pris le pistolet à air comprimé que j'avais arraché aux décombres d'un bâtiment détruit par une bombe (« Qui trouve garde »). « Alors, mon pote, tu veux te battre ? » J'ai très vite fait mienne la philosophie du « ça va, ça vient », et me suis épargné un bon bleu. Telles furent les leçons de mon enfance sur l'ambiguïté du « faire commun » (*commoning*) anglais.

En tant qu'Américain, j'étais d'ailleurs quelqu'un de « commun », ce qui voulait dire que je ne faisais pas partie des classes supérieures, celles où les accents pointus, les écoles hors de prix et les privilèges faisaient loi. Ma grand-tante Ruth avait défilé avec les vétérans de la guerre de Sécession ; j'appartenais à une république qui avait affranchi les esclaves. Et si j'ai toujours su que mon grand-père paternel était un juriste indien qui parlait les langues des cinq tribus civilisées de l'Oklahoma, je n'ai appris que récemment qu'il était orphelin quand les terres communales des Indiens de cet État furent privatisées et abandonnées aux gardiens blancs. Plus tard dans la vie, à Boston, un jour que je croisais

* Vous trouverez un glossaire qui définit certains termes en page 269.

** [N.D.E.] Le conkers est un jeu anglais auquel on joue avec des marrons.

*** [N.D.E.] Les cockneys sont les habitants de l'est de Londres, souvent issus de la classe ouvrière.

le chemin du gouverneur Michael Dukakis, sorti pour sa « promenade énergisante » du matin dans le parc de Fenway, il détourna silencieusement les yeux, en voisin, quand il me vit ramasser du petit bois tombé des arbres pour mon feu de cheminée.

J'ai commencé ce livre comme un pamphlet dont je voulais faire cadeau à des amis de Paris, du Chiapas et de Boston, réunis en pleine tempête hivernale pour un dîner de Noël à Brooklyn, en 2002. L'honorable Elizabeth Benjamin s'est empressée de venir à mon aide. Le projet a immédiatement été nourri et choyé par Deborah Chasman, de *The Boston Review*. Avant de recevoir, beaucoup plus tard, une écoute respectueuse à la réunion organisée à Chicago pour le centenaire du syndicat Industrial Workers of the World (IWW). Le groupe Histoire radicale de Bristol (Royaume-Uni) a offert un cadre atlantique de discussion à ces idées.

J'ai exposé celles-ci lors de plusieurs séminaires à l'université de Puerto-Rico à San Juan, à l'université du Witwatersrand de Johannesburg, et lors d'une conférence à Sarai, à New Delhi. J'ai trouvé des interlocuteurs précieux en Micky West du Centre Braudel de l'université d'état de New York, David Roediger et Carl Estabrook lors d'un séminaire à l'université de l'Illinois, à Urbana-Campaign et Bryan Palmer, de la Société historique du Canada. À mon retour de ces voyages, mes ruminations ont toujours été bien accueillies par Alexander Cockburn et Jeffrey St. Clair du magazine *Counter Punch*. L'estimé Gustavo Esteva, de l'université de la Tierra, à Oaxaca, a encouragé ce travail en le mettant en pratique. Je remercie Jeff Lustig de m'avoir invité à développer le sujet dans une conférence passionnante de la California Studies Association.

Manuel Yang et John Little, étudiants à l'université de Toledo (Ohio), m'ont accompagné sur les routes du Midwest à la recherche, ici et là, de traces de la Magna Carta et du faire commun. Kate Linebaugh m'a offert un soutien sans faille, et Riley Ann Linebaugh, une interprétation définitive des Monty Python. Ce livre doit beaucoup aux discussions à bâtons rompus et durant de longues années avec Iain Boal et ses collègues de Retort. Je remercie mes collègues de Toledo, Stephanie Gilmore et Timothy Messer-Kruse, ainsi que Staughton Lynd, Vijay Prashad et Rebecca Solnit, qui ont lu et commenté une première version complète du livre. J'ai eu le privilège de rencontrer Maria Mies quand elle se rendait à Seattle,

en 1999. Avec George Caffentzis et Silvia Federici, elle a ouvert des chemins que j'ai essayé de suivre. Massimo de Angelis, Terisa Turner et Leigh Brownhill ont écrit sur le même thème des textes qui m'ont inspiré.

Pour leurs réponses à mes questions et leurs commentaires pertinents, je remercie Anthony Arno, Antoinette Burton, Tom Chisholm, Steve Colatrella, Harry Cleaver, Brenda Coughlin, Roxanne Dunbar-Ortiz, Nicholas Faraclas, Geoff Field, Jim Fleming, Eric Foner, Paul Gilroy, Dee Dee Halleck, Doug Hay, Ruth Herndon, Steve Hindle, Wythe Holt, Winston James, Peter Jaszi, Lewanne Jones, Chitra Joshi, Joel Kovel, Terry Lodge, Doug Lummis, Mukul Mangalik, David Montgomery, Prabhu Mohapatra, Jeanette Neeson, Michael Ratner, Dave Riker, John Roosa, Sumit Sarkar, Deborah Valenze, Richard Walker, Ken Wark, Kevin Whelan, Bruce Tyler Wick, Peter Lamborn Wilson et JoAnn Wypijewski. Un grand merci à James Landman de l'American Bar Association et au magazine *MetaMute*. Je remercie Phoebe Balard de l'université de Toledo pour le graphique du chapitre neuf, et Mark Horan de la Toledo Carlson Library pour son aide dans l'utilisation de Lexis-Nexis. Je remercie mes éditeurs chez University of California Press: Niels Hooper pour ses encouragements de tous les instants, Edith Gladstone pour son impeccable travail éditorial, Rachel Lockman pour sa patience à toute épreuve et Kate Warne pour avoir si bien su baliser le chemin.

Toutes et tous, des *commoners**.

* Peter Linebaugh emploie ici le mot *commoner*, qui a l'avantage, en anglais, de signifier à la fois le roturier, par opposition au noble, les gens ordinaires, par opposition aux « possédants », mais aussi ceux et celles qui ont besoin des « communs » pour vivre. Dans l'introduction et la postface à la traduction de *La Guerre des forêts (Whigs and Hunters)* d'Edward P. Thompson, Philippe Minard proposait de traduire « *commoner* » par le mot « communier ». Ce mot ancien, dont l'usage est attesté en français dès le quatorzième siècle, signifiait « membre d'une commune » mais aussi « propriétaire en commun » (cf. *Trésor de la langue française*). C'est celui que je propose d'employer ici (N.D.T.).

I. INTRODUCTION

Elle [la bourgeoisie] a supprimé la dignité de l'individu
devenu simple valeur d'échange ;
aux innombrables libertés dûment garanties et si chèrement conquises,
elle a substitué l'unique et impitoyable liberté du commerce.
Manifeste du Parti communiste (1848)*

Dans un communiqué rédigé au fin fond de la forêt tropicale de Lacandon, le sous-commandant Marcos, porte-parole du soulèvement des populations indigènes qui éclata aux yeux du monde en 1994, se référait à la Magna Carta. La brillante révolte postmoderne mexicaine citait une obscure source prémoderne anglaise datant de 1215. Ce livre est né de cette citation. Bien sûr, sa genèse d'ensemble réside dans l'urgence causée par les agressions du régime autocratique de George W. Bush, mais ce qui m'a en réalité amené à prendre la plume sur le sujet est une erreur de traduction ou plutôt une absence de traduction, car il se trouve qu'au Mexique, tout le monde appelle la Constitution *la carta magna*. Cette erreur sémantique recelait une vérité plus profonde. Le secret de la Magna Carta réside en effet dans les deux vents évoqués par Marcos : le vent d'en haut (les forces des dirigeants) et le vent d'en bas (celles des indigènes, des travailleurs et des paysans, les *campesinos*). Marcos expliquait que le vent d'en haut engloutit chaque jour 92 000 barils de pétrole brut, au prix « de la destruction de la nature, du pillage de l'agriculture, de l'hyperinflation, de l'alcoolisme, de la prostitution, de la pauvreté », et que le vent d'en bas oblige les *campesinos* d'Ocozingo à couper du bois pour survivre¹". Les terres communes du village, les *ejidos*, avaient en effet été détruites, et la protection juridique dont elles bénéficiaient, par l'article 27 de la constitution mexicaine, avait été abrogée.

* Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, introduction de Jean Bruhat, traduction revue par Michèle Küntz-Tailleur, Paris, Messidor/Éditions sociales, édition de 1972 rééd. 1983, p. 35.

** Vous trouverez les notes numérotées de 1 à 330 en fin d'ouvrage, à partir de la page 289.

Cette histoire s'est répétée et se répète encore partout dans le monde.

Nigeria: pendant l'été 2002, des centaines de femmes s'emparent du terminal pétrolier d'Escravos (*escravos* signifie « esclaves » en portugais), propriété du groupe Chevron. Les États-Unis souhaitent en effet importer un quart de leur pétrole depuis l'Afrique. Dans cet objectif, les ingénieurs de Chevron ont élargi la rivière Escravos, dans le delta du Niger, détruisant la mangrove et le village d'Ugborodo. Les femmes ne peuvent plus couper de bois pour faire la cuisine ni puiser d'eau pour boire. La prostitution devient le « seul boulot convenablement payé pour une femme² ». Les bois, les forêts, la mangrove ont été détruits, remplacés par le propane, l'essence et le kérosène. Résultat de cette « avancée » : les habitants ont été expropriés.

Vietnam: dans les hameaux des hautes terres, les femmes vont chercher dans les zones forestières du bois, des pousses de bambou, des légumes et des plantes médicinales. Certains de ces produits sont vendus localement, mais la plupart sont consommés directement. À Trang Tri, l'herbe à balai fait office de charbon de bois. Le riz et le manioc sont des aliments de base, obtenus par la pratique du *swidden* (un mot dialectal du Yorkshire qui désigne la culture sur brûlis). Des animaux domestiques élevés en plein-air sont sources de protéines. Mais les réserves forestières ont récemment été fermées par des clôtures métalliques. Les femmes des hameaux sont les premières à en souffrir³.

État de New York: pour les communautés d'Indiens iroquois et de Canadiens français des Adirondacks, le mouvement de conservation de la nature des années 1880 s'est principalement traduit par « la transformation de pratiques auparavant admises en actes illégaux : la chasse et la pêche désormais rebaptisées “braconnage”, la cueillette fourragère qualifiée d’“atteinte à la propriété”, l'allumage de feux d’“incendie volontaire”, et l'abattage d'arbres de “vol de bois” ». Ces habitants étaient accusés par les agents de l'État de considérer les forêts comme des « communs » ou « une mangeoire publique où peut se nourrir qui veut ». La commission forestière « entreprit de faire régner la terreur chez les gens qui violaient » ainsi la propriété de l'État⁴.

Irlande: au dix-septième siècle, après la spoliation des terres cultivées et les répercussions démographiques de la conquête et de la colonisation britanniques, qui ont anéanti l'ordre gaélique et dénudé le paysage, les Irlandais, par la voix du poète, firent entendre cette plainte⁵:

Que ferons-nous sans bois d'œuvre
Le dernier de nos bois n'est plus ?

Dans les bois apparaissaient les visions, ou « *aisling* », et vivaient les protecteurs de l'Irlande, ou « *fiana* ». Les conquérants les firent donc abattre. C'est une plainte du début de l'histoire moderne, à laquelle ont en partie répondu, dans les temps modernes, la mine de charbon puis la pompe à essence, car ce sont là les trois véritables âges de l'histoire, du moins si nous la divisons en fonction des sources d'énergie carbonée: le bois, le charbon et le pétrole.

Inde: Akbar le Grand considérait l'abattage des forêts comme une des grandes réussites de sa conquête du Cachemire. Le gouvernement colonial britannique se contenta de s'approprier les *dharma khandams*, les terres communes et communautaires, et de contrôler le ramassage des matériaux combustibles, du fumier végétal pour le compost et du bois pour les outils agricoles⁶. Le soulèvement national de 1919-1920 fut précédé d'une hausse spectaculaire du vol de bois. Voici ce que disait un chant nationaliste de l'époque:

Il y a trois cents ans
L'homme de la Compagnie^{*} est arrivé
Vous vous êtes tenus tranquilles
Il a volé toute la nation
Il a dit que toutes les forêts étaient à lui
Son père était-il venu les planter ?

Amazonie: depuis les années 1960, toute la région est emportée dans un gigantesque mouvement d'enclosure. Le bulldozer et la tronçonneuse ont lancé l'attaque. Les travailleurs et les Indiens ont riposté. En 1976, ils sont arrivés à un *empate*⁷, « impasse » ou

* [N.D.E.] Entendre ici « Compagnie des Indes ».

« match nul ». La lutte est ancienne. L'instituteur du jeune Chico Mendes, du syndicat des saigneurs de caoutchouc, a travaillé avec Carlos Prestes, le révolutionnaire des années 1920 et 1930. La lutte est ancienne mais aussi transatlantique: l'Alliance des peuples de la forêt de 1985 a été comparée aux Diggers (littéralement les Bêcheurs ou Piocheurs) de Winstanley, dont la défense des communs forestiers anglais sera évoquée dans le chapitre 4.

Trois tendances se dégagent de ces histoires. Premièrement, et c'est un aspect des enclosures récentes, les bois et les forêts de la planète sont détruits à des fins de profit commercial⁸. Deuxièmement, les produits pétroliers sont devenus l'élément de base de la production humaine et du développement économique mondial. Troisièmement, les peuples indigènes du monde entier, tous des communiens, sont expropriés. Michael Watts qualifie de « pétro-violence » le mélange de terreur, de démantèlement, de séparation, de paupérisation et de pollution accompagnant l'extraction pétrolière⁹. La guerre exacerbe ces tendances. En Irak, la pétro-violence du gisement de Bassora a anéanti l'écologie du faire commun du « peuple des roseaux », les « Arabes des marais ».

La voix indigène émanant de la forêt tropicale de Lacandon suggère que la Magna Carta concerne à la fois les droits juridiques des accusés et l'extraction des ressources en énergie carbonée. Comment cela se fait-il? Marcos a raison. Deux chartes ont été arrachées au roi Jean sans Terre à Runnymede. Outre la Grande Charte dont nous avons tous vaguement entendu parler, il y en eut une seconde: la Charte de la forêt. Tandis que la première portait, pour l'essentiel, sur les droits politiques et juridiques, la seconde concernait la survie économique. Les historiens ont toujours connu l'existence de cette seconde charte, mais de nombreux termes qui y sont utilisés – le mot *estover*, par exemple, qui désigne les produits de subsistance tirés du bois¹⁰ – semblent étranges et archaïques, et ont empêché le grand public d'accéder facilement à ce texte et d'en comprendre l'importance. Le message des deux chartes et celui de ce livre sont simples: les droits politiques et juridiques ne peuvent exister sans fondement économique. Pour être des citoyens libres, nous devons aussi être des producteurs et des consommateurs égaux. Ce que j'appellerai ici les *communs* (*commons*) – théorie qui fonde toute propriété dans la

collectivité et qui organise le travail pour le bénéfice commun de tous – doit exister à la fois sous une forme juridique et comme une réalité matérielle quotidienne.

Dans les pages qui suivent, je vais utiliser quatre types d'interprétation de la Magna Carta: documentaire, juridique, culturelle et constitutionnelle. L'interprétation *documentaire* présente les principaux amendements apportés à la charte de 1215 (les *estovers* des veuves, par exemple) et l'intégralité de la Charte de la forêt. Ils conduisent à la notion de communs, à laquelle je m'accrocherai comme à une ancre d'espérance dans la tempête. Comme on le verra dans le chapitre 2, la Charte retrouvée et complétée fut confirmée le 11 septembre de l'an 1217.

L'interprétation *juridique* de la Magna Carta sera traitée principalement au chapitre 8, au travers de l'histoire des États-Unis et des interprétations de l'article 39 de la Charte, de l'*habeas corpus*, de l'institution du jury, du *due process of law** et de l'interdiction de la torture, qui en sont tous issus.

Le troisième type d'interprétation est d'ordre *culturel*. Il prend pour témoins le théâtre, la musique, la peinture, l'architecture et la sculpture. Ces représentations sont quelquefois iconiques ou quasi-sacrales. Elles peuvent facilement conduire au chauvinisme et à des notions à peine dissimulées de supériorité raciale, dont les origines seront évoquées dans les chapitres 4 et 5.

La Magna Carta repose aussi sur une histoire *constitutionnelle*. Elle marqua en effet un armistice entre des forces belligérantes et constitua un traité qui mit fin à une rébellion. La Magna Carta exprimait un accord entre l'Église et l'État, les barons et le roi, les marchands de la ville et les agents royaux, les femmes et les maris, les communiens et les nobles. Elle fut le fier produit d'une rébellion. Puis, en 1776, la Déclaration d'indépendance des États-Unis

* Le *due process of law* est un concept juridique des pays de *common law* qui n'a pas véritablement d'équivalent en droit français. Il impose aux gouvernements de respecter les droits et protections accordés aux personnes en vertu de la loi. La jurisprudence distingue le *due process* quant au fond (*substantive due process*) et le *due process* quant à la procédure (*procedural due process*). Voir par exemple: E. Zoller, « Procès équitable et *due process* », *Recueil Dalloz*, Paris, Dalloz, 2007, p. 517; ou P. Mbongo, « Procès équitable et *due process of law* », in *Les Nouveaux Cahiers du Conseil constitutionnel*, n° 44, juin 2014, p. 49-59. [NDT]

d'Amérique fut le fruit de la suggestion de Thomas Paine d'une *magna carta* américaine. Enfin, sondés en mai 2006 sur le choix d'une journée pour leur fête nationale, les Britanniques se prononcèrent pour la fête de la Magna Carta¹¹. Les chapitres 11 et 12 tentent de renouveler cette interprétation.

Si l'on veut rendre à la Magna Carta toute sa dimension, il faut réunir tout ce que l'on peut tirer de ces quatre interprétations. La première appelle à l'abolition de la forme marchande de la richesse, qui fait obstacle au faire commun. La deuxième nous protège des ingérences des «privatiseurs», des autocrates et des militaires. La troisième nous met en garde contre les fausses idoles. La quatrième renouvelle le droit de résistance. Dans les années 1620, Edward Coke, ministre de la Justice et speaker de la Chambre des communes, a donné des interprétations de ces chartes qui ont ouvert la voie à la révolution anglaise des années 1640. En 1759, les études sur la Magna Carta de William Blackstone, le grand professeur de droit d'Oxford, ont contribué à préparer les esprits à la révolution américaine des années 1770. Pour ces deux jurisconsultes, les «Grandes Chartes des Libertés d'Angleterre» formaient un instrument juridique unifié. Nous explorons cette unité dans cet ouvrage: les trois premiers chapitres posent le problème, les six chapitres suivants racontent l'histoire et les trois derniers proposent des solutions.

Au lieu de séparer les droits économiques et sociaux des droits civils et politiques, comme le font la Déclaration universelle des droits de l'Homme des Nations unies (1948) et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (1976), la Grande Charte et la Charte de la forêt mettaient sur un même plan les droits politiques – en limitant l'autocratisme – et les droits collectifs – en restaurant les usufruits de subsistance (les biens ou usages indispensables au bien-être). Les chartes limitaient ainsi l'expropriation, par exemple celle du miel, édulcorant commun¹². Le treizième article de la Charte de la forêt dispose ainsi que: «Tout homme libre peut avoir dans ses bois des aires de faucons, d'autours, d'éperviers, d'aigles et de hérons; et il peut aussi avoir le miel trouvé dans ses bois.»

Nous étions au treizième siècle. Au dix-neuvième siècle, en Inde, le projet de loi sur la forêt (Indian Forest Act, 1878) fut critiqué parce que les pouvoirs qu’il proposait de donner à la police étaient « arbitraires et dangereux », en particulier la possibilité d’« arrêter sans mandat tout individu suspecté d’être impliqué à un moment non précisé dans un délit forestier (ramasser du miel sauvage dans un arbre ou la peau d’un animal mort)¹³ ». Au vingtième siècle, au Kenya, Karai Njama, un paysan participant aux luttes pour l’indépendance, se souvenait des expropriations dont sa famille avait été victime : « Un jour que j’étais assis sur la pelouse devant notre maison, mon grand-père m’a montré une petite colline, au milieu de la forêt, juste au-dessus de l’endroit où se rencontrent les rivières Gura et Charangatha. Il m’a demandé : “Mon petit-fils, vois-tu cette colline ?” “Oui, grand-père”, ai-je répondu. “C’est là que je chassais avant l’arrivée des *Chomba* – les Européens. Cette colline est toujours appelée la colline de Karari. Si tu y allais, tu verrais mes marmites dans ma grotte. J’ai beaucoup de ruches sur cette colline, qui pourraient donner beaucoup de miel... Oh ! mes chères ruches vont pourrir là-bas.” »

Dans les pleurs du grand-père de Njama, ce n’est pas la « tragédie des communs » que nous entendons, pour citer le titre d’un essai influent du sociobiologiste américain Garrett Hardin (1915-2003), dont les arguments biologiques et mathématiques aboutissaient à cette conclusion : « La liberté des biens communs [...] se traduit par la ruine de tous » et « mieux vaut l’injustice que la ruine totale ». La thèse de Hardin présuppose un égoïsme absolu et nie purement et simplement des millénaires d’expérience humaine en matière de mutualisation et de négociation du faire commun¹⁴. Ce que nous entendons ici, ce sont les cris et les pleurs de la victime d’un vol.

En 2004, le prix Nobel de la paix a été décerné à Wangari Maathai¹⁵. Cette biologiste kényane a fondé le Mouvement de la ceinture verte, dont les objectifs consistent à planter trente millions d’arbres – afin de fournir du bois à brûler, du bois d’œuvre et du bois à clôture –, de restaurer une écologie forestière et d’empêcher le Kenya de

* [N.D.E.] Décédée en 2011.

devenir un désert aride. L'esprit de l'association est résumé dans le mot *harambee*, qui signifie « agissons tous ensemble ! » : chaque fois qu'un arbre est planté, la collectivité s'engage, pour les générations futures, à préserver « l'abondance qui est le droit imprescriptible et la propriété de tous¹⁵ ».

Le vol du miel et le viol de notre sécurité, le vol des communs et le viol de nos libertés vont de pair. Quel est le lien entre les droits civils, qui nous protègent contre la possibilité d'être emprisonnés sans procès, et les droits de subsistance ?

Le sous-commandant Marcos nous a demandé de ne pas oublier l'*ejido* de la Constitution mexicaine dans la lutte contre le néolibéralisme. Cette voix surgit de la forêt tropicale de Lacandon, au Chiapas, m'a amené à mon tour à me demander ce que disait réellement cette Magna Carta. Pendant que j'y réfléchissais, à l'été 2001, les mouvements qui scandaient « Le monde n'est pas à vendre » et « Réparations ! » se heurtaient à deux types de répression : à Gênes, en Italie, Carlos Giuliani, qui participait aux manifestations, était tué par des policiers ; en Afrique du Sud, à Durban, les États-Unis se retiraient de la conférence mondiale des Nations unies contre le racisme. Une semaine plus tard, des avions pris en otage étaient détournés sur les tours jumelles du World Trade Center et sur le Pentagone. Dans la foulée, le président Bush annonçait une « guerre » sans fin « contre la terreur », qu'il n'hésita pas à comparer à la Seconde Guerre mondiale, même si, quand il en résuma les objectifs, c'est-à-dire les « quatre libertés » (*the four freedoms*)*, il en oublia deux, celle d'être libéré du besoin et celle d'être libéré de la peur.

En 2003, l'attaque de la Mésopotamie s'accompagna de l'imposition du néolibéralisme : libre-échange, profit illimité et l'infâme « ordonnance n° 39 », qui privatisa toutes les entreprises publiques irakiennes. Cette infamie alla de pair avec la perte des libertés issues de l'article 39 de la Magna Carta, sombré dans l'oubli : l'*habeas corpus* n'a pas survécu à l'attaque, le droit d'être jugé par un jury a été piétiné, l'interdiction de la torture a été niée, le *due process of law* s'est arrêté aux portes de Guantanamo.

* L'anglais distingue deux notions : *liberty* (liberté) et *freedom* (franchise). On ne peut que regretter que la seconde, dans cette acception, soit tombée en désuétude en français (N.D.T.).

Le président Bush n'est pas le seul à avoir oublié ses leçons d'histoire. Nous autres, historiens britanniques, n'avons pas non plus fait notre travail comme il faut. Néoconservateurs ou féministes, théoriciens critiques du droit, historiens spécialistes de l'économie et des sciences sociales : nous avons tous lamentablement ignoré la Magna Carta et œuvré, ce faisant, à son oubli. Quant aux dispositions en matière de faire commun des Chartes des libertés, elles ont été ignorées comme de désuètes reliques féodales. La thèse de ce livre consiste à dire que leur temps est revenu.

Le néolibéralisme est une doctrine économique de la mondialisation et de la privatisation qui s'appuie sur des régimes policiers de privatisation et de sécurité. Il est né avec l'arrivée au pouvoir de Margaret Thatcher et de Ronald Reagan, respectivement en 1979 et 1980. La privatisation et la marchandisation néolibérales sont historiquement inséparables de leur comparse, le néoconservatisme, qui fournit la police et l'armée. Le postmodernisme, lui, est un style esthétique et culturel qui se caractérise par l'ironie, l'éclectisme, la grande vitesse, la subjectivité épistémologique (d'où sa compatibilité avec ce que l'on appelle la « politique identitaire ») et le refus d'accepter une unité de l'histoire. Les vrais changements planétaires des années 1990 – les migrations mondiales, les nouvelles enclosures*, la féminisation de la pauvreté, le développement de la précarité du travail, le néo-esclavage – sont exclus tout à la fois des politiques économiques du néolibéralisme et de la politique culturelle issue du postmodernisme. Margaret Thatcher l'avait dit : « Il n'y a pas d'alternative. » La Magna Carta ne semblait être qu'un chapitre archaïque d'un « grand récit » obsolète. Mais en 1999, à Seattle, quand les discussions de l'Organisation mondiale du commerce sur la « propriété intellectuelle » furent contestées par plusieurs mouvements, le postmodernisme et le néolibéralisme semblèrent arrivés à un tournant.

C'est dans ce contexte, en 1999, que le rapport Stansky, du nom du président de la commission ayant rédigé ce « Rapport sur

* [N.D.E.] En Angleterre, à partir du seizième siècle, le phénomène d'*enclosure* désigne la clôture des champs, qui s'est accompagnée du passage d'une forme communautaire à une forme individualiste d'économie agraire. L'auteur l'utilise pour décrire des phénomènes semblables sur d'autres territoires.

l'état et les perspectives des études britanniques en Amérique du Nord», fut publié. Ses recommandations et ses omissions portent tout à la fois la marque du néolibéralisme et du postmodernisme. D'un côté, c'est un document corporatiste qui défend l'étude de l'histoire britannique en tant qu'élément ancien et menacé du cursus universitaire états-unien; de l'autre, il lui faut expliquer l'«anglotude» en vogue de la relation anglo-américaine. Le glamour anglais ne saupoudre-t-il pas de son charme et de son éclat les postes les plus élevés du pouvoir? Un président anobli au palais de Buckingham, un autre, ancien étudiant d'Oxford, s'entourant d'*alumni* de l'université de Rhodes, une République qui vénère une princesse anglaise, et deux dirigeants qui ressemblent étrangement à un pitbull et un caniche, chiens galeux de l'impérialisme: «Il nous faut démontrer que l'histoire de la Grande-Bretagne n'est pas seulement une "histoire insulaire" mais aussi une "histoire mondiale"», entonne le rapport. «L'histoire britannique a pu s'épanouir parce qu'elle correspondait à ce que nombre d'élèves et de parents d'élèves attendaient d'une éducation universitaire: se familiariser avec la tradition occidentale, mais aussi aider les enfants à réussir dans la vie. Le déclin de ces valeurs particulières a nui à la popularité des études britanniques¹⁶.»

Le concept de «tradition occidentale», ici, n'est pas approfondi et a des nuances de croisade qui sont, au choix, idiotes ou sinistres¹⁷. Quant à «ces valeurs particulières», elles ne sont pas même mentionnées. Le lieu de naissance de la démocratie? Le pays de la liberté? L'autorité de la loi? La liberté de la presse? L'habeas corpus? Le procès avec jury? La tolérance religieuse? La république? Oui, tout cela a déjà nourri et servi l'hypocrisie des politiciens, et quand nous entendons prononcer ces mots, nous soupçonnons qu'il s'agit de belles paroles, de foutaises ou de «droits bourgeois», mais ce n'est pas une raison pour les mettre au panier. Considérons-les à nouveau. Si l'érosion du procès par un jury et le déclin de l'habeas corpus et des valeurs coopératives des communs *ont pu* nuire à la popularité des études britanniques, ils ont *certainement* nui à nombre de gens sur la planète.

À certains moments, ces «valeurs particulières» ont bel et bien dû s'incarner: ainsi dans les années 1790, aux États-Unis, au moment de la rédaction de la Déclaration des droits (*Bill of Rights*),

ou dans les années 1640, pendant la Révolution anglaise, avec les Débats de Putney, ou encore en 1940, quand l'Angleterre se dressait, seule, contre l'impérialisme nazi. L'année 1215 est assurément un de ces moments où ces valeurs, aussi, ont été concrétisées. Si nous avons pris l'habitude de le faire, d'ailleurs, nous n'enfermerions pas des individus sans jugement, nous ne les affamerions pas pour qu'ils parlent, nous ne surveillerions pas leurs rites cultuels, nous ne les « violenterions » pas dans des chambres de torture – et nous n'irions pas chercher « notre » pétrole dans « leur » sol en enfouissant sous les bombardements la lumière du jour.

La raison donnée à ce déclin est la suivante : l'effondrement de l'Union soviétique et la défaite apparente du communisme, en 1990, ont fait sauter le vernis d'intérêt attaché aux disciplines reposant sur leur capacité rhétorique à prouver ou réfuter les paradigmes marxistes. Karl Marx étudia l'histoire sociale britannique, ses travaux sur la durée de la journée de travail en Grande-Bretagne et en Irlande, l'analyse de la *division du travail*, la description de la mécanisation du travail, sur la recomposition du prolétariat et la compréhension de l'expropriation des communs forment la base de l'analyse du capitalisme. Ce sont là cinq portes d'entrée sur des idées qui n'ont rien perdu de leur pertinence. Elles s'ouvrent sur des thèmes tels que l'appel de la Magna Carta aux « *estovers* des veuves » ou les dispositions de la Charte de la forêt sur les communs de subsistance¹⁸.

L'incapacité de conserver la mémoire des libertés de la Magna Carta m'est apparue clairement et de façon inattendue avec le triste cas de Maher Arar, un ingénieur informatique canadien, père de deux enfants, qui, en septembre 2002, alors qu'il revenait de vacances en transitant par un aéroport états-unien, fut arrêté par les autorités, menotté, enchaîné, aveuglé, placé dans une cellule dépourvue de lit et éclairée en permanence, empêché de contacter sa famille ou un avocat, puis extradé en secret en Syrie, où il fut enfermé durant douze mois dans une cellule de quatre mètres cubes et régulièrement frappé avec des câbles électriques. Il a intenté le premier procès au civil contre la pratique de l'extradition extraordinaire. En 2005, le gouvernement des États-Unis s'est défendu en invoquant le « privilège du secret d'État ». J'avais rencontré l'avocate du gouvernement trente-quatre ans plus tôt,

quand elle n'était encore qu'une enfant, à une époque où je travaillais avec ses parents sur des causes qui nous remplissaient d'espoir comme la réforme des prisons après la répression dans le sang du pénitencier d'Attica (1971), le retour des soldats expédiés au Vietnam ou la cause de la démocratie dans le syndicat des mineurs de charbon, dans l'est du Kentucky.

Au sein du mouvement contre la prison, du mouvement pour la paix et du mouvement pour les travailleurs, nous avons tous assurément lutté contre l'oppression raciale et l'exploitation de classe; mais nous ne l'avons jamais fait en nous référant à la *Magna Carta*. Nous n'avons pas non plus clamé haut et fort que l'*Habeas Corpus Act* de 1679, dont le titre complet est « Une loi pour mieux assurer la liberté du sujet et pour empêcher les emprisonnements au-delà des mers », s'appliquait directement aux pratiques honteuses connues sous l'euphémisme d'« extradition extraordinaire ». Nous ne connaissions pas bien non plus la magna carta des États-Unis d'Amérique, la Déclaration d'indépendance de 1776, qui énumère les vingt-sept raisons ayant justifié que soit déclarée l'indépendance vis-à-vis de l'Angleterre : l'une d'elles reprochait au roi George III d'avoir autorisé l'adoption d'une loi permettant « de nous transporter au-delà des mers pour être jugés pour de prétendus crimes ». Nous n'avons pas transmis ce savoir parce que nous ne le possédions pas nous-mêmes, si bien que la pomme était tombée loin de l'arbre*. Malgré cela, il est tout à fait immoral de ne pas dénoncer les erreurs commises contre Maher Arar.

Trois champions, des deux côtés de l'Atlantique, ont porté la flamme de la *Magna Carta* dans l'arène des puissants. Le premier est Ian Macdonald, avocat de la Couronne qui, en décembre 2004, démissionna de la Commission d'appel spéciale du Royaume-Uni sur l'immigration : « Vous enfermez les gens indéfiniment; c'est une atteinte extrêmement dangereuse à une partie de la tradition culturelle du Royaume-Uni. Cela remonte à *La Magna Carta*¹⁹. »

* [N.D.E.] *The apple does not fall far from the tree* est une expression anglaise qui pourrait se traduire par « les chiens ne font pas des chats », évoquant ici l'incapacité des historiens à transmettre un savoir qu'ils ne possédaient pas.

Cette tradition *culturelle* des Chartes des libertés a été largement pervertie, comme je le montrerai dans les chapitres 9 et 10.

Le deuxième champion s'est exprimé devant le Parlement du Royaume-Uni, qui décida, le 16 décembre 2004, que la détention de personnes suspectées de terrorisme décidée par Tony Blair en vertu de la loi sur l'antiterrorisme, le crime et la sécurité de 2001 (l'équivalent anglais du *Patriot Act* aux États-Unis) était incompatible avec la Convention européenne des droits de l'Homme, et donc illégale²⁰. Les suspects détenus furent libérés. À la Chambre des Lords, Lord Hoffman expliqua qu'il s'agissait de l'affaire la plus importante à laquelle avait été confronté le Parlement depuis de nombreuses années: «Elle met en cause l'existence même d'une liberté ancienne dont ce pays a jusqu'à présent été fier: être affranchi de l'arrestation et de la détention arbitraires.» Avant de conclure par ces mots: «La véritable menace pour la vie de la nation [...] ne vient pas du terrorisme mais de lois comme celles-ci.» Il nous semble entendre ici l'écho des mots prononcés au tournant de la Révolution anglaise en octobre 1647 – «Je douterais qu'il est Anglais celui qui doute de ces choses» – par le colonel Rainsborough, un homme qui ne cessa de se demander si la personne la plus pauvre n'avait pas une vie à vivre au même titre que la plus riche, si le consentement n'était pas une condition du gouvernement et si, en l'absence de consentement, l'obéissance était due. Le contrat social était violé.

Le troisième champion de la Magna Carta est Michael Ratner, l'ancien président du Center for Constitutional Rights (CCR) [Centre pour les droits constitutionnels], qui, à partir de 2001, lança la première action en justice contre les actions brutales du gouvernement des États-Unis. Le CCR obtint la victoire devant la Cour suprême en juin 2004 dans l'affaire *Rasul vs Bush*, à l'issue de laquelle le juge Stevens, parlant au nom de la majorité de la Cour, affirma: «L'emprisonnement [par le pouvoir] exécutif est considéré comme oppressif et illégal depuis que [le roi] Jean [sans Terre], à Runnymede, a juré qu'aucun homme libre ne devait être emprisonné, dépossédé, banni ou exilé qu'en vertu du jugement de ses pairs ou de la loi du pays (*Shaughnessy vs United States*, 1953).» Il se trouve que par le plus grand des hasards, j'étais à l'époque en train de visiter le charmant pré de Runnymede (à un saut de bus de l'aéroport de Heathrow),

où je fis la découverte d'une distorsion singulière du sens de la Magna Carta (j'y reviendrai dans le chapitre 9). Sous le toit semé d'étoiles de la rotonde à colonnade érigée en l'honneur de la Charte, une inscription est gravée sur un petit socle de granit : « FREEDOM UNDER LAW » [la liberté soumise à la loi]. Ratner, lui, disait le contraire : « Nous devons continuer à nous battre pour les valeurs fondamentales, pour les droits humains et pour que *l'autorité soit soumise à la loi* [authority under law]. Il s'agit de la Magna Carta²¹. »

Ratner racontait que lorsqu'il avait rejoint le Center for Constitutional Rights, en 1972, il considérait le droit comme un agent du changement social et pensait que défendre « la loi constitutionnelle fondamentale et les droits humains élémentaires et fondamentaux », comme il le faisait encore trente-quatre ans plus tard, avait été pour lui « un grand tournant. » Comme le remarquait Ian Macdonald dans une interview au *Guardian*, « si quelqu'un m'avait dit, il y a de cela vingt ans, que se battre pour les droits affirmés dans la Magna Carta ou pour le respect des règles du droit [rule of law] serait considéré comme une attitude révolutionnaire, je lui aurais ri au nez. » Ce tournant décisif peut nous ramener au commencement, car les Chartes des libertés entendaient préserver les droits sociaux et économiques. De même, l'attitude révolutionnaire dont parlait Ian Macdonald relève aussi de la Magna Carta, qui fut le fruit d'une rébellion et d'une guerre civile. Non seulement les pommes sont tombées loin de l'arbre, mais le jardin lui-même a été envahi d'innombrables nuisibles.

Le baptême juridique de Ian Macdonald et de Michael Ratner s'est fait dans le cadre de la lutte des personnes de couleur pour le droit de participer à égalité aux sociétés britannique et états-unienne sans craindre les violences policières. Dans le cas de Macdonald, l'enjeu portait sur la population immigrée venue des Antilles anglophones; dans celui de Ratner, sur le mouvement pour les droits civiques. L'histoire de la Magna Carta est étroitement liée à la lutte contre l'esclavage, et dans l'histoire de l'hémisphère occidental, la question de l'esclavage est inséparable du continent africain, comme je le montrerai dans le chapitre 6. La Magna Carta a joué un rôle essentiel dans la lutte pour la liberté des populations noires.

La plupart des appelants dans l'affaire jugée par la Chambre des Lords et à l'occasion de laquelle Lord Hoffman parla éloquemment de la nation anglaise étaient des non-nationaux d'Afrique du Nord. Son collègue Lord Bingham lui emboîta le pas : « La protection de l'habeas corpus est souvent déclarée limitée aux "sujets britanniques". Est-elle réellement limitée aux nationaux britanniques ? Inutile de dire que la jurisprudence a répondu par un "non" catégorique à cette question. » Il cita ensuite la décision de Lord Mansfield dans l'affaire Somerset (1772) pour poser le principe selon lequel « toute personne se trouvant sous la juridiction [britannique] bénéficie d'une égale protection de nos lois ». L'héraldique anglaise en donne une illustration curieuse : Georges, le saint patron de l'Angleterre, venait de Palestine ; la légende qui veut qu'il ait occis le dragon est censée se passer en Libye. La croix rouge du saint est au cœur du drapeau de l'Angleterre et du Royaume-Uni, l'Union Jack. En 1222, la Saint-Georges fut fixée au 23 avril. Les symboles de la nation anglaise remontent à la Magna Carta et viennent d'Afrique du Nord²².

L'histoire avance-t-elle ? Peut-être, mais nous savons qu'elle retourne aussi en arrière. L'âge d'une loi accroît son importance, mais l'ancienneté d'une tradition suggère qu'elle est devenue obsolète. L'attrait du nouveau affaiblit le respect de l'ancien. Nous avons tendance à penser que les idées, comme le droit ou la religion, dépendent du mode de production d'une société donnée ; nous n'avons pas l'habitude de les considérer comme des invariants, tant sont rapides les changements de la technologie et le flux de la production matérielle de masse. Nous avons besoin d'une philosophie de l'histoire. Nous ne la trouverons ni dans le néolibéralisme ni dans le postmodernisme, car ils sont trop attachés à la nouveauté et à l'oubli qui l'accompagne.

Le sociologue états-unien C. Wright Mills conseillait de fabriquer des « constructions transhistoriques ». Mais il écrivait aussi ceci : « Examinez par le détail les petits faits et leurs relations, et aussi les grands événements uniques. Mais ne soyez pas fanatique ; articulez tout ce travail, étroitement et continûment, sur la réalité historique. Ne vous imaginez pas que quelqu'un d'autre, un jour, quelque part, fera cela pour vous. Prenez pour tâche de définir cette réalité ; formulez vos problèmes selon cette réalité ;

essayez de résoudre ces mêmes problèmes à son niveau, et donc de résoudre les questions et les difficultés qu'ils intègrent²³. » Quel est ce niveau « de réalité historique » sinon la praxis réprimée des communs dans ses multiples particularités, malgré un millénaire de privatisation, d'enclosure et d'utilitarisme ?

Un des buts de ce livre est de remettre les communs au programme de la politique constitutionnelle. Sur le plan économique, les communs passent pour une utopie, mais des recherches savantes montrent qu'ils sont, bien au contraire, une réalité on ne peut plus matérielle. Un autre objectif consiste à lancer un appel aux communiens du monde entier, pour leur dire que nous devons commencer à penser constitutionnellement, comme c'est déjà le cas au Venezuela, en Bolivie et au Mexique. *La Magna Carta* est un texte radical, qui touche à la racine de la constitution, mais la racine de la *Magna Carta*, elle, présuppose les communs. En octobre 2006, Maher Arar a accepté le prix Letelier-Moffitt des droits de l'Homme, de l'Institute for Policy Studies. Il déclara à cette occasion que ce qui lui permettait de continuer de vivre était « l'espoir qu'un jour notre planète Terre sera libérée de la tyrannie, de la torture et de l'injustice ».

II. LES DEUX CHARTES

Qu'es-tu, Liberté ? [...]

Tu n'es pas, comme disent les imposteurs,
Une ombre près de s'éteindre,
Une superstition, un simple
Écho sorti de l'autre de la Renommée.

Pour le travailleur tu es le pain,
Et une table gentiment servie,
Qui de son labeur quotidien revient
Dans un foyer propre et heureux.

Tu es l'habit, le feu, la nourriture.

P. B. SHELLEY, « Le masque de l'anarchie » (1819)*

La Magna Carta a été vénérée pendant huit siècles. « Elle est née avec une barbe grise », disait Samuel Johnson (1709-1784). Le Corps des libertés (*Body of Liberties*) du Massachusetts (1641), la Déclaration des droits (*Bill of Rights*) de l'État de Virginie (1776), les cinquième et sixième amendements de la Constitution des États-Unis d'Amérique la citent²⁴. L'histoire des droits politiques et légaux est connue. Elle ne l'est même que trop, dans la mesure où l'on s'en souvient surtout comme d'un mythe et d'une icône, comme l'un des fondements de la civilisation occidentale. En 1956, dans le premier volume de son *Histoire des peuples de langue anglaise*, Winston Churchill glorifiait tout à la fois la « fraternité », la « destinée » et l'empire anglo-américains par de brillantes références à ses souvenirs d'enfance de la Magna Carta²⁵.

La Magna Carta agit comme un frein d'urgence à l'accélération du despotisme étatique. La poignée de ce frein est l'article 39.

* Cf. « Le masque de l'anarchie », in *Écrits de combat*, traduits par Félix Rabbe, Albert Savine et Philippe Mortimer, Montreuil, L'Insomniaque, 2012 (traduction modifiée).

L'avocat britannique spécialiste des droits humains Geoffrey Robertson écrit: «L'origine de l'apparition de "droits" comme ensemble de propositions émanant du peuple et limitant les pouvoirs du souverain est généralement attribuée à la Magna Carta de 1215, même si ce document ne se souciait nullement des libertés individuelles des citoyens: il fut signé par un roi féodal qui était en guerre avec des barons brutaux et qui fut forcé d'accéder à leurs exigences²⁶.» Rien ne permet de dire que le roi Jean sans Terre savait écrire. Par ailleurs, nous devons nous demander *qui* associe ces droits à la Magna Carta. Il existe une interprétation traditionnelle qui limite sa portée à l'élite, et une interprétation populaire qui inclut les gens libres et les communiers.

La Magna Carta, poursuit Robertson, «contenait quelques formules heureuses qui sont peu à peu entrées dans la *common law* et qui ont exercé, au fil des siècles, leur magie rhétorique.» Parler de la magie de «formules heureuses», c'est négliger la lutte dans les champs et dans les rues, la lutte dans les prisons, la lutte dans les navires négriers, la lutte dans les journaux, la lutte dans les parlements. L'historien Simon Schama brandit gaïement une baguette magique: «Mais pour une fois, l'Angleterre ne voulait pas d'un Arthur. Elle avait la Magna Carta. Et cette charte, espérait-on, serait son Excalibur.» La chose est bien expliquée par les Monty Python:

ARTHUR: Je suis votre roi.

UNE FEMME: Je ne savais pas que nous avions un roi. Je n'ai pas voté pour toi.

ARTHUR: Les gens ne votent pas pour le roi.

UNE FEMME: Comment es-tu devenu roi?

ARTHUR: La Dame du Lac. Ses bras recouverts de la soie la plus pure et la plus chatoyante ont tenu Excalibur au-dessus de l'eau, ce qui signifiait, en vertu d'une autorité divine, que moi, Arthur, je devais porter Excalibur. Voilà pourquoi je suis votre roi.

UN HOMME: Écoute. Une femme louche qui vit dans un étang et qui distribue à tout va des épées ne peut pas être la base d'un système de gouvernement. Le pouvoir exécutif suprême doit venir d'un mandat des masses, pas d'une grotesque cérémonie aquatique.

ARTHUR: Restons calme.

UN HOMME: Tu ne peux pas penser exercer le pouvoir exécutif suprême juste parce qu'une poule d'eau t'a balancé une épée.

ARTHUR: La ferme²⁷.

Au milieu du mois de juin 1215, dans le pré de Runnymede, au bord de la Tamise, les barons rebelles et le roi Jean sans Terre se sont promis fidélité lors d'un serment fondé sur les soixante-trois articles de la Magna Carta. Se profilaient en arrière-plan de l'événement les forces puissantes de l'empereur et du pape, les intrigues dynastiques de la France et de l'Angleterre, de monstrueux pogroms et actes de fanatisme commis au nom de Dieu tout-puissant, les effets désintégrateurs de l'économie monétaire et la défense populaire et multiforme des communs.

Ce qui frappe aujourd'hui lorsqu'on tente d'évaluer ce que fut ce long douzième siècle (qui atteint son apogée en 1215), c'est la similitude des débats qui agitaient le monde d'alors avec ceux de notre vingt-et-unième siècle. À l'été 2001, l'appel à des réparations pour l'exploitation raciste dont fait l'objet l'Afrique et l'affirmation insistante, dans un rassemblement de masse à Gênes, qu'« un autre monde est possible », ont précédé la « guerre contre la terreur », si souvent comparée à une croisade moderne. Dans l'idéologie de la classe dirigeante, l'islam a pris la place du communisme comme « autre » diabolisé. La société capitaliste a été ramenée au Moyen Âge, quand l'islam et des mouvements communistes hérétiques étaient les principales menaces contre l'Église et le roi²⁸.

Les croisades n'ont été que des diversions militaires, comparées aux conflits économiques et sociaux qui secouaient l'Europe. Le pape Urbain II l'explique clairement dans le discours de Clermont de 1095 qui proclamait le *bellum sacrum*, ou la première croisade : « Que ceux qui sont depuis longtemps brigands soient désormais chevaliers. » Dans le même discours, il diabolisait les musulmans arabes et turcs : ils adorent Satan, ils torturent, ils sont sales, ils violent. Et dans l'un des premiers programmes racistes et génocidaires de l'histoire européenne, Urbain II appelait les chrétiens « à détruire cette race vile ». Pendant les croisades du siècle suivant, les recruteurs essayèrent de rallier des soutiens en parlant d'un pays où coulaient le lait et le miel, et où serait enfin réalisé sur Terre un royaume de concorde et de paix²⁹. C'était un mélange d'idéal utopique et de réalité génocidaire qui ne serait pas sans se répéter dans l'histoire européenne et américaine.

Les forces à l'origine de la violence en Europe au douzième siècle – paupérisation croissante, intensification de l'expropriation des petits paysans, essor des villes, émergence de relations commerciales et monétaires – conduisirent, d'un côté, à des exigences qui se faisaient concurrence entre la papauté en expansion et des monarchies centralisatrices et, de l'autre, à une grande diversité de mouvements populaires qualifiés d'hérétiques. Pour souligner leur caractère véritablement prolétaire, ces mouvements ont été comparés à une proto-Première internationale. Cathares, vaudois, flagellants, fraticelles, frères de l'Esprit-Saint, disciples du panthéiste Amaury de Bène ou de Joachim de Flore ils n'avaient pas le même programme social et théologique, mais tous étaient considérés comme une menace pour la hiérarchie féodale et ecclésiastique. Joachim prophétisait un âge nouveau, l'âge de l'esprit, lors duquel la hiérarchie de l'Église ne serait plus nécessaire et les chrétiens s'uniraient avec les infidèles.

Prophètes et messies prêchaient la doctrine de la mise en commun de toutes choses, ce qui avait un sens pour les paysans qui défendaient résolument leurs coutumes et la tradition communale contre les usurpations et les empiètements des seigneurs féodaux et d'un clergé cupide. L'idée que toutes choses soient mises en commun était rendue parfaitement crédible par le maillage des droits coutumiers et la pratique des terres communales, qui étaient déjà, au treizième siècle, tout à la fois anciens et menacés. D'un côté, la pénurie de terres arables conduisait à l'*essartage* (l'arrachage des arbres pour dégager des terres arables) des friches et des bois; de l'autre, la pression accrue due à la hausse des prix imposée par les seigneurs à des paysans paupérisés menaçait des formes de faire commun qui étaient essentielles, au treizième siècle, pour les petits cultivateurs.

Si les croisades contre l'islam ont été autant de tentatives pour prendre le contrôle de l'économie commerciale de l'Orient, les croisades contre les hérétiques ont été un moyen de terroriser la population sans terre de l'Occident. En 1208, le pape lança une croisade d'extermination contre les hérétiques d'Albi, les albigeois.

Pensant que le monde autour d'eux était diabolique, ils s'opposaient à la procréation, qui ne pouvait selon eux constituer qu'un acte de malveillance. Les « enfants » de la « croisade des enfants » de 1212 furent pour beaucoup vendus comme esclaves²⁹. Pendant ce temps, en Angleterre, contre la volonté du roi, le pape nommait Stephen Langton archevêque de Canterbury. En 1208, il plaçait le roi sous interdit et l'excommunait l'année suivante avec tout son royaume. Les cloches des églises furent retirées des clochers, et les statues de saints couchées sur le sol. Jean se racheta en remettant son royaume, devenu fief féodal, au pape.

En 1214, les ambitions du roi Jean sans Terre en France furent réduites à néant lors de la bataille de Bouvines. Il perdit la Normandie, patrie ancestrale de la classe dirigeante anglaise depuis l'invasion normande de 1066. Philippe Auguste regardait désormais l'Angleterre avec des yeux gourmands. En février 1215, Jean sans Terre réagit en faisant le vœu de prendre la tête d'une croisade en terre sainte et de reprendre celle-ci aux infidèles musulmans. En devenant un « guerrier de Dieu », il bénéficiait d'immunités qui le protégeaient des barons. Levant de l'argent pour récupérer la Normandie et rejoindre la croisade, il opprima les barons en créant l'écuage – une redevance payée par un chevalier pour se dispenser du service militaire –, en volant des forêts, en prenant des enfants en otage pour en demander rançon (il massacra les vingt-huit fils d'otages gallois) et en vendant des femmes. Il fit un trafic régulier de la vente de pupilles, qu'elles soient des pucelles de quatorze ans ou des veuves. En 1214, il vendit sa première épouse, Isabelle de Gloucester, à Geoffrey de Mandeville, pour la somme de 20 000 marks³⁰. Ces actes d'oppression étaient la conséquence directe de son projet contre les infidèles.

La cinquième croisade commença en 1215; son recruteur idéologique en chef fut Philippe d'Oxford, dont l'argument principal pour « prendre la croix » résidait dans le fait que la croisade avait une noble vocation, à l'image de celle du Christ. Sa manière de le dire est extrêmement confuse parce qu'il utilise des figures de

* [N.D.E.] Il s'agit en réalité de paysans pauvres.

** [N.D.E.] De nombreuses femmes issues de ce cortège furent vendues à des maisons closes.

style qui font directement référence aux expropriations des habitants des forêts européennes. « Dans le beau bois du paradis, la mort était cachée sous le manteau de la vie, et au contraire, dans le bois laid et difforme, la vie était cachée sous le manteau de la mort, tout comme la vie pour les croisés est cachée sous le manteau d'un travail, qui est comme la mort³¹. » Les bois étaient-ils beaux ou laids ? Le paradis ou la mort ? Cela dépendait si vous étiez un baron ou un *communier*. La croisade constituait donc un instrument meurtrier destiné à résoudre une contradiction en plongeant barons et communiens dans le chaudron des guerres de religion.

La Magna Carta est un document de l'Europe chrétienne : son premier article porte sur l'affranchissement de l'Église de l'autorité temporelle du roi. Les événements au sein de l'Église et en Angleterre suivaient un cours parallèle. Le pontificat d'Innocent III (1198-1216) correspond au règne de Jean sans Terre (1199-1216). De son côté, le pape inaugura en 1215 le quatrième concile de Latran, qui définit l'hérésie, élaborait la doctrine de la transsubstantiation et institua la confession annuelle et la communion pascale. Ce n'est pas une coïncidence si le concile de Latran et la Magna Carta ont eu lieu la même année. Le concile de Latran, dans son deuxième canon, condamna Joachim de Flore pour hérésie et prépara le terrain de la terrible Inquisition, ce champignon empoisonné dont l'œuvre de mort générée par un mycélium invisible et souterrain a produit du racisme pendant de nombreux siècles.

En mai 1215, les barons s'emparèrent de Londres et révoquèrent leur hommage et leur allégeance au roi. En juin, leurs armées faisaient face à celle du roi Jean sans Terre, à Runnymede. La charte de parchemin des soixante-trois « chapitres des libertés » pour les « hommes libres d'Angleterre » (*freemen of England*) fut scellée et l'hommage renouvelé *viva voce*. La charte protégeait les intérêts de l'Église, de l'aristocratie féodale, des marchands, des juifs et reconnaissait les communiens. Elle présupposait l'existence des communs. Ici, nous allons suspendre notre récit pour résumer les principales dispositions de la charte.

Ces dispositions étaient révélatrices tout à la fois de l'oppression des femmes, des aspirations de la bourgeoisie, du mélange de pouvoir et de cupidité de la tyrannie, et de l'écologie indépendante des communs; de son célèbre article 39 allaient naître l'*habeas corpus*, l'interdiction de la torture, le procès par un jury et le règne du droit (*rule of law*). «Aucun homme libre ne sera pris ou emprisonné, ou dépouillé de ses droits ou de ses possessions, ou mis hors la loi ou exilé, ou destitué de sa position en aucune façon, et nous n'agirons pas par la force contre lui, ni n'enverrons d'autres pour le faire, que par le jugement légal de ses égaux ou par la loi du pays.» La disposition suivante disait simplement: «À personne nous ne vendrons, à personne nous ne refuserons ou retarderons le droit ou la justice.»

Aux yeux de l'unique chroniqueur contemporain de l'événement (un ménestrel attaché à la maison féodale de Béthune), les dispositions les plus importantes dénonçaient le rabaissement des femmes et la perte d'un membre ou de la vie pour avoir tué des bêtes sauvages dans la forêt³².

Les articles 7 et 8 disaient simplement: «À la mort de son mari, la veuve aura son douaire et son héritage aussitôt et sans difficulté.» Aucune veuve ne serait plus forcée de se marier tant qu'elle souhaiterait vivre sans mari. Il nous est vraiment possible de dire qu'«une des premières étapes importantes de l'émancipation des femmes» remonte à la Magna Carta³³. Ces dispositions étaient issues d'un mouvement des femmes qui contribua à la construction de modèles alternatifs de vie communale³⁴.

La Magna Carta reconnaissait les intérêts de la bourgeoisie urbaine. La commune de Londres avait été créée en 1191, et l'on y prêtait serment entre égaux, contrairement à l'hommage féodal. Jean sans Terre fut le premier roi à donner une charte à la cité de Londres, avec l'élection annuelle d'un maire. David Hume, le philosophe et historien écossais du dix-huitième siècle, écrit que la construction en pierre du pont de Londres fut achevée sous le règne de Jean. La Magna Carta établissait la liberté de circuler pour les marchands. Son article 41 disposait: «Tous les marchands pourront sortir d'Angleterre et y rentrer en sécurité et séjourner et voyager dans tout le pays, par la terre comme par l'eau.» Elle détermina les poids et les mesures, bases de l'échange marchand.

Les « deux grands pronoms *meum* et *tuum* », qui renvoyaient au fait de posséder, n'étaient jamais loin des réflexions plus tardives du juriste anglais Edward Coke (1552-1634). De façon pratique, les biens avaient besoin d'être pesés et mesurés, et dépendaient donc de l'article 35: « Qu'il n'y ait qu'une mesure pour le vin dans tout notre royaume, et une mesure pour la bière, et une mesure pour le blé, à savoir "le *quarter* de Londres"; et il n'y aura qu'une largeur de tissu teint, de *russet* ou de *hauberget*, à savoir deux aunes entre les lisières. Qu'il en soit de même avec les poids et mesures. » La charte tondait et protégeait en même temps les juifs, qui avaient été désarmés puis massacrés lors du couronnement de Richard I^{er}, le frère aîné de Jean qui l'avait précédé sur le trône. Comme le disait l'article 10: « Si quelqu'un ayant emprunté une somme aux juifs, grande ou petite, meurt avant que le prêt ne soit remboursé, la dette ne portera pas d'intérêt tant que son héritier sera mineur, indépendamment de qui répond pour lui; et si la dette tombe entre nos mains, nous ne prendrons rien sauf la somme principale contenue dans l'engagement. »

Les dispositions 28, 30 et 31 mettaient fin aux vols des petits tyrans. « Aucun de nos connétables ou autres baillis ne prendra le blé ou autres *chattels* [biens meubles] de quiconque à moins de payer sur le champ en espèces pour eux. » L'étymologie du mot *chattel* se fait l'écho de l'évolution de la marchandise et suggère ici le passage d'une économie pastorale à une économie agraire. « Aucun de nos shérifs ni baillis, ni personne d'autre, ne prendra les chevaux ou charrettes d'un homme libre (*freeman*) pour un travail de transport sans l'accord de cet homme libre. » « Ni nous ni nos baillis ne prendrons du bois qui n'est pas le nôtre pour le château ou nos autres travaux sans l'accord de celui à qui le bois appartient. »

D'autres dispositions doivent être comprises au regard d'une écologie de l'énergie qui ne reposait ni sur le pétrole ni sur le charbon mais sur le bois. L'article 47 disait ainsi: « Toutes les forêts qui ont été faites forêts de notre temps seront immédiatement désafforestées; et il sera fait ainsi des berges qui ont été faites réserves de notre temps. » *Désafforester* ne signifiait pas couper du bois ou abattre des arbres mais soustraire une terre au domaine royal, et aux lois spéciales régissant celui-ci. Et l'article 48: « Toutes les

mauvaises coutumes attachées aux forêts et aux garennes, aux forestiers et aux gardes, aux shérifs et à leurs agents, aux berges et à leurs gardiens, seront immédiatement examinées dans chaque comté par douze chevaliers assermentés du même comté, et dans les quarante jours suivant l'achèvement de l'enquête seront entièrement abolies par eux pour n'être jamais restaurées. » Il s'agit des droits communs ou collectifs (*common rights*) de la forêt. La forêt au sens physique était un bois ; la forêt au sens juridique était un domaine royal régi par le droit forestier et où le roi avait des cerfs. Le mot et la loi étaient tous deux arrivés en Angleterre avec Guillaume le Conquérant.

Quand ils ne sont pas purement et simplement ignorés, les articles 47 et 48 sont souvent considérés comme des reliques féodales, des particularismes anglais, des futilités de l'industrie du patrimoine, et écartés en conséquence. Mais si les bois sont vus comme une réserve d'énergie carbonée, nous n'hésiterons pas à consacrer au sujet plus qu'un mépris condescendant. Adoptons ici une « perspective de la subsistance³⁵ ». « Aux habitants des lieux avoisinant », écrit Marc Bloch, « la forêt, en ces temps moins éloignés qu'aujourd'hui des antiques habitudes de la cueillette, offrait une abondance de ressources dont nous ne nous faisons plus idée. Ils allaient y quérir, bien entendu, le bois, beaucoup plus indispensable à la vie qu'en nos âges de houille, de pétrole et de métal : bois de chauffage, torches, matériaux de construction, planchettes pour les toitures, palissades des châteaux forts, sabots, manches de charrues, outils divers, fagots pour consolider les chemins³⁶. »

« Grisâtre, noueux, cagneux, voûté, bossu, courbé, difforme, énorme, étrange, le front bas, le bras long », l'homme des chênaies de Francis Kilvert est l'incarnation même des troncs massifs aux frondaisons basses des vieux chênes de Staverton. Le chêne anglais a résisté là où bétail, chèvres et cerfs ont dévoré ses concurrents plus comestibles. La prospérité des espèces est en effet aussi déterminée par le pâturage. Les vieux arbres ne sont pas le produit de la forêt sauvage (qui date de l'ère glaciaire, il y a treize mille ans) mais du pacage en forêt. Le pacage en forêt est une invention humaine, issue de siècles de travail forestier accumulé, dont les attributs comprennent le *bois taillis* (qui repousse à partir de la souche) – l'orme et le frêne fournissent des branches à profusion

(pour fabriquer des râtaux et des poignées de serpe, le surplus servant de pieux, de piquets, de bois à brûler) –, le *surgeon* (qui repousse à partir du système des racines) – trembles et cerisiers forment un ensemble d'arbres génétiquement identiques appelé un clone –, et le *têtard* – des arbres étêtés à quelques mètres au-dessus du sol afin de favoriser le développement des repousses sur le tronc, comme le bois taillis, mais hors de portée du bétail³⁷.



Figure 1. Enclosure à usages multiples à Runnymede. On y voit du bétail en train de paître et des arbres têtards. Photo de l'auteur.

Le pâturage en forêt : une même terre pour les arbres et les bêtes qui broutent. Les communs forestiers : propriété d'une personne, mais utilisés par d'autres, les communiers. En général, le sol appartenait au seigneur, le pâturage au communier et les arbres à tous deux : le gros bois au premier, le petit bois au second. Des villes entières avaient des structures en bois : étais et poutres des maisons, chevrons, bancs de chêne des églises. Les roues, les manches, les poignées, les bols, les tables, les chaises, les cuillers, les jouets et autres instruments et outils étaient tous faits en bois. Le bois était la principale source d'énergie.

L'accroissement du pouvoir de l'État, la capacité de faire la guerre et les plaintes contre la monarchie surgirent de son pouvoir d'*afforester*, c'est-à-dire de placer une terre sous l'autorité du droit royal³⁸. Avec la conquête normande arrivèrent en Angleterre des innovations en matière de table (la fourchette), de langue (le français), de population (des Normands, des Juifs), de faune (le sanglier sauvage, le cerf élaphe). Guillaume et ses conquérants normands (« le bâtard d'un seigneur français débarqué à la tête d'une troupe de bandits armés », écrivait Thomas Paine) contournèrent les coutumes des forêts qui étaient en vigueur en Angleterre depuis l'époque anglo-saxonne. « La forêt a ses propres lois, fondées, est-il dit, non sur la *common law* mais sur le décret arbitraire du roi³⁹. » C'était le suprême symbole statutaire de l'autorité royale, un lieu de *sport* (le mot anglais vient du vieux français *déport*, amusement). Le *Domesday Book* (1086) montre que la moitié seulement des bourgs et des villages anglais possédaient un bois. En juillet 1203, le roi Jean sans Terre donna l'ordre à son forestier en chef, Hugh de Neville, de vendre les privilèges forestiers « pour faire notre profit de la vente des bois et cession des essarts⁴⁰ ». En 1215, il y avait cent quarante-trois forêts en Angleterre. La moitié d'entre elles servaient au pacage. Peu de forêts furent déclarées en Angleterre après 1216. Un historien faisant autorité écrit que les principaux griefs à l'origine de la Magna Carta étaient « les fraudes et abus du shérif, et l'étendue de la forêt⁴¹ ».

Après ce résumé des chapitres de la Charte et du rôle fondamental du bois dans la vie matérielle de l'époque, nous allons revenir au sort du roi Jean. À peine la boue de Runnymede avait-elle séché sur ses bottes qu'il reprit la guerre contre les barons et se mit à comploter contre eux avec le pape. Innocent III décréta la Magna Carta nulle et non avenue et interdit au roi de l'observer. Louis, futur et éphémère roi de France sous le nom de Louis VIII, envahit l'Angleterre à l'invitation des barons en mai 1216. Le roi Jean sans Terre mourut en octobre.

L'histoire de sa mort devint matière à légende chez les petits paysans. Transmise de bouche à oreille, elle forma peu à peu une histoire orale dont se souvenait même William Morris, le merveilleux artisan, socialiste et poète anglais du dix-neuvième siècle. Je vais d'ailleurs paraphraser ici la version que lui-même en a donnée.

Fuyant ses ennemis, le roi Jean sans Terre perdit tous ses bagages dans la mer qui montait à toute vitesse et dut se réfugier, de mauvaise humeur, dans l'abbaye de Swineshead, dans le Lincolnshire. « Combien pour cette miche de pain ? » demanda-t-il au dîner. Et quand on lui répondit que c'était un penny, il répliqua : « Par Dieu, si je vis un an encore, une miche se vendra douze pence ! »

Un des moines présents l'entendit et estima que son heure à lui était venue et que ce serait une bonne action que de tuer avant de mourir un roi aussi cruel et un seigneur aussi vil. Il sortit dans le jardin, cueillit des prunes, les dénoyaota et y mit du poison. Puis il s'agenouilla devant le roi et dit : « Sire, par saint Augustin, voici le fruit de notre jardin. » Le roi le regarda d'un air mauvais et dit : « Mange d'abord, moine ! » Le moine avala une prune sans changer le moins du monde de contenance. Le roi en prit une à son tour. Alors, sous ses yeux, le visage du moine gonfla, bleuit, et l'homme tomba mort. Et le roi à son tour gonfla, bleuit et rendit son dernier soupir.

C'est de l'histoire d'en bas, et comme l'histoire d'en haut (ou d'entre les deux), elle doit être examinée. Les potagers et les vergers des monastères anglais, en plus d'être des exemples anciens de travail collectif, furent aussi les progéniteurs d'une vie collective sur des ressources naturelles tenues en commun. Ainsi, quand le moine offrit au roi Jean sans Terre un fruit du jardin, c'était un fruit au double sens du mot, produit d'un travail humain et produit de la terre, de la pluie et du soleil – qui appartiennent à tous – comme le comprenaient très bien les paysans qui racontaient cette histoire et William Morris qui l'a répétée. Les prunes, originaires de Byzance, sont arrivées en Angleterre à l'époque de la Magna Carta, avec le retour des croisés. Le roi Jean sans Terre périt donc d'une mort poétique provoquée par une sorte de retour de bâton biologique.

Après le rôle d'agonie de Jean et pendant la minorité du nouveau roi, Henri III, âgé de seulement neuf ans, le sort de la Magna Carta, et l'endroit même où elle était conservée, sont devenus incertains. La France contrôlait la moitié de l'Angleterre. Le légat du pape dans le pays au moment de la mort de Jean et du couronnement d'Henri III était le cardinal Gualo, qui avait joué un rôle actif dans l'extermination des Albigeois. Sur ses conseils

(et ceux des évêques anglais), Henri octroya la Charte de la forêt. Les bois alimentaient-ils l'hérésie? Le premier chasseur d'hérétiques du pape avait-il été envoyé en Angleterre pour prévenir l'essor de l'hérésie en promouvant cette charte?

«L'invasion française sauva la Grande Charte», écrit McKechnie⁴². La France et l'Angleterre ne firent la paix que le 11 septembre 1217, sur une île de la Tamise, près de Kingston. Pieds nus et sans chemise, Louis VIII dut renoncer à toute prétention sur le trône anglais et restaurer la Charte des libertés accordée par le roi Jean sans Terre. Le traité mettait fin à deux années de guerre civile. L'historien constitutionnel et victorien William Stubbs estimait que le traité de Kingston n'était, «en importance pratique, guère inférieur à la charte elle-même⁴³». Si elle avait fait fonction de traité pendant les guerres contre les barons, sa republication en temps de paix l'établit comme base du gouvernement.

S'agissant des relations entre la Charte de la forêt et la Magna Carta, Roger de Wendover, le grand chroniqueur du treizième siècle, disait que le roi Jean sans Terre avait octroyé une charte de la forêt séparée. Blackstone lui jugeait cela peu probable parce que, entre autres raisons, les dimensions du parchemin de la seconde auraient suffi pour y ajouter des clauses sur la forêt. William Blackstone publia une édition savante des deux chartes, *The Great Charter and Charter of the Forest* [La Grande charte et la Charte de la forêt] (1759). Il fut le premier à imprimer le texte exact des deux documents tel qu'il lui était connu. «Il n'y a pas dans la partie ancienne de notre histoire anglaise de transaction plus intéressante et plus importante que l'avènement et le progrès, la mutation progressive et l'établissement définitif des chartes des libertés, intitulées avec force LA GRANDE CHARTE ET LA CHARTE DE LA FORÊT; et pourtant, il n'en est pas qui ne nous ait été transmise avec aussi peu d'exactitude et de précision historique⁴⁴.»

Blackstone observait que les archevêques de Canterbury et de Dublin «craignaient que la généralité du chapitre 48 ne mît en danger l'existence même de toutes les forêts et déclaraient que les parties n'avaient jamais entendu que les dispositions générales de la charte allassent jusqu'à abolir les coutumes des forêts, sans l'existence desquelles les forêts elles-mêmes ne pourraient être conservées.» Les clauses sur la forêt ne réglaient rien. Elles recelaient même

un nouveau ferment de guerre. La question de la désafforestation maintint la Magna Carta en vie⁴⁵.

Une charte était un objet matériel, ayant une histoire physique⁴⁶. Pour un document d'environ quarante-cinq centimètres de large sur quarante-six de long, le terme *magna carta* est surprenant. Utilisé pour la première fois en 1218, il distinguait la charte de sa compagne, plus petite, celle de la forêt. Il faut citer ici la préface aux *Institutes of the Laws of England* [Institutes des lois d'Angleterre] d'Edward Coke (1642): « Elle est appelée Magna Carta, non qu'elle soit grande en quantité, car beaucoup de chartes volumineuses ont été adoptées, en particulier dans les temps ultérieurs, qui sont plus longues que celle-ci; ni parce qu'elle est comparativement plus grande que la Charta de Foresta, mais en raison de sa grande importance et du poids du sujet, comme cela apparaîtra ci-après; et de même et pour la même cause la *Charta de Foresta* est appelée *Magna Charta de Foresta*, et toutes deux sont appelées *Magnae Chartae Libertatum Angliae* » – les grandes chartes des libertés anglaises⁴⁷. Elles étaient rendues publiques par une lecture à voix haute quatre fois l'an, à la Saint-Michel, à la Noël, à Pâques et à la Saint-Jean. Elles étaient lues certainement en latin, probablement dans une traduction franco-normande, et peut-être aussi en anglais.

La date du 11 septembre revient à quatre reprises dans cet ouvrage. Une première fois en 1217; une deuxième fois en 1297, quand l'Écossais William Wallace défit l'Angleterre; une troisième fois en 1648, quand les niveleurs anglais soumièrent la grande Pétition qui réclamait la souveraineté populaire, des réparations, des jurys, la tolérance religieuse et l'ouverture des enclosures; et une quatrième fois en 1713, quand la Compagnie des mers du Sud se congratula d'avoir reçu licence (ou *asiento*) de vendre des esclaves africains aux colonies espagnoles des Amériques. Cette date associe les chartes et les communs forestiers à une Grande-Bretagne plus grande, aux niveleurs et à la traite des esclaves.

Les deux chartes furent republiées ensemble en 1225. Cela marqua « la forme finale prise par la Magna Carta⁴⁸ », écrit McKechnie. Elles furent par la suite confirmées ensemble. En 1297, Édouard I^{er} ordonna que les deux chartes deviennent la *common law* du pays. En vertu d'une loi d'Édouard III de 1369, elles furent considérées

comme une seule et même législation. Elles furent imprimées ensemble au début des *Statutes-at-Large* anglais (un recueil de lois et d'ordonnances royales). Blackstone conclut à ce sujet : « Par cet établissement dernier et définitif, les deux chartes, celle des libertés et celle de la forêt, qui, depuis leur première concession sous le roi Jean, en l'an 1215, avaient été si souvent menacées et connu bien des mutations pendant près d'un siècle, étaient désormais arrêtées sur une base éternelle. »

Une de ces mutations, entre 1215 et 1217, modifia l'article 7, « et elle aura pendant ce temps ses raisonnables *estovers* du commun ». Qu'étaient ces « *estovers* du commun » ? Coke l'explique : « Quand les *estovers* sont limités au bois, cela signifie *housebote*, *hedgebote* et *ploughbote*. » Le mot « *bote* » ne signifie pas nécessairement bois ; il peut aussi s'appliquer à une haie ou à un champ. *Firebote* et *hedgebote* sont des quotas de bois pour faire du feu et des clôtures ; *housebote*, *ploughbote* et *cartbote*, des droits à du bois d'œuvre et à du bois pour réparer ou faire des outils. Coke ajoute que les *estovers* signifient subsistance, aliment, nourriture. Techniquement, les *estovers* renvoient donc aux produits ramassés coutumièrement dans les bois ; ils désignent souvent les moyens de subsistance en général. La Magna Carta définissait des limites à la *privatisation*. Son article 33 – « Dorénavant tous les filets à poisson seront retirés de la Tamise et de la Midway et dans toute l'Angleterre, sauf sur la côte » – renvoie au droit de pêcher dans l'eau d'un tiers en commun avec le propriétaire et des tiers (« en commun de pêcherie »). Le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels des Nations unies (1966) déclare dans son deuxième article : « En aucun cas un peuple ne pourra être privé de ses propres moyens de subsistance⁴⁹. »

Sur tous les continents, l'humble vieille femme courbée sous le poids du fagot qu'elle a ramassé dans les bois a incarné la quintessence d'une époque. Sa protection est une des injonctions les plus anciennes de l'histoire écrite, et remonte au moins à la loi mosaïque (« Quand tu auras moissonné ton champ, et que tu auras oublié une gerbe dans le champ, tu ne retourneras point la prendre ; elle sera pour l'étranger, pour l'orphelin et pour la veuve... », Deutéronome, 24:19). Partout où le sujet est étudié, on trouve une relation directe entre les femmes et les communs.

Aujourd'hui aussi, la féminisation de la pauvreté s'est accrue précisément quand les communs de la planète ont été privatisés.

Que s'est-il passé entre 1215 et 1217 pour que cette clause soit ajoutée à l'article 7? La guerre. La guerre civile a continué. La France a envahi l'Angleterre. La guerre était faite par des chevaliers montés formant de puissantes unités armées, terrifiantes, coûteuses, extrêmement mobiles. Le roi voulut récompenser ses partisans par des dons et des terres afin de «tirer les hommes de la poussière». La guerre était faite par des arbalétriers; elle était faite par des marins; elle était faite par des milliers de rustres et de serfs. De monstrueuses armes de destruction massive semaient la terreur dans le ciel – le mangonneau lançait de grosses pierres, le trébuchet des bombardes, la catapulte des traits, la baliste (comme l'arbalète) des petites pierres et divers projectiles, et l'arbalète toutes sortes de flèches, pierres et carreaux. La guerre produisait la mort par la peste, par la noyade, par le feu – et par des frappes directes tombées du ciel. La guerre produisait des veuves. La «mutation» (Blackstone) de l'article 7 entre 1215 et 1217 témoignait de cette réalité.

L'Assize de Woodstock (1184) permit aux pauvres d'avoir leurs *estovers*, mais dans des règles strictes. Voici ce que McKechnie écrit à ce sujet: «Si un riche subissait une atteinte à sa propriété, le pauvre souffrait de façon plus cuisante: des lois sévères l'empêchaient de subvenir à trois de ses besoins primordiaux: la nourriture, le bois à brûler et les matériaux de construction⁵⁰.» Dans le Somerset, on se plaignait qu'«ils prissent au pauvre, à tout homme qui portait du bois sur son dos, six pence». À Stratford, un garde forestier prenait un *quarter* de blé «pour qu'ils pussent palissader leur blé et ramasser du bois mort pour leur feu dans le bois domanial du seigneur roi». Quelquefois, un tyran local faisait régner une véritable terreur. Dans la mesure où la Charte de la forêt (1217) protégeait les communs, elle était aussi, en ce sens, une prophylaxie contre la terreur.

L'article premier de la Charte de la forêt préservait le commun de pâturage pour tous ceux qui y étaient «accoutumés». L'article 7 interdisait aux garde-forestiers et aux «bedeaux» (les sergents des baillis) de prendre des gerbes d'avoine ou de blé, ou des agneaux et des porcelets, à la place d'une taxe féodale appelée *scotale*.

L'article 9 accordait l'«agistement» et le panage aux hommes libres. L'article 13 affirmait que tout homme libre avait droit à son miel. L'article 14, que ceux qui achetaient du bois, du bois d'œuvre, de l'écorce ou du charbon de bois et l'emportaient dans des charrettes devaient payer un *cheminage* (un péage routier), mais que ceux qui l'emportaient sur leur dos en étaient exemptés.

Coke nous conseille de ne négliger aucune syllabe, aucune virgule de cette loi. Les coutumes auxquelles se référait la Magna Carta sont celles du monde des bois, qui soutenait une culture matérielle dont les structures et l'architecture se composaient non pas de plastique ou d'acier mais de bois. Richard Mabey, l'incomparable naturaliste, auteur et homme de télévision anglais, écrit des bois anglais que : « Plus que tout autre sorte de paysage, ce sont des lieux collectifs, et des générations d'histoire humaine et naturelle partagée sont inscrites dans leurs structures⁵¹. »

L'*herbage* est le commun de pâturage. L'*agistement* permet au bétail de vagabonder dans les bois, et le *panage*, aux cochons d'y paître faines et glands. Essarts et brûlis sont des moyens de travailler le sol pour obtenir une terre arable. Le petit bois, le bois à brûler, l'herbe, les houppes et brindilles renvoient au combustible; les *estovers*, le bois à charrette (*cartbote*) et le bois d'œuvre (*housebote*), aux outils et à la construction; le *cheminage*, au transport. Les *estovers* du commun de la veuve sont donc la formule qui nous emmène dans un monde entièrement différent: un monde de valeurs d'usage.

J. M. Neeson décrit les usages des bois: houppes, brindilles ou petit bois pour la maison; ajoncs et mauvaises herbes pour le fourrage; javelles ou gerbes pour les fours des boulangers et des potiers. Elle note où il était possible de trouver des tuteurs pour les haricots, pourquoi le noisetier était bon pour la bergerie, comment assembler une brosse pour faire un balai à cheminée. Les bois étaient un réservoir de combustible, un garde-manger gourmand, une armoire à pharmacie de simples et de remèdes⁵². Quant à la nourriture, châtaignes et noisettes pouvaient être vendues au marché; les champignons d'automne parfumaient soupes et ragoûts. Le thym, le cerfeuil sauvage, le fenouil, la menthe, la marjolaine, la bourrache, le basilic sauvage, la tanaisie étaient utilisés pour cuisiner et pour soigner. L'oseille sauvage, la chicorée,

la feuille de pissenlit et de pimprenelle, la porcelle ou groin d'âne, la barbe de bouc, la laitue piquante, le laiteron des champs, l'ansérine blanche, la morgeline, l'achillée, la moutarde des champs, l'éleusine permettaient de faire des salades. Les baies de sureau, la myrtille, l'épine-vinette, la framboise, la fraise sauvage, le cynorhodon, la cenelle de l'aubépine, la canneberge et la prunelle servaient aux confitures, aux gelées et aux vins.

La médiévaliste Jean Birrell a décrit la lutte pour les droits collectifs au treizième siècle. Elle insiste particulièrement sur les communs forestiers qui étaient déjà, à cette époque, anciens et coutumiers : « La plupart existaient depuis longtemps, même si certains étaient récents ; certains étaient définis précisément par écrit, mais la plupart l'étaient seulement par la coutume. » Les communs étaient menacés par les pressions économiques liées au développement des villes et à l'essor du commerce, à mesure que l'on abattait et essartait davantage de forêts. Le nombre de communs augmenta, mais la quantité de terres communes diminua et les seigneurs des manoirs tentèrent de rogner les droits collectifs. Deux pratiques apparurent : la mise en commun des communs (*intercommoning*) de seigneuries voisines et les restrictions (*stints*) sur leur usage ; la *common law* et l'action concrète protégèrent les communs. En 1290, les hommes de Stoneleigh, dans le Warwickshire, pétitionnèrent au roi pour se plaindre que leurs *estovers* et pâturages, réduits à néant par les essarts seigneuriaux, ne leur permettaient plus de survivre⁵³.

La Magna Carta fait souvent référence aux « hommes libres » (*freemen*) et l'expression a souvent été critiquée dans les siècles qui suivirent : Mark Twain, par exemple, dans *Un Yankee du Connecticut à la cour du roi Arthur*, la qualifie de « sarcasme de la loi et de ses formules ». Et donc d'imposture, de superstition, d'écho sorti « de l'ancre de la renommée ». Mais si nous gardons à l'esprit la micro-économie des bois si bien décryptée par Neeson, nous apprécions à sa juste valeur la réponse donnée par Shelley à la question posée au début de ce chapitre : qu'es-tu, Liberté ?

* Cf. *Un Yankee à la cour du roi Arthur*, traduit par Odette Ferry et Jacques de Plunkett, Paris, Libretto, 2019, p. 79. Et aussi : *Un Yankee du Connecticut à la cour du roi Arthur*, traduit par Freddy Michalski, Paris, L'Œil d'or, 2013, p. 97.

Pour le laboureur, tu es le pain,
 Et une table gentiment servie,
 Qui de son labeur quotidien revient
 Dans un foyer propre et heureux.

Tu es l'habit, le feu, la nourriture.

Les droits collectifs diffèrent donc des droits humains. En premier lieu, ils font partie intégrante d'une écologie particulière et d'une gestion locale. Pour les communiens, la formule "*law of the land*" [loi de la terre ou du pays, les deux sens existent en anglais] de l'article 39 de la Magna Carta ne renvoie pas à la volonté du souverain. Les communiens ne pensent pas en termes de titre de propriété mais d'actes ou d'actions : comment cette terre sera-t-elle cultivée ? A-t-elle besoin de fumier ? Qu'est-ce qui y pousse ? Ils se mettent à chercher. On peut parler d'attitude naturelle. Deuxièmement, le faire commun s'insère dans un processus de travail : il est inhérent à une praxis propre à un champ, une prairie, une forêt, un marais, une côte. C'est par le travail que l'on accède aux droits collectifs. Troisièmement, le faire commun est collectif. Quatrièmement, étant indépendant de l'État, le faire commun l'est aussi de la temporalité du droit et de l'État. La Magna Carta ne recense pas des droits, elle octroie des concessions perpétuelles. Elle s'enfonce profondément dans l'histoire de l'humanité.

La Magna Carta était un traité entre deux forces qui s'affrontaient dans une guerre civile. Comme le dit J. C. Holt, c'était un document politique. Elle s'efforça de mettre un terme à sept conflits : celui entre l'Église et la monarchie, entre l'individu et l'État, entre le mari et la femme, entre le juif et le chrétien, entre le roi et les barons, entre le marchand et le consommateur, et enfin entre le communien et le « privatiseur ». Elle ne régla pas ces conflits au sens où elle ne déclara pas de vainqueur. Son article 39 s'est étoffé par la suite pour incarner des principes fondamentaux : l'habeas corpus, le procès par un jury, l'interdiction de la torture. Mais son travail est loin d'être fini. D'autres dispositions doivent, elles aussi, grandir. Nous allons trouver dans les Chartes des libertés cinq autres principes : le voisinage, la subsistance, le voyage, l'anti-enclosure et les réparations.

III. LES COMMUNS ET L'INTÉRÊT MARCHAND

J'écoute les gars qui disent qu'il y a là un bon sujet pour un roman
ou que cela pourrait faire une bonne pièce.

Je dis moi qu'aucun dramaturge vivant
ne peut mettre la vieille M^{me} Gabrielle Giovannitti dans une pièce
avec ce petit bois empilé sur sa tête cheminant
dans Peoria Street à neuf heures du matin.

CARL SANDBURG, « *Jours des oignons* », *Chicago Poems* (1916)*

Le seizième siècle fut un âge d'exploration ; il fut le siècle des Tudors ; il commença par la Réforme et se termina par Shakespeare ; il fut le premier âge de l'imprimerie, et une époque de vagabondage, quand l'encre des lettres était de sang et de feu ; il fut l'apogée de la féodalité médiévale et l'aube du capitalisme moderne ; il fut un âge de séparation des villes et des campagnes, mais aussi de journaliers laissés sans protection par les corporations ; il fut un âge de terreur et de sorcières brûlées vives. Il donna naissance à la prison et à la traite atlantique des esclaves. Il fut une période fondatrice pour la criminalisation du vol et du larcin et l'invention du « problème de la délinquance ». Il vit la première grande phase du mouvement d'enclosure anglais : la privatisation de l'Angleterre avait commencé.

S'agissant de l'histoire de la Magna Carta, l'historien anglais du siècle dernier Herbert Butterfield précise que le seizième siècle, à la différence des treizième et quatorzième siècles qui en marquèrent

* Cf. Carl Sandburg, « *Jours des oignons* », in *Chicago Poems*, traduit et présenté par Thierry Gillybœuf, Montreuil, Le Temps des Cerises, 2011, p 81-83 (traduction modifiée).

l'établissement et du dix-septième siècle qui vit sa renaissance politique, constitua un « curieux intervalle⁵⁴ ». À ce paradoxe de l'histoire du seizième siècle s'en ajoute un autre dans celle de son théâtre : Shakespeare a écrit la pièce *Vie et mort du Roi Jean* sans jamais évoquer la Magna Carta. Cette omission sur scène fut symétrique à son oubli dans l'histoire.

L'État Tudor créa les institutions d'un pouvoir centralisé, fit place à une nouvelle classe sociale et régna par des méthodes nouvelles en adoptant le droit romain, dans lequel la coutume avait peu de place et où des innovations judiciaires comme la haute cour de justice, appelée Chambre étoilée (*Star Chamber*), devinrent vite synonymes de despotisme, d'injustice et de corruption.

George Ferrers imprima une traduction anglaise de la Magna Carta et de la Charte de la forêt en 1534, au commencement de son ouvrage sur « divers statuts anciens ». Ce fut cette année-là qu'il entra à Lincoln's Inn (ce qui lui permit de pratiquer le droit), peu avant de devenir un serviteur utile de Thomas Cromwell, l'architecte de la révolution de la dynastie des Tudors en matière de gouvernement. Dans sa courte préface à la première édition imprimée de sa traduction de la Magna Carta, Ferrers écrit que sa plus grande partie a « conservé toute sa force et oblige les sujets du roi jusqu'à ce jour » ; il ne dit pas, c'est à souligner, qu'elle oblige aussi le roi. (De même, le président George Bush se pense au-dessus ou à côté des lois.)

Faute de loi, le souverain de l'État-nation avait ses raisons, ses *raisons d'État**, qui étaient secrètes, occasionnaient des guerres, justifiaient la violence, entraînant double jeu et trahisons. Georges Ferrers survécut avec agilité aux changements du régime, qui fut successivement catholique, protestant, puritain, de nouveau catholique et enfin anglican. Il fut page au service personnel d'Henri VIII, et étudia l'art de plaire au prince. Il fut en même temps membre du Parlement en 1547 et juge de paix à Barnstaple. Il fut nommé *Lord of Misrule*, une sorte de « Prince des sots » anglais, pour les fêtes de Noël 1552-1553, à un moment de crise où l'inflation dépassa

* En français dans le texte.

les 20 % annuels à Londres, le prix de la farine doubla, la faim tua nombre de pauvres. Il détourna l'attention de l'exécution du duc de Somerset par un spectacle grandiose parrainé par l'État. Les fêtes de Noël furent un grand succès dans la capitale anglaise, où se rencontrèrent le sens du spectacle des Tudors et les moqueries des foules rassemblées en masse. Outre la musique et les danses populaires, Ferrers étant lui-même accoutré en vedette de carnaval, une liste terrifiante d'accessoires nous est parvenue qui résume à elle seule la terreur qui se déploya sous le règne des Tudors : geôliers, carcans, menottes, pilori, gibet, hache et billot⁵⁵.

Henri VIII, en dissolvant les monastères et les communs qui y étaient attachés, permit à une nouvelle classe, la *gentry*, de s'approprier ces terres et d'en tirer profit au moyen des *enclosures*. En 1535, il octroya à George Ferrers le « manoir » (l'équivalent anglais d'une seigneurie) de Flamstead, dans l'Hertfordshire. Ferrers fit partie de la classe sociale nouvelle qui tira d'énormes profits de cette gigantesque redistribution des terres. La dissolution des monastères, privatisation gigantesque des terres organisée par l'État, eut lieu en 1536. Plus que toute autre loi de la longue histoire anglaise de l'établissement de la propriété privée, elle transforma la terre en marchandise.

Pour introduire ce thème, nous nous reposerons sur trois auteurs de l'histoire sociale de l'Angleterre. William Cobbett (1763-1835), le plus vivant et prolifique des journalistes de langue anglaise, qui vécut entre Daniel Defoe et Alexander Cockburn, est un témoin particulièrement précieux. En activité au moment du second grand développement du capitalisme en Angleterre – le déploiement du système des fabriques, au début du dix-neuvième siècle – il était bien placé pour comprendre le principe premier du capitalisme anglais : l'expulsion des gens des terres et la suppression de leurs moyens de subsistance. Pour Cobbett, la Réforme fut tout à la fois une spoliation des terres, une cause de paupérisme

* La *gentry* se composait de chevaliers, *esquires*, baronnets et *gentlemen*, tous propriétaires fonciers bien dotés et de lignées honorablement connues, menant un train de vie de type nobiliaire. Je reprends ici la définition qu'en donne Philippe Minard dans Edward P. Thompson, *La Guerre des forêts*, Paris, La Découverte, 2014 (N.D.T.).

et une violation de la Magna Carta. « Les Anglais [...] devraient s'efforcer, avant toute chose, de savoir comment il arriva que cette terre de roastbeef fût changée, tout d'un coup, en terre de pain sec et de bouillie d'avoine. » La dissolution des monastères « bannit, aussitôt, cette "vieille hospitalité anglaise", dont il ne nous reste aujourd'hui plus que le nom ; et nous donna, en lieu et place, le paupérisme, une chose dont le nom même n'avait jamais été entendu en Angleterre⁵⁶. »

Cobbett déplore le désenchantement de la terre qui accompagna la décommunalisation des champs. Il fait un lien entre la Magna Carta et l'Église, et en cite favorablement l'article sur l'excommunication : en 1253 par exemple, dans la grande salle royale de l'abbaye de Westminster, « au milieu des cierges allumés », en présence du roi, des barons et de l'archevêque de Canterbury « revêtu de l'habit pontifical », la sentence d'excommunication fut prononcée de façon terriblement cérémoniale : « Nous excommunions et anathématisons [...] tous ceux qui par leurs arts ou leurs savoirs, violent, brisent, abaissent ou échangent les libertés de l'Église et les libres coutumes contenues dans les Chartes des libertés communes et de la Forêt [...] et tous ceux qui secrètement ou ouvertement, en acte, en parole ou en conseil, font des lois ou les laissent faire, ou introduisent des coutumes [...] ou les observent une fois faites, contre lesdites libertés ou chacune d'entre elles⁵⁷. » L'excommunication réaffirmait le droit de résistance.

Les gens du peuple dépendaient de plusieurs formes de faire commun. Comment cela fonctionnait-il ? R. H. Tawney (1880-1962), l'historien du social et socialiste anglais le plus influent de la première moitié du vingtième siècle, attirait l'attention sur le grand nombre de cottagers* et de journaliers qui ne possédaient pas de terres arables mais qui, en pratique, utilisaient les communs pour leurs vaches ou leurs poules, leurs oies ou leurs cochons. « L'essence du système agricole du champ ouvert (open field) – c'était à la fois sa force et sa faiblesse – était de reposer sur des coutumes et traditions communes et non sur des documents permettant

* « Les *cottagers* sont de petits paysans qui tiennent du seigneur du manoir une maison (le *cottage*) et quelques parcelles de terre » [cf. Edward P. Thompson, *La Guerre des forêts*, op. cit., p. 118].

une construction précise. Ses limites dépendaient souvent moins de réalités visibles et sensibles que du degré de conviction avec lequel les anciens habitants pouvaient être amenés à les affirmer. » L'hospitalité revêtait une importance particulière et bien précise : une maison bien tenue était « une société coopérative miniature », écrit Tawney, à laquelle appartenaient les laboureurs, batteurs, ouvriers, bouviers, vachères et servantes. Il appelle « petite *république*' » (*"a little commonwealth"*) le mélange de compagnonnage et de fraternité (*fellowship*) issus de l'aide mutuelle et l'association de protection et de service qui caractérisaient la communauté villageoise. Il en mentionne à deux reprises le « communisme pratique ». Les droits collectifs perduraient même dans l'Angleterre clôturée⁵⁸.

J. M. Neeson, qui fut la collaboratrice à l'université de Warwick de l'historien du social et socialiste anglais le plus influent de la seconde moitié du vingtième siècle, Edward P. Thompson, met l'accent sur la capacité d'agir des communiens dans la sauvegarde de ces pratiques. Elle écrit ainsi : « Le combustible, la nourriture et les matériaux pris sur les friches communes aidaient ceux qui n'avaient ni terre, ni chaumière de droit commun, ni droits de pâture, à devenir des communiens. Les friches leur donnaient un grand nombre de produits utiles et les matériaux bruts leur permettaient d'en fabriquer d'autres encore. Elles leurs donnaient aussi les moyens d'échanger avec les autres communiens, leur permettant ainsi de faire partie d'un réseau d'échanges qui renforçait les liens mutuels. En outre, les friches communes soutenaient l'économie de ceux qui avaient terre et chaumière. Elles étaient souvent le domaine des femmes et des enfants. Et les communs, pour tout le monde, importaient plus qu'un revenu⁵⁹. »

* Le mot « république » (du latin *res publica*, chose publique) est à entendre ici au sens antique et classique du mot. C'est peut-être le juriste français Jean Bodin, qui, dans *Les Six Livres de la République* (1576) en donne la définition la plus utile ici : « droit gouvernement de plusieurs ménages et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine » (*N.D.T.*).

Les enclosures ne furent pas le seul moteur de la création du marché foncier, mais elles détruisirent le droit spirituel sur le sol et préparèrent la prolétarianisation des communiers en les soumettant à une discipline du travail multiforme : élimination des gâteaux et de la bière, suppression des loisirs, rejet de la danse, abolition des fêtes, discipline stricte des corps masculins et féminins. La terre et les corps perdirent leur magie. La classe ouvrière fut criminalisée, les pouvoirs des femmes jugés funestes. De manière significative, la traduction de la Magna Carta de Ferrers omettait la formule de l'article 7 sur le droit de la veuve à ses « raisonnables *estovers* du commun ». Cependant ce ne sont pas des livres de lois ou de vieux parchemins moisis qui mobilisèrent la multitude, mais la pénurie qui se répandait. La pauvreté qui l'accompagna toucha tout particulièrement les femmes. La rébellion d'en bas en fut la conséquence immédiate et prit souvent une expression religieuse.

En 1536, le soulèvement du pèlerinage de la Grâce pour le bien commun exigeait de ses pèlerins qu'ils jurent ne pas chercher « pour eux de profit particulier [...] mais par conseil de la *république (commonwealth)* ». Ses chefs s'étaient surnommés Seigneur Pauvreté, Capitaine Pitié et Capitaine Charité. La première mention des revendications d'York de 1536 qualifiait la suppression des maisons religieuses de « grand mal pour la chose publique (*common welthe*) » et déplorait qu'un « grand nombre de sœurs fussent privées de leurs moyens de vivre et livrées à elles-mêmes ». Cela mérite d'être souligné car, comme l'écrit Adrienne Rich, l'expérience des femmes est restée « tue ou niée⁶⁰ ». L'expulsion des terres communes eut des conséquences considérables et multiples sur le musellement des femmes et la négation de ce qu'elles vécurent par la suite. Les « nombreuses sœurs » qui furent privées de leurs moyens de survie et livrées à elles-mêmes subirent une double perte : de subsistance et d'indépendance. Cela prépara la soumission du corps féminin à la terreur par la chasse aux sorcières⁶¹. Les fagots du bûcher remplacèrent les *estovers* du commun ; le chasseur de sorcière et la bride de la commère (une muselière en fer conçue pour humilier les femmes) rabaisèrent celles-ci et les réduisirent au silence.

La rhétorique de la *république* (*commonwealth*) était devenue trop dangereuse pour l'État. Deux strophes de « La ballade du pèlerin » [“The Pilgrims’ Ballad”] (1536) montrent combien ceux qui prônaient la rébellion armée pour conserver leurs communs matériels trouvaient facilement un encouragement dans la spiritualité de la religion chrétienne, qui mettait l’accent sur la valeur rédemptrice du sacrifice :

Christ crucifié!
 Pour tes blessures béantes
 Notre guide commun!
 Qui fut pèlerin,
 Par la grâce de Dieu,
 Pour racheter
 La richesse et la paix
 De la Spiritualité.
 Grande gloire de Dieu

Proclame l'Église
 Pour à présent être estropiée,
 Chargée de chaînes,
 Volée, spoliée, privée
 De bétail et de blé
 Et même dépouillée
 De maisons et de terres.

Une décennie plus tard, en 1549, deux mouvements insurrectionnels, la révolte de *Prayer Book Rebellion* [du Livre de la prière commune], dans le West Country, et la rébellion de Kett, dans l'Est-Anglie, éclatèrent pendant l'été : on se le rappela sous le nom du temps des « campements » (*camping time*), car les rebelles préférèrent s'installer sur place dans des tentes, par dizaines de milliers, plutôt que marcher sur Londres. Plus de dix-huit camps furent ainsi montés et organisés, le plus grand étant celui de Mousehold Heath, près de Norwich, qui accueillit seize mille artisans, commerçants, petits propriétaires (*yeomen*) et paysans. Ils y établirent un gouvernement alternatif, sous les auspices du chêne de la Réforme. Ils dénonçaient les auteurs des enclosures, qui (pour citer un document de la Chambre étoilée) n'avaient d'égard que pour « le lucre privé et le profit particulier [...] quitte à réduire et détruire le bien commun ». Parmi les vingt-neuf articles que Robert Kett et ses disciples n'exigeaient pas mais demandaient en prière, le premier n'en était

pas moins ambitieux : « Nous prions Votre Grâce qu'aucun homme ne puisse plus clôturer. » Le troisième : « Nous prions Votre Grâce qu'aucun seigneur d'aucune seigneurie [*manoir*] ne puisse empiéter sur les communs. » Ils priaient pour que les prix et les loyers revinssent aux niveaux qui avaient été les leurs sous Henri VII. Le onzième article : « Nous prions pour que tous les tenanciers libres (*freeholders*) et coutumiers (*copyholders*) puissent tirer profit de tous les communs et les mettre en commun, mais qu'il soit interdit aux seigneurs de faire de même. » Mais la « prière » la plus puissante était sans doute la seizième : « Nous prions pour que tous les hommes serviles soient faits libres, car Dieu les a tous faits libres en versant son sang très-précieux⁶². » « Les communs sont rois », disaient-ils, avant d'ajouter, avec une royale nonchalance, « accordez-nous ceci et cela et nous rentrerons chez nous »⁶³.

Nicholas Sotherton fut un témoin de cette « commotion du Norfolk ». Tout comme les femmes du delta du Niger qui protestèrent en montrant leurs fesses quand les grandes firmes pétrolières les dépouillèrent de leurs droits collectifs, en 2004, les jeunes hommes de Mousehold Heath « tournèrent leurs dos et leurs culs » aux flèches de leurs adversaires. Sotherton cite aussi la prophétie qui annonçait la fin de cette grande révolte pour la sauvegarde des communs⁶⁴ :

Les rustauds de la campagne, Hob, Dick et Hick,
Avec leurs bâtons et leurs souliers cloutés,
Rempliront bientôt Dussindale
Du sang des corps massacrés.

Et tout cela passa. Si les “*clouted shoone*” (des souliers rapiécés, ratés ou cloutés) finirent par représenter un clown de la campagne, l'expression est restée associée aux communs de façon péjorative. Mais le souvenir du « temps des campements », ou de la rébellion massive, est demeuré.

Le spectre qui hantait l'Europe d'alors était que toutes choses soient mises en commun. La première grande révolte prolétarienne de l'histoire moderne, la guerre des Paysans allemands, en 1526, réclamait la restauration des droits forestiers coutumiers.

Robert Crowley, lui, adressa sa pétition à la Chambre des communes en 1548⁶⁵. « Je ne saurais croire qu'aucune réforme puisse être obtenue si Dieu n'œuvre pas désormais dans les cœurs des possédants de ce royaume comme il le fit au sein de l'Église primitive [...]. Je souhaiterais pourtant que les possédants considèrent qui leur donna leurs biens et comment ils devraient les dispenser. Alors (je n'en doute pas) il ne devrait pas être nécessaire que toutes choses soient rendues communes. Car quel besoin a le serviteur de la maison de désirer d'avoir les biens de son maître si l'intendant administre à chaque homme la chose qui lui est nécessaire ? »

Comme William Tyndale, qui fut brûlé sur le bûcher pour avoir traduit la Bible en anglais, en 1536, Crowley était du Gloucestershire et s'adressait, comme Tyndale, même « au garçon qui conduit la charrue ». Il fut le plus éloquent des écrivains de la *république* (*commonwealth*), la conscience sociale de l'Angleterre. Éditeur et poète, il devint puritain. Sa *Philargyrie* (1551) – le titre signifie « amour de l'argent » – dénonçait la cupidité des hommes. Son édition acclamée du *Pierre le laboureur* de William Langland, composé deux siècles plus tôt, affirmait : « Car l'intelligence humaine est comme l'eau, l'air et le feu : on ne peut l'acheter ou la vendre. Ces quatre choses, le Père des Cieux les a faites pour qu'elles soient partagées sur Terre en commun. » La terre aussi devait être tenue en commun, aussi bien dans les années 1300, du temps de Langland, que dans les années 1500, à l'époque de Crowley. Pendant la disette de 1596, un magistrat de Somerset se plaignait des bandes de sans-emploi, si nombreuses que « les hommes [étaient] amenés à surveiller leurs pâtures, leurs enclos à moutons, leurs bois, leurs champs de blé, toutes choses devenant trop, trop communes⁶⁶ ».

Crowley dénonçait avec d'épouvantables menaces les accapareurs de fermes, les loueurs de râteliers, les poseurs de clôture, les bailleurs abusifs et les usuriers : « Si le rustaud en vient à voler, dérober et se servir, alors c'est vous qui en êtes la cause, car c'est vous qui creusez, clôturez et prenez la terre d'où ils devraient creuser et piocher leur subsistance ». Il affirmait l'égalité entre les hommes : « Qui d'entre vous pourrait dire par quelle cause naturelle il devrait posséder le trésor de ce monde, mais que cette même cause ne vaudrait pas aussi pour celui dont vous faites votre esclave ? »

« Plus que la Turquie la tyrannie », concluait-il avec un regard vraiment catholique sur les choses. Il dénonçait les possédants avec une force toute prophétique : « Si je devais demander à l'homme pauvre de la campagne ce qu'il pense être la cause de la Sédition, je connais sa réponse. Il me dirait les gros fermiers, les éleveurs, les bouchers enrichis, les hommes de loi, les marchands, les gentilhommes, les chevaliers, les seigneurs, et je ne peux pas dire qui ; des hommes qui n'ont pas de nom parce qu'ils sont des faiseurs dans tout ce qui peut rapporter un gain. Des hommes sans conscience. Des hommes entièrement dénués de toute crainte de Dieu. Des hommes, oui, qui vivent comme s'il n'y avait pas de Dieu du tout ! Des hommes qui voudraient tout avoir entre leurs mains, qui ne laisseraient rien aux autres, qui seraient seuls sur la terre ; des hommes qui ne sont jamais satisfaits. Des cormorans, des mouettes avides ; oui, ces hommes capables de manger des hommes, des femmes et des enfants sont les vraies causes de la Sédition. Ils prennent nos maisons sur nos têtes, ils achètent nos sols entre nos mains ; ils haussent nos loyers, ils imposent des amendes (si déraisonnables), ils enclosent nos communs⁶⁷ ! »

Deux conceptions rivales de la morale sociale dominaient au milieu du seizième siècle, celle du *commonwealth*, c'est-à-dire de la chose ou richesse commune, et celle de la *commodity*, c'est-à-dire de l'avantage ou de l'intérêt privé. Le *commonwealth* était une notion liée à la *res publica*, propre au discours humaniste et à la vie de la cité, et supposait paternalisme et hospitalité. Dans l'esprit du pèlerinage de la Grâce de 1536, l'ambiguïté du mot apparaît dans toute sa lumière, car les paysans sans terre cherchaient d'abord à obtenir réparation pour la perte des terres communes⁶⁸. Les prix avaient affreusement augmenté, plongeant les pauvres dans la misère. Comme l'écrivait Hugh Latimer, évêque de Worcester, « les hommes pauvres qui subsistent de leur travail ne peuvent plus vivre de la sueur de leur front [...] nous finirons par devoir payer une livre pour un cochon. » Tout le monde savait l'importance du cochon, et la coutume du panage était largement pratiquée, même si la Charte de la forêt et son article 9 (« tout homme libre [...] aura son panage ») étaient peu connus. Au dix-septième siècle, on estime qu'il y avait en Angleterre deux millions de cochons. À propos des habitants de la forêt de Dean, dans le Gloucestershire,

Cobbett observait que « toute chaumière a un ou deux cochons ». La faine est « le grand ami du pauvre parce qu'elle nourrit un cochon ou deux, et avec un peu d'aide un verrat plus gros, pour le porc salé, ou lard, ce qui le dispense d'aller chez le boucher une grande partie sinon toute l'année ». Le cochon, le lopin, le jardin étaient les trois moyens de se défendre de la misère. Ils le resteraient jusqu'au milieu du vingtième siècle, quand le Conseil des petits éleveurs de cochon (Small Pig Keeper's Council), pendant la crise de l'année 1940, réveillerait de vieux souvenirs en recyclant les déchets de cuisine⁶⁹.

Lui-même fils d'un laboureur qui grandit à Blackheath Common, dans le Surrey, Hugh Latimer comprenait parfaitement la complexité de l'agriculture mixte, et il l'expliqua au roi et aux courtisans avec le savoir-faire du communier et une touche d'humour noir. Il y a deux sortes d'enclosure, tout comme il y a deux sortes de labourage, celle du corps et celle de l'esprit, prêchait Latimer dans son célèbre « Sermon des laboureurs », le 18 janvier 1548. Le riche ecclésiastique était oisif et jouait au seigneur, pendant que les géants de la propriété accaparaient et créaient des enclosures. La pratique du faire commun pouvait apporter une aide mutuelle, un voisinage, un compagnonnage et une fraternité (*fellowship*), une solidarité familiale, avec des obligations concomitantes de confiance et des espérances de sécurité. « Ils doivent avoir un cochon pour leur nourriture, pour en faire leur venaison ou leur lard. Leur lard est leur venaison, car ils connaîtront désormais le *hangum tuum* [“la pendaison”, en jargon juridique latin] s'ils prennent d'un autre gibier; aussi le lard est-il la viande qui leur est nécessaire pour se nourrir, et ils ne doivent pas en manquer. Ils doivent avoir d'autres bêtes, comme des chevaux pour tirer la charrue et pour le transport de choses aux marchés, et des vaches pour leur lait et leur fromage, et avec quoi ils pourront vivre et payer leurs loyers. Ces bêtes doivent avoir une pâture car s'ils n'en avaient le reste aussi leur ferait défaut. Et de pâture ils ne peuvent avoir si la terre leur est prise et mise en clôture⁷⁰. »

Le communier aide le fermier à renouveler ses nitrates en fumant la terre avec ses moutons. Le propriétaire de forêt compense le communier de n'avoir pas de gros gibier en lui permettant le panage ou le fourragement, à la saison, pour ses cochons.

Les chaintres (bandes de terre non labourées), les accotements et les tournières devinrent des lieux de pâturage pour les vaches qui fournissaient les produits laitiers dont avaient besoin les paysans sans terre (*squatters*) et les communiens. Qu'on l'appelle une économie de l'expédient, une économie mixte de l'aide sociale ou une économie de ressources diversifiées, elle était comprise par tous ceux qui en vivaient, et qui la désignaient à l'époque par le terme de communs⁷¹. L'économie d'un paysan dépendait du pâturage – viande, lait, beurre, œufs et fromage. Il était indispensable à l'entretien de la tenure arable, à l'alimentation des chevaux qui tiraient la charrue et portaient les charges. Tawney encore : « Pour travailler la terre labourable, il faut avoir les moyens de nourrir les bêtes de trait⁷². »

La crise précipitée par les rébellions massives du milieu du siècle fut à l'origine du puissant sermon de Latimer, qui s'adressait au pouvoir royal et exposait les détails les plus humbles de l'agronomie mixte du faire commun. Les rébellions ne purent pas être réduites par la seule terreur, ce qu'illustra amplement la loi sur les mendiants endurcis de 1547 [*Sturdy Beggars Act*], qui punissait d'esclavage le vagabondage ; mais l'État lui-même intervint pour régler le rythme de l'enclosure et la « liberté » du marché. Ainsi le pilier juridique du paternalisme tudor, connu de nous sous le nom d'« économie morale », fût-il le statut édouardien (5 & 6 Edward VI c.14) contre les pratiques d'agiotage, d'accaparement et d'achat spéculatif, qui étaient inhérentes à la morale capitaliste de l'intérêt privé (*commodity*) : l'agiotage consistait à ne pas mettre sur le marché des denrées alimentaires pour en faire monter les prix ; l'accaparement, à monopoliser le marché dans le même but ; et l'achat spéculatif, péché cardinal de l'économie de la marchandise, à acheter dans le seul but de vendre. Lord Kenyon, dans une autre année de disette mortelle (1795), disait de cette loi qu'elle était « du même âge que la constitution⁷³ ». À bien des égards, cette économie morale dura jusqu'au milieu du dix-neuvième siècle, malgré tous les efforts d'Adam Smith pour l'abroger ; elle exprimait le principe que personne ne devait faire de profit tant que tout le monde ne mangeait pas à sa faim.

En 1548, Robert Crowley avait adressé une pétition au Parlement pour dénoncer les mesures d'oppression contre les communs des pauvres du royaume. Il fulminait contre les ecclésiastiques qui usurpaient des titres pour leur « intérêt privé ». Ils utilisaient les recettes fiscales de l'Église non pas pour soulager les pauvres, soigner les malades, réconforter les mourants ou enseigner les enfants, mais pour leur seul profit. Il estimait que les « possédants » – ceux qui avaient de grands domaines, ceux qui ne recherchaient que leur intérêt privé – devaient vendre leurs biens, comme dans l'Église chrétienne primitive. Il rappelait aux possédants à la fois la vengeance de Dieu, que « toute la terre (par droit de naissance) appartenait aux enfants de l'homme » et que l'histoire elle-même ne donne pas de continuité à un titre, comme le montre le sort de Nabuchodonosor, de(s) Pharaon(s), de l'Empire romain ou des Goths. La seule chose à quoi l'on pouvait prétendre était de « gagner son pain à la sueur de son front ».

Shakespeare termina *Vie et mort du roi Jean* en 1596, à partir d'une version plus ancienne qu'il avait sans doute également composée*. Il était fidèle à la dynastie des Tudors et à son Église établie; toute autre attitude aurait été perçue comme une trahison. La pièce est dynastique (complots assassins et tentative de meurtre d'Arthur, héritier du trône), militaire (guerre en France, perte de provinces, guerre en Angleterre) et religieuse (Jean est excommunié puis s'agenouille devant le pape, remettant l'Angleterre en fief au Vatican). Le roi de France et le roi d'Angleterre font assaut de perfidie, tandis que le légat du pape, Pandolphe, joue un double jeu. La terre devient rouge du sang des fils des mères anglaises.

Comme toutes les autres pièces historiques de Shakespeare, celle-ci est écrite à la lumière du récit des Tudors sur leur propre règne. Henri VIII a dissout les monastères, a qualifié Thomas More de prêtre intrigant et s'est fait le chef suprême de l'Église. Shakespeare montre donc un roi Jean qui prend leur or aux abbés

* Deux traductions de la pièce de William Shakespeare sont utilisées ici : celle de François-Victor Hugo, *Le Roi Jean* (1866), https://fr.wikisource.org/wiki/Le_roi_Jean/Traduction_Hugo; et celle de Jean-Michel Déprats, *Vie et mort du roi Jean*, Théâtre de Gennevilliers, 1992, reprise dans l'édition des *Œuvres complètes III* de la Bibliothèque de la Pléiade, *Histoires*, t. 1, 2008 ?

cupides, parle du pape comme d'un « prêtre intrigant » et de sa propre personne comme d'un « chef suprême », qui interdit la dîme papale en Angleterre et se moque des indulgences.

Les rébellions abondent en coulisse – « les humeurs troubles du pays » (Hugo, acte II, scène 1) –, ce qui entretient en arrière-plan un climat d'inquiétude et de peur. Plus loin, le roi parle d'un « débordement d'humeur mal tempérée » (Déprats, acte V, scène 1). À cette époque, l'« humeur » était un terme médical, comme si la rébellion était une maladie et non un processus salutaire dont la résolution pouvait produire des effets bénéfiques durables tels que l'économie morale ou la Magna Carta. En outre, en 1594-1595, à l'époque où Shakespeare travaillait au *Roi Jean*, sixième de ses dix pièces historiques, la rébellion était encore trop proche pour ne pas inquiéter la cour élisabéthaine. Les Tudors avaient des doutes sur la solidité de leurs prétentions au trône alors mêmes qu'ils l'occupaient, à l'instar du roi Jean, par « solide possession ».

La torture et la pendaison font partie du lexique et de l'image-rie de la pièce. Une scène de torture y est même centrale, quand un fer rouge doit être appliqué sur les yeux d'Arthur. Dans la salle des supplices, un bourreau se prépare à lui couper la langue. Lors de cette scène d'horreur, le choix qui se présente est de savoir s'il faut obéir à l'ordre cruel du souverain ou à la conscience qui crie contre cette cruauté. La crise de conscience se déroule sur un fond de rébellion auquel Shakespeare ne peut que faire allusion – une allusion qu'il n'omet cependant pas.

Un murmure plébéien mal défini suit la scène de torture. De vieilles gens des deux sexes font « d'inquiétantes prophéties » et « se chuchotent à l'oreille [...], fronçant les sourcils, hochant la tête, roulant les yeux », tandis qu'un « artisan maigre et pas lavé » se joint à la discussion, que le forgeron laisse le fer refroidir sur l'enclume et que le tailleur enfile ses pantoufles à l'envers [Déprats, acte IV, scène 2]. Un prophète chante « des vers grossiers » [Hugo, acte IV, scène 1]. Le roi Jean ordonne sur-le-champ qu'il soit pendu. La révolution représentait un danger pire que celui de la rébellion ou d'un complot visant à remplacer le monarque ou la dynastie : elle pouvait renverser le monde⁷⁴.

Au cœur du tableau du règne du roi Jean sans Terre peint par Shakespeare, on ne trouve pas les Chartes des libertés mais deux thèmes qui y sont associés (la rumeur de troubles prolétariens et la pratique de la torture) et un long discours sur l'intérêt (*commodity*). Cette notion d'intérêt, soit l'achat et la vente en vue d'un profit, est la matrice de tous les thèmes : le salut spirituel, l'amour conjugal, la guerre entre nations. Elle recèle un vecteur religieux, commercial et monarchique. Le mot lui-même résume une intrigue politique universelle et un parjure. Comme la valeur d'une marchandise peut changer, la valeur des mots peut changer aussi, même ceux prononcés lors d'un serment solennel. Il signifie l'intérêt égoïste, lequel est introduit par le Bâtard, un fils illégitime de Richard I^{er}, un personnage choral placé tout à la fois au centre et à distance des événements, et qui conseille le roi en même temps qu'il commente l'action.

Mon propos n'est pas de souligner que Shakespeare ne mentionne pas la Magna Carta parce qu'elle est un sujet d'embarras pour la reine Élisabeth et pour les possédants d'Angleterre. Il la remplace par une singulière pèroraison sur l'intérêt, le long soliloque presque inintelligible auquel se livre le Bâtard dans la scène 1 de l'acte II. Celui-ci s'ouvre sur le sujet de la folie : « Monde insensé ! rois insensés ! convention insensée ! » (Hugo). L'insanité de l'intérêt marchand tient à la contradiction ou à la double contrainte qui l'habite : d'un côté, la marchandise est utile et commode ; de l'autre, elle se vend et s'achète pour un gain et un profit. La ruse remplace la simple transaction. Personne ne paraît plus honnête que le vide-gousset ; aucun amour plus vrai que celui de la prostituée. Altruisme et avarice semblent de forme identique. *Caveat emptor* : le monde est rempli de tricheurs. En anglais, le mot *cheat* (triche, tricher) vient de *escheat*, l'amende due au seigneur en punition de certains délits.

* Signalons la polysémie du mot *commodity*, qui signifie, aujourd'hui, « marchandise », mais qui, à l'époque de Shakespeare, signifiait « intérêt », « avantage » (voir son étymologie latine, *commoditas*). C'est par le mot « intérêt », on le verra, que Hugo et Déprats traduisent le mot « *commodity* » dans le fameux monologue du Bâtard du *Roi Jean*. Nous ne nous interdirons pas d'utiliser ici un entre-deux : l'« intérêt marchand » (N.D.T.).

Dans son *A Manifest Detection of Diceplay* (1552) [Détection manifeste], Gilbert Walker expliquait que «le fondement premier et originel de la tromperie est une contenance contrefaite en toute chose». D'où le titre de son pamphlet, et de celui de Robert Greene, *A Notable Discovery of Cozenage* (1591) [L'Art de l'arnaque, découvertes considérables, Paris, Garnier, 2022]. La littérature canaille de l'époque élisabéthaine comprenait des ouvrages de détection et de dévoilement de tout ce qui était masqué ou dissimulé. La «contenance contrefaite» était inhérente à la forme marchandise, qui établissait «des relations matérielles entre des personnes et des relations sociales entre des choses». Dans la pièce, le soliloque du Bâtard se poursuit par une longue présentation de «ce seigneur au doux visage et caressant : l'intérêt!» (Hugo).

Gilbert Walker montre clairement que l'exploitation reste à la base de l'intérêt marchand. Le tricheur vit «de viol et de rapine et dévore le fruit du labeur des autres». En quoi la violence sexuelle est-elle liée à la forme trompeuse de l'intérêt marchand? Le soliloque du Bâtard l'explique: il commence sous la forme d'une diatribe contre la violence et la mauvaise foi, et compare le marchand à un démon qui triomphe de tous ses adversaires – «rois, mendiants, vieillards, jeunes gens, vierges» – et qui, à celles-ci, qui n'ont d'autre bien à perdre que ce mot, va jusqu'à le leur «extorquer» (Déprats, acte II, scène 1).

Le dramaturge Thomas Dekker (1572-1632) consacre tout un chapitre à «la manière de défaire les *gentlemen*» par l'appât du gain. Robert Greene, lui, décrit les individus qui réalisent leur «trompeur profit». Le mari qui vend sa femme pour la prostituer l'appelle une «marchandise». La prostituée est appelée «trafic» (*traffic*). Le mot *commodity* gardera sa connotation sexuelle en argot anglais, au moins jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, où son sens s'élargira pour désigner «les parties privées de la femme pudique et la partie publique de la prostituée».

La dévaluation du travail de la femme et la dégradation de son corps sont en lien direct avec l'enclosure des champs ouverts, la perte des communs et le dépeuplement des villages. La prostitution devient une synecdoque de la production marchande. La femme est une prolétaire (elle n'a «aucune chose extérieure à perdre»). Elle devient prostituée et est abusée en même temps par

le gain tiré de son commerce. Contrairement à Thomas Dekker, qui appelait toutes les prostituées des « marchandises », Robert Crowley insistait sur l'origine de la prostitution des jeunes gens et l'attribuait sans détour aux possédants et aux bailleurs abusifs, qui louaient les terres deux ou trois fois leur prix, condamnant les jeunes « à se précipiter tête baissée dans le mal, les garçons pour garnir les gibets, et les filles pour mourir dans les rues en proie à tous les fléaux, dans la disette et la misère perpétuelle ».

Bouges et bordels se partageaient le quartier des théâtres de la Rose et du Globe. Shakespeare avait devant les yeux le spectacle de la rue prolétarienne, mais il ne voyait pas ce qui se passait derrière les murs où, surtout dans les faubourgs, le « système domestique » du travail à domicile se substituait à l'art et au mystère des guildes d'artisans. L'appauvrissement, la dévalorisation et l'extension du travail des femmes se développèrent tout en devenant imperceptibles. Ce sont les femmes qui souffrirent le plus des changements économiques du seizième siècle, car elles perdirent les communs ; et avec les changements juridiques du seizième siècle, leurs « raisonnables *estovers* du commun » furent oubliés. Ce que Shakespeare exprime est une troisième acception de l'intérêt marchand : l'aliénation et la déshumanisation du corps des femmes.

En jouant sur les mots, le Bâtard passe de la misogynie à la physique. Le principe de gravité lui-même est gouverné par l'intérêt : un monde qui repose en équilibre s'aperçoit que son but et sa direction sont déterminés et gouvernés par l'intérêt, – ce ruffian, cet agioteur. Le Bâtard est envieux, il voudrait lui aussi être séduit (Déprats) :

Et pourquoi suis-je, moi, à vitupérer l'intérêt (*commodity*) ?
 Mais parce qu'il ne m'a pas encore fait la cour :
 Ce n'est pas que j'aurais la force de fermer la main
 Si ces beaux anges d'or venaient saluer ma paume.

Ces « beaux anges d'or » ne sont pas des messagers célestes porteurs de divines dépêches mais des pièces de monnaie anglaise qui, sous le règne d'Édouard VI, valaient dix shillings. Divinité et sexualité se réduisent à de l'argent. L'intérêt privé et l'expédient politique violent le lien féodal par lequel la loyauté personnelle était le fondement de l'honneur, de la foi et de la vérité :

Mais ma main, n'ayant pas encore été tentée,
Comme le pauvre mendiant peste contre le riche,
Oui, tant que je serai un miséreux, je pesterai,
Et dirai qu'il n'est d'autre péché qu'être riche ;
Et quand je serai riche, alors ma vertu sera
De dire qu'il n'est d'autre péché que la misère.

Les vers disent la volatilité du sort : la structure sociale tourne comme une roue de la fortune – hier mendiant, aujourd'hui fortuné – et la morale peut changer aussi rapidement que capricieusement. La lutte de classe se réduit aux vices de l'envie et de la cupidité tout à la fois chez le pauvre et chez le possédant, chez celui qui n'a rien et chez celui qui a tout :

Puisque les rois violent leur foi par intérêt,
Profit, sois mon seigneur ! car je veux t'adorer !

En faisant s'agenouiller le Bâtard devant l'intérêt, Shakespeare anticipe la théorie de la valeur de Karl Marx, mais là où ce dernier plaçait la valeur dans le temps de travail socialement nécessaire, le premier réduit l'intérêt marchand à la femme sexuellement active.

La double nature de la marchandise et de l'intérêt marchand dissimule leur hiéroglyphie sociale, dans laquelle « une relation sociale définie entre des personnes prend à leurs yeux la forme illusoire d'une relation entre des choses ». C'est ce qui lui donne son opacité. Dans la pièce de Shakespeare, l'intérêt est synonyme de trahison, de cupidité, de mauvaise foi, d'égoïsme, de violence et de sexualité. Le Bâtard dévoile les relations sociales de l'intérêt marchand. Le ruffian, le souteneur, l'agioteur et l'usurier agissent au nom de l'intérêt. Le viol est la réalité que dissimule le profit.

Quand Shakespeare vint pour la première fois dans la capitale anglaise, une fileuse de lin organisait dans un faubourg une forme de résistance collective différente. « Le combustible ou le feu étant une chose nécessaire dans une communauté », raconte Robert Greene, un escroc marchand de charbon, qualifié d'« escamoteur », arriva, qui vendait du charbon « au sac », mais avec des sacs contenant un quart de moins de charbon que la norme. Par ce moyen, et en mettant des pierres au fond des sacs, l'escamoteur pratiquait l'économie de l'intérêt marchand. Découvrant la supercherie, la fileuse réunit seize voisines qui, comme elle, s'étaient

fait berner. Quand le marchand revint pour livrer son charbon, les femmes s'attroupèrent autour de lui. Gardant des gourdins cachés sous leurs tabliers, elles formèrent un jury, l'accusèrent de tromperie, entendirent des témoignages et inspectèrent les sacs avant de le déclarer coupable. Puis elles le condamnèrent à être bastonné et à quitter le quartier sans son argent, ses sacs et son charbon. Le voisinage agissait collectivement pour maintenir les prix de l'énergie carbonée⁷⁵.

Les autres principes de la Magna Carta ne se portèrent pas aussi bien sous le règne des Tudors : les actions contre les enclosures perdurèrent et furent un des thèmes dominant de l'époque – mais un thème perdant ; le faire commun de subsistance se heurta à deux ennemis sans pitié, la famine et l'intérêt ; les limites au pouvoir de l'État se firent de plus en plus fragiles ; l'exil ou le droit au retour n'allait généralement que dans un sens ; et les églises puritaines étaient moins enclines encore que l'Église établie à exiger des réparations pour la perte des terres monastiques. Après ce « curieux intervalle » de négligence du seizième siècle, la Magna Carta allait connaître une véritable transformation au siècle suivant et occuper une place centrale dans la lutte révolutionnaire au sein de l'empire. En effet, le jurisconsulte Edward Coke, un contemporain de Shakespeare, avait rendu compatibles la Grande Charte et l'intérêt privé.

IV. DES CHARTES PERDUES ET RETROUVÉES

Quels temps
Que ceux où parler des arbres est presque un crime
Parce que c'est faire le silence sur tant de forfaits !
BERTOLT BRECHT, « À ceux qui naîtront après nous » (1938)*

Et je ne te dirai pas où il est, alors pourquoi seulement te parler ?
Parce que tu écoutes, parce que dans des temps comme ceux-ci
il faut que tu écoutes, et qu'il est nécessaire de parler des arbres.

ADRIENNE RICH, « En quelles sortes de temps sommes-nous ? » (1991)**

Bertolt Brecht a écrit pour dénoncer l'asservissement et – le génocide, ces horreurs que la génération antifasciste a combattues, remettant à plus tard la bienveillance, la révolution et l'évocation des arbres. Brecht demandait de la patience à ceux qui viendraient après lui. Adrienne Rich est venue après lui et lui a répondu. Pour elle, les arbres occultaient le souvenir d'une révolution plus profonde dans les lieux où se rencontraient les gens ; ils rappelaient/ renvoyaient à une écologie faite pour les femmes, où il était possible, par exemple, de ramasser des champignons. La relation entre l'asservissement et l'État fauteur de guerre, d'une part, et l'expropriation des communs et les attaques contre les femmes, d'autre part, s'est nouée au dix-septième siècle. La hache triompha alors aux deux sens du mot, par la décapitation et par la défoliation, le régicide et le *défrichement****.

* Bertolt Brecht, *Poèmes*, t. IV (1934-1941), poème traduit par Eugène Guillevic, Paris, L'Arche, 1966, p. 137. « *An die Nachgeborenen* » (« À ceux nés plus tard »)

** Tous les vers d'Adrienne Rich cités dans ce chapitre sont tirés du poème "What Kind of Times are These" extrait de *Collected Poems: 1950-2012*, in *Dark Fields of the Republic: Poems 1991-1995*, New York, W. W. Norton, 1995.

*** En français dans le texte.

Ce chapitre développe ces deux thèmes au regard des deux chartes : il raconte comment l'une fut retrouvée et devint un pilier constitutionnel, et comment l'autre fut perdue et ne subsista que sous la forme de pratiques coutumières et locales. Et nous – diviserons le dix-septième siècle en trois périodes : celle de l'aristocratie des Stuarts (1603-1640), celle de la Révolution anglaise (1640-1660) et celle de la Restauration (1660-1700).

La décapitation de Charles I^{er}, en 1649, fit frémir toutes les cours d'Europe. Le roi fut jugé « comme tyran, traître et meurtrier, et ennemi public de la *république* (*commonwealth*) » mais aussi pour avoir violé « les constitutions fondamentales de ce royaume », parmi lesquelles « la loi de la terre et du pays » (*the law of the land*), selon une formule de la Magna Carta. Il sourit en entendant la sentence⁷⁶. Dans le discours qui condamna le roi à mort, John Bradshaw, le premier juge de la Haute Cour de justice devant laquelle le roi comparaisait, cita « l'ancienne Grande Charte de l'Angleterre ». Sans doute le roi Jean sans Terre fut-il à cet instant dans les pensées de Charles Stuart. Son prélat favori, l'évêque William Laud, qui l'avait devancé de quelques années sur le billot, ne disait-il pas : « La Grande Charte est née obscurément de l'usurpation, et fut nourrie et montrée au monde par la rébellion⁷⁷ » ?

Quelle relation entre la chute de la monarchie et la coupe des forêts ? La réponse se trouve chez les gens ordinaires. Margaret Harkett, âgée de soixante ans, originaire de Stanmore, dans le Middlesex, fut pendue comme sorcière en 1585. « Elle avait cueilli sans permission un panier de pois dans le champ du voisin. Quand on lui demanda de les rendre, elle les jeta par terre de colère ; depuis, plus aucun pois ne pousserait dans le champ. Plus tard, la servante de William Goodwin lui refusa sa levure, si bien que son brassage se dessécha. Elle fut frappée par le bailli qui l'avait surprise à ramasser du bois sur les terres de son maître ; le bailli devint enragé⁷⁸. » Keith Thomas présente cela comme un conflit entre la notion de voisinage et un sens croissant de la propriété privée. Les droits aux *estovers* affirmés par la Charte faisaient partie des usages du voisinage depuis des siècles, mais la Charte en tant que telle était peu connue, selon John Manwood (mort en 1610), garde-chasse, juge des forêts et auteur de l'ouvrage classique sur

le droit forestier anglais. Il écrivait ainsi que les lois sur la forêt « n'étaient plus connues dans la plupart des endroits⁷⁹ ».

Des milliers de femmes furent brûlées ou pendues pour sorcellerie en Grande-Bretagne au dix-septième siècle. Des multiples pendaisons de 1612, à Pendle Forest (Lancashire), aux procès pour sorcellerie de Salem, en 1692 (dix-neuf pendues), en passant par les trois cents gibets et bûchers ordonnés en 1645 par le « chasseur de sorcières en chef » Matthew Hopkins, le siècle de la révolution scientifique – l'âge de la raison – fut aussi celui de la terreur systématique contre les femmes, et tout particulièrement contre les guérisseuses, les conseilleuses, les herbières, les vieillardes et les pauvresses. « Elles vont de porte en porte pour un pot de lait ou de potage sans quoi elles ne sauraient vivre », écrivait un observateur en 1594. Qu'il s'agisse d'un garçon cherchant des prunes sauvages et tombant dans un conclave de sorcières, d'une tisseuse ou d'une mendiante accusée de vol de tourbe ou de mouton, ou même de lait de vache gâté, un des motifs récurrents invoqués contre les sorcières était lié aux droits communs de pâturage, de panage ou d'affouage (les *estovers*). Charles I^{er} jugea en personne quatre sorcières en 1635⁸⁰.

Dans la grande trajectoire de l'histoire anglaise, certaines parties de la Magna Carta, comme l'article 39, ont évolué de manière créative en réponse aux événements, tandis que d'autres, tels l'article 7 qui donnait à la veuve les « raisonnables *estovers* du commun » et toute la Charte de la forêt, n'ont fait qu'amasser la poussière qui s'accumule d'ordinaire sur les vieux papiers. La Charte de la forêt commence à disparaître au cours de la crise du dix-septième siècle, dans un contexte du renouveau de l'esclavage, de conquête coloniale, d'enclosure des terres communales et de multiples attaques contre les femmes. Sa disparition et l'implantation des colonies (cf. en Irlande, dans les Caraïbes, sur le continent américain) sont inséparables.

La crise du dix-septième siècle fut une crise de la foresterie. Avec les exigences financières des Stuarts, la construction navale, la fonderie du fer et le petit âge glaciaire, la transition vers le charbon avait commencé, marquant une étape dans l'histoire des énergies carbonées. Les rois Stuarts pressurèrent donc les forêts, ressuscitant le droit forestier quand cela les arrangeait, étendant

les limites des forêts royales, poursuivant les francs-tenanciers, formant des *eyres* (ainsi appelait-on les tribunaux itinérants de la forêt), distribuant le bois d'œuvre et à brûler, limitant les communs⁸¹. En 1608, Jacques I^{er} fit valoir ses droits sur les tenanciers coutumiers (*copyhold tenants*) de Pendle Forest en limitant leur accès au bois d'œuvre, un ressort essentiel de la frénésie de bûchers de sorcières qui sévit alors dans le Lancashire. La violence des lois sur la forêt fut une des grandes doléances qui conduisirent à la Révolution anglaise.

La coutume occupe une place centrale dans notre compréhension de l'histoire anglaise⁸². À travers ces luttes, les droits coutumiers (panage, droit de pêche, *estovers*, cheminage) prennent un sens nouveau. Rondins, billes, fagots, petit bois, joncs, ajoncs, roseaux, buissons, bruyère, tourbe, genêts, fougère – qui nommaient jadis une multitude d'usages naturels – furent réduits à une simple nomenclature de combustibles⁸³. Une partie de la crise du dix-septième siècle se refléta précisément dans cette séparation des *statutes*, c'est-à-dire les lois du Parlement (dites « lois de la lettre noire » parce qu'elles étaient écrites avec de l'encre), d'avec la *common law* (les opinions des juges, la jurisprudence) et donc aussi d'avec la coutume des communs réels.

Le tribunal forestier (*eyre*) fut ressuscité en 1632 d'abord à Windsor et Bagshot, puis dans les forêts de Dean, Waltham, New Forest et Alice Holt. Le garde des Sceaux et lord juge en chef de Charles I^{er}, Sir John Finch, après avoir été l'élève de Francis Bacon, fit une carrière d'ardent royaliste et de flatteur sans vergogne (« Sire, vous êtes le souffle de nos narines et la lumière de nos yeux »). Aux assises d'Essex, il étendit les limites des forêts du roi à l'encontre de la coutume locale. Ce serait l'un des articles de la procédure de destitution lancée contre lui par la Chambre des communes en 1640. En 1633, siégeant à la Chambre étoilée, il condamna le parlementaire puritain William Prynne (1602-1669) à avoir les oreilles coupées au pilori pour avoir publié un ouvrage jugé séditieux. Lors d'un second procès, en 1637, il demanda que l'on retaille les oreilles de Prynne encore plus près du crâne et que ses joues soient marquées au fer rouge d'un L et d'un S pour « libelle séditieux ». « Il a donné nos biens au roi, nos terres aux cerfs, nos libertés aux shérifs », disait-on de Finch. Aucun autre tribunal ne fut aussi craint et haï

que ne le fut la Chambre étoilée. C'est elle qui a puni un millier de personnes après les émeutes de la forêt de Braydon, en 1631, et qui a sévi aussi contre les pauvres de la forêt de Gillingham.

Les perambulations en forêt existaient depuis au moins l'époque de la Magna Carta. Il s'agissait de marches cérémoniales destinées à affirmer et redéfinir les limites d'un territoire en faisant halte ici et là pour « battre les bornes » à coups de bâton. La perambulation était une espèce d'excursion, de carte péripatétique, dont le souvenir se nourrissait d'une égratignure faite à une branche d'églantier, d'une douleur dans une jambe, d'un orteil écrasé. Les perambulations élargirent la juridiction royale. Les limites de la forêt de Rockingham passèrent par exemple de six à soixante *miles*. Les violateurs fortunés furent condamnés à de lourdes amendes par la Chambre étoilée⁸⁴. Autorisée par le roi Charles II en 1671, la perambulation de New Forest déboucha sur un document en latin qui, traduit en anglais, recèle une phrase courant sur plus de six pages, faisant environ 1 980 mots et contenant des centaines de phrases prépositionnelles (dont l'unité grammaticale concernait surtout la position et la direction) – à, de, par, au-delà, au travers, dans, etc. – et des points de repères humains ou naturels – allée, route, portail, tombe, piquet, communal, ferme, étang, marais, rivière, gué, hêtre, chêne, fossé – avec leurs noms courants, leurs surnoms et leurs noms anciens. Tout cela forme un texte sédimenté par l'histoire sémantique et saturé de détails d'ordre géographique, mais qui n'exprime aucune sorte d'action, malgré le nombre considérable de lieux reliés ensemble par le parcours d'une quantité innombrable de pas. Telle était la carte de cette New Forest royale, dont les pelouses de camomille et les touffes d'ajoncs protégeaient les jeunes plants de hêtre et de chêne. Qui grandirent pour devenir les gigantesques arbres dont le bois convenait si bien, disait-on, à la construction des coques et des ponts des vaisseaux de la marine anglaise⁸⁵.

Si la perambulation était une sorte de cartographie en marche, c'était aussi un acte litigieux, car certains marcheurs prenaient avec eux des haches pour abattre en chemin des clôtures⁸⁶. Elle pouvait se muer en affirmation d'un droit populaire, et même en revendication d'égalité, comme ce fut le cas en 1744, quand William Good insista pour que la perambulation annuelle fût une

marche contre les enclosures: «Tous les tenanciers dont les bois pouvaient être mis en commun ont [...] un droit aux communs égal à ceux qui ont des maisons et des terres à eux, et par la coutume et les lois de la terre un droit aussi bon que les propriétaires des bois sur le bois d'œuvre et les sous-bois⁸⁷.»

Cottagers, artisans, ouvriers et paysans pauvres se révoltèrent pour protéger leurs communs contre les tentatives de Charles I^{er} pour les enclôturer, car pendant les mauvaises récoltes et lors de la stagnation du commerce du tissu, ils dépendaient des compléments de revenu issus des forêts: panage, pâturage, petit gibier, bois d'œuvre, bois à brûler... Les autorités se plaignaient que les droits collectifs, le commun de pâture, en particulier, entretenaient les miséreux et donnaient licence aux voleurs, aux ruffians et aux personnes «oisives et malveillantes». On prenait beaucoup de gibier et de gros bois dans les périodes de disette et pendant les hivers difficiles⁸⁸.

Les femmes jouaient un rôle central dans la sauvegarde de ces droits collectifs. L'intrépide Capitaine Dorothy se mit ainsi à la tête des femmes de Nidderdale contre l'enclosure de Thorpe Moor. Le glanage était une pratique ancienne qui consistait à ramasser ce qu'il restait de chaume dans les champs une fois la moisson terminée. Il était entièrement placé sous le contrôle des femmes, qui, quand elles pénétraient sur le champ moissonné, étaient conduites par leur propre «reine des glaneuses». Les émeutes de Gillingham Forest en 1626-1628 furent menées par des femmes qui disaient: «Ici nous sommes nées et ici nous mourrons.» Un observateur des émeutes de la forêt de Leicester de 1627, visiblement de formation scholastique, notait qu'elles étaient menées par «un certain nombre de femmes ignorantes». La rébellion de 1632 dans la forêt de Dean fut menée par la légendaire Lady Skimmington*.

* [N.D.E.] Le nom de «Lady Skimmington» a été adopté par la leader du mouvement de protestation. Selon certaines sources, le nom a aussi été utilisé par un certain nombre d'hommes qui s'habillaient en femmes non seulement pour se déguiser, mais aussi protester contre une violation de l'ordre établi (source: Wikipédia).

On fit venir le canon de Bristol, mais les canonniers tergiversèrent et refusèrent de tirer. En 1633, une seconde vague de persécutions s'abattit sur les femmes de Pendle Forest⁸⁹.

Lors du soulèvement de 1607 de Rockingham Forest, plus de cinquante personnes qui défendaient les droits collectifs furent massacrées. Le choc provoqué par ces communiens de la forêt marqua une étape importante dans l'histoire de la lutte des classes en Angleterre. Un nouveau type d'écrit apparut pour la dépeindre : le texte séditieux (« le pauvre veut des moyens de vivre et il les aura ») était par exemple enveloppé autour d'une boule de cire et lancé dans le chœur d'une église ; le traitement que fait Shakespeare du roi cruel confronté à une population affamée dans sa pièce romaine *Coriolan* (1608) en est une autre illustration.

En 1680, dans les forêts de l'est du Sussex, les communiens qui avaient des droits de panage, de pâturage et d'affouage (les *estovers*), et le droit de prendre des pierres pour construire et de la marne pour engraisser leurs terres, pétitionnèrent contre l'enclosure de la forêt d'Ashdown. En 1689, ils abattirent les clôtures et jetèrent l'injonction qu'ils avaient reçue du tribunal : « et après qu'il eut jeté la haie dans le fossé, il jeta ledit document et le couvrit de terre ». La praxis enterrait la loi. Cette enclosure marqua le début d'un processus de contestation, de négociation et de compromis qui s'étendit sur une période de cinquante ans, avec pour résultat que la forêt ne fut jamais entièrement enclôturée et qu'une grande partie de la terre reste encore ouverte aujourd'hui⁹⁰.

Edward Coke était un homme de loi et de commerce, un propriétaire et le premier constitutionnaliste du Parlement⁹¹. Individualiste, il pensait que « la maison d'un Anglais est pour lui comme son château ». Dans un débat, il déclara : « La Magna Carta est un tel compagnon qu'elle n'aura point de souverain⁹². » Il écrivit aussi : « Il n'y a pas dans ce pays de loi qui puisse justifier la torture ». Démis du Banc du roi (une des trois hautes cours royales) en 1616, emprisonné à la Tour de Londres en 1621, il participa à la rédaction de la Pétition des droits (*Petition of Right*) de 1628. Débattant de ce texte, Benjamin Rudyard déclara : « Je serai très heureux de voir cette bonne vieille loi décrépite de la Magna Carta [...] Je serai très heureux de la voir remarquer avec une force et un lustre nouveaux⁹³. » Coke la remit sur ses pieds.

La répression dans les forêts fut précédée d'une lutte acharnée entre le roi et le Parlement. La Magna Carta passa du statut de document médiéval rarement cité, quoique souvent confirmé, à celui de loi constitutionnelle, de celui de particularisation de privilèges féodaux à celui de charte compatible avec le commerce, l'individualisme et la propriété. Edward Coke contribua à la transformer, d'abord en amalgamant l'habeas corpus à son article 39, puis en l'introduisant dans les chartes coloniales des colonies atlantiques, ensuite en affirmant que le *nullus liber homo* (« nul homme libre ») de la Grande Charte désignait toutes les personnes, y compris les femmes, et enfin en liant la Magna Carta au Parlement⁹⁴.

En 1631, apprenant que Coke travaillait à un livre sur la Magna Carta, Charles I^{er} interdit l'ouvrage. Alors que Coke gisait mourant, ses études furent mises à sac et ses manuscrits confisqués. Le Parlement ordonna leur restitution au moment où commençait la Révolution anglaise, et ils furent publiés à titre posthume en 1642, sous le titre de *Institutes of the Laws of England* [Intitutes des lois d'Angleterre]; leurs quatre parties allaient beaucoup influencer la jurisprudence à venir. De la page de titre superbement ornée, chef-d'œuvre d'entrelacs architecturaux, à la conception extravagante des pages du texte, avec un commentaire ligne par ligne de la Magna Carta en latin et en anglais, des notes de bas de page, des notes en marge et des notes explicatives, l'ouvrage était un vrai *tour de force** baroque. Les réformateurs anglais voulaient montrer qu'ils n'étaient pas des innovateurs mais des restaurateurs de la coutume ancienne.

Coke intégrait la Charte de la forêt dans son commentaire de la Magna Carta et la qualifiait de « loi déclaratoire restaurant le sujet dans son ancien droit ». En bon juriste, il commençait par en définir les termes. La forêt était composée de huit éléments : le sol, le couvert, les lois, les tribunaux, les juges, les agents, le gibier et certaines limites. Trois d'entre elles pouvaient être dites naturelles, les autres relevaient de la société humaine. « Généralement, un homme peut *communier** dans une forêt », écrit-il, faisant un

* Verbe qui signifie, en ancien français, « mettre en commun » (N.D.T.).

usage verbal du mot *commun*. Coke voulait faire comprendre que le commun n'était pas une chose ou une ressource, mais une activité coutumière. À la différence de la loi – comprise depuis le début du seizième siècle par Thomas More et par d'autres comme une vaste conspiration des riches pour opprimer les pauvres –, la coutume relevait traditionnellement des tribunaux manoriaux, de « petites républiques » (*little commonwealths*), comme les appelait Coke, et pouvait réellement protéger les pauvres⁹⁵.

« Un homme peut avoir un commun pour ses moutons dans la forêt du roi. » « Tout homme dans ses bois à l'intérieur de la forêt peut prendre du bois d'œuvre et de haie » ou « autre conformément à la coutume ». Coke expliquait en ces termes le *drift*, pratique qui consistait à regrouper du bétail en forêt : « Premièrement, pour voir si ceux qui doivent *communer* le font avec le type de bêtes auquel ils sont tenus par prescription ou concession. Deuxièmement, dans le cas où ils le font avec ces bêtes-là comme ils y sont tenus, s'ils les surchargent ou non. Troisièmement, si les bêtes d'un étranger sont là, qui ne devraient pas *communer* du tout. » D'un côté, Coke reconnaissait que la Charte de la forêt, comme la Magna Carta, restaurait « le sujet dans son droit ancien » ; d'un autre, il disait que le droit forestier était limité par la *common law* et soumis aux lois promulguées par le Parlement. Tout en élevant la Magna Carta au rang de loi fondamentale, il subordonnait la Charte de la forêt à la loi et au droit (la jurisprudence) des juges.

Une des premières mesures de la Révolution anglaise fut de remettre en cause les empiètements royaux sur la forêt pour la préserver, non pas tant pour les communiens pauvres que pour les communiens riches. La loi de 1641 « pour la certitude des forêts » (*An Act for the Certainty of Forests*, 17 Charles I c.16) disposait, entre autres, « que tenanciers, propriétaires et occupants [...] pussent user et jouir des communs et autres profits et servitudes dans les forêts comme ils en avaient joui et usé anciennement ou coutumièrement » ; elle restaurait en même temps les limites établies par les perambulations de 1623. Des commissaires pouvaient être nommé par le Lord Chancelier pour fixer ces limites telles qu'elles étaient « communément connues⁹⁶ ». La « Grande Remontrance » de décembre 1641, longue pétition rédigée par la Chambre des

communes en deux cent-quatre points de « remontrance », déploierait dans son point vingt-et-un « les agrandissements des forêts, contraires à la *Carta de Foresta* ».

La Magna Carta devint un tract révolutionnaire, dont les possibilités se sont démultipliées avec les progrès de la Révolution. La loi de 1641 supprimant la Chambre étoilée (17 Charles I c.10) commençait par en citer l'article 39. La collection de tracts et de pamphlets de l'imprimeur et libraire George Thomason passa de 24 exemplaires en 1640 à 721 en 1641 et 2 134 en 1642. John Milton publia cette année-là *La Raison du gouvernement de l'Église*, une critique de la hiérarchie de l'Église et des « marchands de Babylone », qui, « par leurs doctrines serviles et corrompues », voulaient établir l'esclavage et « abolir et anéantir chaque ligne et chaque clause des deux grandes chartes⁹⁷ ».

John Lilburne (1614-1657), pamphlétaire, agitateur, héraut du peuple et prisonnier, créa le premier parti politique démocratique, celui des niveleurs, qui, par le sacrifice, l'action directe et des performances symboliques, liait la Magna Carta et le concept de nation⁹⁸. Les prêches de rue, les débats dans les tavernes et les rassemblements transmettaient le message à des auditoires fervents, tandis que des pamphlets s'adressaient à ceux restés « assis sous des lampes studieuses ». Comme le soulignait le pamphlétaire et niveleur William Walwyn, Lilburne fut le premier à aller en prison au nom de l'idée que l'auto-incrimination était une violation de la Magna Carta. Emprisonné à la Tour de Londres, il entendit les pas des soldats et les sabots des chevaux lorsque Thomas Fairfax (1612-1671), le commandant de la *New Model Army* [Nouvelle Armée modèle] d'Oliver Cromwell, fit son entrée dans la capitale. Lorsque Fairfax pénétra dans la Tour, il invoqua la Magna Carta: « C'est ce pour quoi nous avons combattu et qu'avec l'aide de Dieu nous maintiendrons⁹⁹. »

Les niveleurs se battaient pour « le droit, la liberté, la sûreté et le bien-être de tout homme, femme et enfant d'Angleterre ». La Magna Carta devint « l'héritage et le droit de naissance légal de l'Anglais ». Lilburne disait que « la liberté de toute la nation anglaise » était dans l'article 39. Il s'adressait aux soldats avec ces mots: « Au mieux ne sommes-nous que vos coupeurs de bois et vos pousseurs d'eau. L'ancienne et célèbre magistrature de cette nation,

la Pétition des droits, la Grande Charte d'Angleterre [...], que nos ancêtres, à un prix exorbitant, et par l'abondance de leurs sang et trésors, ont acquises pour les donner en héritage à nous et aux générations après nous¹⁰⁰. »

Coke, nous l'avons vu, donna des jambes à la Magna Carta. Un niveleur, Richard Overton, refusa d'user des siennes pour la défendre. Lui et sa femme furent littéralement entraînés en prison. « Ils voulaient me forcer à marcher jusqu'en haut de la colline, oui, ils me supplièrent, mais à l'époque je ne me souciais pas d'être leur bête de somme, ni de faire usage de mes pieds pour porter le reste de mon corps jusqu'à la prison, et je les ai donc laissés pendre comme s'ils n'avaient pas été à moi, ou comme si j'avais eu deux bougies de deux sous ballant à mes genoux. » L'exemplaire du *Second Institutes* de Coke sur la Magna Carta qu'Overton serrait entre ses mains lui fut arraché : « Par violence ils me prirent la grande *Charte des libertés et franchises anglaises* [...] et sitôt, sans mandat, la pauvre Magna Carta fut mise en prison à Newgate, et ma pauvre camarade de geôle privée de la visite confortante de ses amis¹⁰¹. »

Le 11 septembre 1648, les niveleurs soumettaient au Parlement la Grande Pétition (revêtant 40 000 signatures), qui posait la question des communs et des réparations. Je retiendrai de ses vingt-sept revendications la souveraineté populaire, l'opposition à l'obligation « faite à tout homme de servir à la guerre », la tolérance religieuse y compris pour les athées, les juifs et les musulmans, la punition du monopole et de l'arrhement, des réparations pour les personnes opprimées par les « monopolisateurs ou les promoteurs », le procès par un jury de pairs, l'impossibilité de condamner sans au moins deux témoins, l'abolition de l'auto-incrimination, la relaxe des prisonniers pour dette et l'ouverture « de toutes les récentes enclosures des marais et autres communs ». La perte des droits collectifs aboutissant à la criminalisation du communier, la protection contre la tyrannie était liée désormais à la sauvegarde du faire commun.

En mai 1649, des milliers de femmes adressèrent à la Chambre des communes une Pétition des femmes, rappelant aux parlementaires qu'elles étaient des pétitionnaires dignes de ce nom, créées à l'image de Dieu, et qu'elles avaient un intérêt égal à

celui des hommes pour les libertés de la *république* (*commonwealth*) telles qu'elles étaient affirmées dans la Pétition des droits et dans d'autres « bonnes lois »¹⁰². Refusant de rester chez elles, elles s'assemblèrent pour protester contre l'emprisonnement des niveleurs, condamner la mort de Robert Lockyer (qui s'était mutiné contre le service militaire en Irlande), dénoncer la loi martiale et demander des réparations. Certes, la pétition venait « par la faible main des femmes, étant chose habituelle à Dieu que de produire de puissants effets par de faibles moyens ». Il vaut la peine de citer ici un des passages sans doute les plus éloquentes de l'époque : « Dieu rend grâce à toutes les choses faibles et a un égard spécial pour les choses délicates quand elles sont dans les ténèbres ou dans l'oppression. Et pour ce faire il porte la hache à la racine et renforce notre faible principe ; il pose la fondation de la liberté en nous et souffle ainsi sur la flamme jusqu'à ce que la pièce soit trop chaude pour l'injustice et le mal. » Il était écrit par John Warr, un radical féru de droit¹⁰³.

Avec Gerrard Winstanley (1609-1676), bouvier et confectionneur de son état, qui fut aussi communiste et théologien de la libération, et qui créa, au milieu du siècle, les colonies des Diggers (les « Bêcheurs » ou « Piocheurs »), le feu, en effet, devint extrêmement chaud, et cela n'était pas sans rapport avec la question de savoir *qui* allait porter la hache à la racine de l'arbre. Avec quarante-trois autres personnes, il signa en 1649 *A Declaration from the Poor Oppressed People of England* [Une déclaration des personnes pauvres et opprimées d'Angleterre], qui prenait la résolution « de cultiver tous les communs [...] considérant que la Terre est faite pour nous autant que pour vous ». Elle était adressée aux seigneurs de la terre, à vous qui « faites que les arbres et bois qui poussent sur les communs, sur lesquels vous prétendez avoir royauté, sont abattus et vendus pour votre propre usage privé ; en vertu de quoi la terre commune, dont votre propre bouche dit qu'elle appartient au pauvre, est appauvrie, et les pauvres gens opprimés sont spoliés de leurs droits [...] pendant que vous et les riches francs-tenanciers tirez de gros profits des communs en les surchargeant de moutons et de bétail, et que les pauvres sont arrêtés par vous s'ils coupent du bois, de la bruyère, de l'herbe ou des ajoncs, en des lieux qui relèvent du commun, que vous

vous accaparez.» Un jour, juste avant les fêtes de Pâques de 1649, le pasteur d'une paroisse et le seigneur du domaine dont elle dépendait louèrent des hommes « pour abattre la maison d'un pauvre qui était bâtie sur les communs, et frappèrent la femme du pauvre homme, si bien qu'elle perdit l'enfant d'une fausse couche ». Winstanley négocia un compromis avec le seigneur pour que la maison et les arbres restent. Mais le vendredi saint, le seigneur revint avec une cinquantaine d'hommes pour les brûler, ce qu'ils firent, jetant les affaires des gens « partout sur le commun, sans pitié pour les cris des nombreux petits enfants et de leurs mères terrifiées¹⁰⁴ ».

Tandis que Winstanley pensait que l'on donnait trop d'importance à la Magna Carta – « les meilleurs lois qu'a l'Angleterre (à savoir la *Magna Carta*) [...] sont les jougs et les chaînes qui font d'une sorte de gens les esclaves d'une autre¹⁰⁵ » –, Thomas Tany, écrivant en « communier d'Angleterre », qualifiait lui la Magna Carta d'« être de notre être ». Il était influencé par les alternatifs de l'époque, qui pensaient et vivaient comme si un autre monde était possible. Sans domicile, il plantait sa tente là où il le pouvait, dans et hors de Londres. Alors qu'il avait refusé d'ôter son chapeau à la Chambre des communes, on le mit en prison pour blasphème¹⁰⁶. Il mourut en mer lors d'un périple pour reprendre Jérusalem pour les « vrais juifs », c'est-à-dire tous ceux qui étaient prêts à « nourrir les affamés, vêtir ceux qui sont nus, n'opprimer personne et affranchir les enchaînés ».

Après l'exécution du roi et la proclamation de la République, John Warr publia *The Corruption and Deficiency of the Laws of England soberly discovered ; or, Liberty Working Up to Its Just Height* [La Corruption et déficience des lois d'Angleterre tristement dévoilées ; ou, La Liberté s'élevant à sa juste hauteur]. Comme il ne pouvait jamais y avoir trop de liberté, il s'ensuivait que les lois étaient nécessairement faites pour brider les princes et les parlements. La « loi fondamentale » était pour lui une fausse idole. Il fondait son argumentation sur l'histoire, qui montre que la volonté des conquérants dans leurs invasions successives ne peut être combattue que « par la fureur d'une guerre faite sans relâche » par le peuple. Les Normands avaient amené avec eux le landlord, le tenancier et la tenure, qui n'étaient que « des liens et des marques serviles sur les

hommes, fondés à l'origine sur la conquête et la force». Sa position était proche de celle des Diggers. Il s'éloignait toutefois de Winstanley dans son appréciation de la Magna Carta. S'il la mentionne, en effet, il est pratiquement le seul qui, dans les multiples débats de la Révolution anglaise, mette l'accent sur la Charte de la forêt. Il fait l'éloge de celle-ci en particulier parce qu'elle limite le pouvoir du roi de prendre des forêts pour agrandir ses domaines. Même si John Warr écrivait en juin 1649, quelques mois après la défaite des niveleurs et le massacre des Diggers, il soutenait que le peuple, comme un ver sur lequel on a marché, redresserait un jour la tête.

Adrienne Rich a retrouvé la mémoire de la révolution et l'esprit des persécutés dans des bosquets d'arbres. Elle exprime tout aussi bien la condition de l'Amérique à la fin du siècle dernier que celle de l'Angleterre après la Restauration. Elle marche à la lisière de l'effroi, au sens où les communs s'arrêtent là où commencent le génocide et l'esclavage :

Ce n'est pas ailleurs mais ici,
Notre pays se rapproche de sa vérité et de l'effroi
Ses manières à lui de faire disparaître les gens.

Les conditions de l'effroi pendant la Restauration passaient par le code Clarendon, la privation de droits, l'interdiction de réunion et l'exclusion des «dissidents» des charges municipales, les restrictions sur les forêts et sur le faire commun, la traite atlantique des esclaves, l'archipel carcéral colonial : mise en prison de John Bunyan, harcèlement de Milton, condamnation au bûcher des «sorcières» de Salem. La répression avait commencé avant, lorsque les francs-tenanciers les plus riches avaient résolument attaqué les droits coutumiers des pauvres¹⁰⁷. Le Conseil d'État de Cromwell fut informé en 1654 que le «but principal» de l'enclosure des forêts était «de favoriser l'élevage et le labour, desquels tous les communs sont destructeurs». Deux lois de 1653 et 1654 autorisèrent en conséquence l'exclusion de tout ce qu'il restait de forêts royales du domaine du droit des forêts¹⁰⁸.

La Restauration entraîna aussi une contre-interprétation de la Magna Carta qui faisait pièce à la conception élargie, généreuse et révolutionnaire de Coke. Le premier commentaire de celui-ci sur la clause *nullus liber homo* de l'article 39 était extrêmement inclusif: «elle s'étend aux serfs», ouvrant la voie aux constructions démocratiques élaborées par les niveleurs. En 1685, Robert Brady, médecin de Charles II et de Jacques II, composa *A Complete History of England* [Histoire complète de l'Angleterre], qu'il présentait comme «un roc imprenable contre les prétendus pouvoir et souveraineté du peuple de cette nation¹⁰⁹». Pour lui, la clause *nullus liber homo* de l'article 39 ne concernait que les francs-tenanciers propriétaires. Il montrait que la condition des «gens ordinaires» était la même avant et après la conquête normande. À Runnymede, les barons normands avaient fait beaucoup de «bruit» avec le mot «liberté», par lequel ils n'entendaient rien d'autre qu'un simple assouplissement des obligations féodales, ce qui n'avait rien à avoir avec des libertés ou des droits fondamentaux, ou un quelconque droit de naissance de l'Anglais. L'archevêque de Canterbury et les évêques les avaient entraînés dans cette «danse», et Coke, les Diggers, les niveleurs et d'autres avaient créé pour elle de nouveaux pas pendant la Révolution.

Brady abordait la composition de la classe ouvrière par la philologie – les auteurs latins classiques utilisaient eux / ainsi des mots comme *rusticus* et *vilanus* – et distinguait un terme de l'autre selon que la personne payait un loyer ou s'acquittait d'un travail pour accéder à la terre. La lutte pour l'accès aux droits coutumiers était donc une lutte pour préserver la journée de travail. Des sources postérieures parlent de *cottagers* et de tenanciers coutumiers, de serviteurs, de serfs et d'*operarii*, «des ouvriers misérables qui travaillaient par tout temps et en toutes saisons et faisaient toutes sortes d'ouvrages au commandement de leurs seigneurs». Ils étaient placés sous le régime du soccage, c'est-à-dire qu'ils payaient un loyer en espèces ou en nature (par du travail), mais n'étaient pas obligés d'aller à la guerre à la demande du seigneur. Selon Brady, la charte ne faisait donc pas de différence pour la majorité des Anglais, qui «étaient tout autant des coupeurs de bois et des puiseurs d'eau que de véritables *vassaux* et *esclaves* après comme avant cette Grande Charte¹¹⁰».

Pour le philosophe autoritariste et matérialiste Thomas Hobbes (1588-1679), la loi n'est ni plus ni moins que la volonté du souverain, tandis que pour le penseur de l'empirisme général et de la propriété privée John Locke (1632-1704), elle constitue un accord liant des gens ayant du bien – les possédants. Hobbes et Locke disent peu de choses, voire rien du tout, des Chartes des libertés. « Sir Edward Coke ne se soucie pas de comprendre le droit féodal tel qu'il était en usage à cette époque, et fait de gros efforts pour monter en épingle la Grande Charte et l'interpréter en fonction de son droit moderne. » L'idée était que la distance temporelle entre la féodalité et la modernité était trop grande pour qu'il pût y avoir entre elle une continuité. Dans la mécanique marine, à l'inverse, le *fetch* d'une vague tient sa puissance de la distance qu'elle a parcourue, et cette distance dans l'espace peut être océanique.

La Magna Carta prit une dimension atlantique. Coke contribua à la rédaction de la charte royale de la Virginia Company de 1606. Les chartes royales créant d'autres colonies anglaises en Amérique – le Massachusetts en 1629, le Maryland en 1632, le Maine en 1639, le Connecticut en 1662, Rhode Island en 1663 – faisaient aussi allusion à la Magna Carta. Si les colons l'utilisaient volontiers pour s'opposer à l'autorité de la couronne (la Charte des libertés de New York citait l'article 39 de la Magna Carta), ils ne tenaient pas compte de ses dispositions forestières dès qu'il s'agissait de leurs propres intrusions et empiètements dans les bois des populations indigènes. La Magna Carta devint un instrument tout à la fois d'indépendance coloniale et d'appropriation impériale¹¹¹.

Tandis qu'on incendiait les colonies des Diggers sur les terres communes en Angleterre, Roger Williams, un Anglais parti au Massachusetts, notait une conversation avec les Indiens : « Pourquoi les Anglais viennent-ils ici ? Mesurant les autres à leur aune, ils disent : c'est parce que vous voulez *faire du feu* ; car eux, ayant brûlé le *bois* dans un endroit [...], sont forcés de suivre le *bois* et donc d'aller dans un nouvel endroit pour avoir du *bois*. » Les forêts anglaises étaient brûlées à un tel rythme qu'à la fin du siècle John Evelyn allait jusqu'à désespérer de la sécurité nationale, car les « remparts de bois » de l'île n'étaient autres que les vaisseaux de la marine royale. L'expansion de l'empire britannique se fit par les produits du bois et dans le but d'acquérir des produits du bois.

Les populations indigènes savaient que la composition des forêts nord-américaines était le résultat de nombreux changements naturels et d'interactions avec l'histoire humaine. L'éco-buage bisannuel altérait la composition des essences d'arbres en favorisant celles qui toléraient le feu, comme le pin à torches, le pin des marais et le pin d'Eliott. La terre n'était pas une terre vierge mais une terre veuve ! La survie des colons dépendait des connaissances de « nombreux Indiens anciens et sachants ». Les Indiens cultivaient le tabac, la patate douce, la tomate, la courge, la pastèque, le haricot rouge, le tournesol et le maïs. « Au-delà des champs et dans la forêt, le bois mort ou tombé était ramassé pour servir de combustible, surtout par les femmes, si bien qu'on l'appelait généralement le "bois des squaws"¹¹². » Les *estovers*, encore.

John Evelyn (1620-1706), gentilhomme écologiste et chroniqueur de la Restauration des Stuarts, hérita de la fortune accumulée par son grand-père sous Jacques I^{er} et Charles I^{er} grâce au monopole royal qu'il possédait sur le salpêtre, ingrédient essentiel de la poudre à canon (avec le soufre et le charbon de bois). L'« homme du salpêtre » mit à sac les granges, les étables, les pigeonniers et les colombiers pour trouver du nitrate de potassium. Le projet du petit-fils était d'établir un inventaire des arbres d'Angleterre en termes de valeurs d'usage et de diffuser les connaissances des communiars sur les marchés commerciaux, scientifiques et militaires. Pas une fois la Charte des forêts n'est mentionnée par Evelyn. Les bois enclôturés, écrit-il, se portent mieux que la forêt non enclôturée. Il parlait avec mépris du fait de « satisfaire quelques grossiers et bruyants communiars¹¹³ ». S'il ne pouvait pas éluder un millénaire de coutumes, il pouvait les enterrer sous un obscur jargon grec et latin. Il concluait d'ailleurs en citant un proverbe d'Érasme, qui paraphrasait le poète grec Théocrite : « *Praesente quercu, ligna quivis colligit* », « en présence d'un chêne, chacun ramasse du bois à brûler¹¹⁴ ». À propos de la loi sur la punition de la coupe, du vol ou du galvaudage illégal de bois (15 Charles II c.2), il notait froidement que le droit ancien punissait la « décapitation » (l'étêtement) d'un arbre de l'amputation d'une main¹¹⁵. L'idée subsistait néanmoins que le bois pouvait être pris « par n'importe quel moyen ». La criminalisation des droits coutumiers devint un des grands thèmes de l'histoire sociale de

l'Angleterre jusqu'au milieu du dix-neuvième siècle¹¹⁶. Si la charte des communiens fut oubliée, la Magna Carta, elle, se vit confortée en trois points : la conservation du jury, l'habeas corpus et la prohibition de la torture.

En 1680, John Hawles publiait *The Englishman Right: A Dialogue between a Barrister at Law and a Juryman* [Le droit de l'Anglais, ou, Un dialogue entre un homme de loi et un juré]. Toute une série de droits y étaient compris et définis à partir de la formule « né libre » (*free-born*). Les origines du jury remontaient à « dans des temps immémoriaux » ; il était « contemporain de la nation elle-même ». Ces libertés étaient recensées et confirmées par la Magna Carta, dans ses articles 14 et 39. « Le but du jury est de protéger les hommes contre l'oppression », disait Coke. En décembre 1667, la Chambre des communes jugea que le lord juge en chef avait fait un usage arbitraire et illégal de son pouvoir en punissant des jurés d'une amende, et qu'il avait « méprisé, calomnié et corrompu la Magna Carta, la grande Préservatrice de nos vies, de nos libertés et de nos biens ». Le lord juge en chef Keeling avait suscité la colère de la Chambre des communes en infligeant une amende à un grand jury du Somerset et en le contraignant à qualifier de meurtre un homicide involontaire ; quand un des jurés avait invoqué la Magna Carta pour protester, il avait déclaré : « La Magna Carta [du mot anglais *fart*, "pet"], qu'avons-nous à faire de tout ce pétard¹¹⁷? » La Grande Charte n'avait pas seulement été privée du loisir de se dérouiller les jambes : elle était devenue boiteuse.

En août 1670, William Penn prêcha dans Gracechurch Street, à Londres, devant une foule de deux ou trois cents âmes. Il fut condamné pour trouble à la paix publique « à la grande terreur et désarroi de ses fidèles et sujets ». Il plaida non coupable. Le jury le jugea coupable de « parler », ce qui n'était pas un délit. Emprisonné le samedi et le dimanche, le jury, le lundi, persista à rendre un verdict de non-culpabilité. Le tribunal donna à chacun des jurés une amende de quarante marks. Edward Bushel, un des jurés, présenta un recours d'habeas corpus contre « la torture de l'emprisonnement illégal » et, changeant de position, le tribunal se prononça en la faveur du jury.

Pendant la Restauration, le roi Charles et sa « cabale » réprimèrent les soulèvements et les complots en bannissant les suspects et en les déportant à la Barbade, en Virginie et à Tanger¹⁸. Quand la loi sur l'Habeas corpus fut adoptée, en 1679, elle fut intitulée « loi pour mieux assurer la liberté du sujet, et pour empêcher l'emprisonnement au-delà des mers ». Elle disposait qu'aucun sujet anglais « ne pouvait être envoyé en prison en Écosse, en Irlande, à Jersey, à Guernesey, à Tanger, ou dans des contrées, garnisons, îles ou lieux au-delà des mers ». La constitution britannique fut élaborée en effet pendant une recomposition transatlantique de la force de travail : déportation des criminels, politique pénale, traite des esclaves, agriculture de plantation, lois pénales en Irlande, migration aux Amériques et servitude sous contrat (*indentured servitude*). Comme Brecht l'écrivait :

Car nous allions, changeant plus souvent de pays que de souliers,
À travers les luttes des classes, désespérés
Quand il n'y avait qu'injustice et pas de révolte'.

En 1680 était publiée *The Great Charter of the Forest, Declaring the Liberties of It* [La Grande Charte de la forêt, déclarant les libertés d'icelle], et un exemplaire contemporain portait cette inscription manuscrite « Une déclaration de vos Libertés de votre Nation anglaise concernant les forêts ». Quelque quatre-vingts ans plus tard, dans *De l'esprit des lois*, Montesquieu, citant Tacite, faisait l'éloge du gouvernement anglais, « ce beau système... trouvé dans les bois ».

Les Chartes des libertés avaient retrouvé leurs jambes et furent préservées par l'étude, la politique et l'action directe, par la « danse », comme le déplorait Robert Brady (dans sa *Complete History of England*). Mais le bal de Cendrillon, lors duquel même la tache-ronne peut être belle, prend fin à minuit. Si plusieurs aspects de la Magna Carta ont survécu dans la loi sur l'Habeas corpus de 1679, l'affaire Bushel (1670) et la Déclaration des droits [*Bill of Rights*] (1689), une de ses jambes était estropiée. Sa compagne, la Charte

* Bertolt Brecht, « À ceux qui naîtront après nous », in *Poèmes*, t. IV (1934-1941), poème traduit par Eugène Guillevic, Paris, L'Arche, 1966, p. 139.

de la forêt, comme la pantoufle de vair manquante de Cendrillon,
a en réalité été perdue. Laissons Adrienne Rich conclure :

Je ne vous dirai pas où est l'endroit, les sombres rets des bois
Quand ils rencontrent le rayon sans tache de la lumière –
Les croisées de chemins remplies de fantômes, le paradis de lichens
et de feuilles ;
Je sais déjà que vous voulez l'acheter, le vendre, le faire disparaître.

V. LES CHARTES : MASQUE NOIR, VISAGE BLANC

Je vagabonde par chaque rue chartrée*,
Non loin d'où coule la chartrée Tamise,
Et vois sur chaque visage croisé
Des marques de faiblesse, des marques de malheur.

WILLIAM BLAKE, « Londres » [1792]**

Le mouvement des enclosures et la traite des esclaves précipitèrent le capitalisme industriel dans le monde moderne. En 1832, l'Angleterre était déjà largement enclôturée et sa campagne privatisée (parfois même mécanisée), alors qu'un siècle plus tôt ses champs étaient largement ouverts : c'était alors un pays de « champagne », pour utiliser l'heureux terme technique de l'époque, où *yeomen* (petits propriétaires), enfants et femmes pouvaient subsister grâce au faire commun. En 1834, l'esclavage était aboli dans l'Empire britannique, alors qu'un siècle plus tôt, le 11 septembre 1713, l'*asiento* donnait licence aux esclavagistes britanniques de faire commerce d'esclaves africains dans les Amériques. Les communiers expulsés et les Africains capturés fournissaient la force de travail exploitée dans les fabriques des champs (sucre et tabac) et des villes (laine et coton). Qu'ils fussent serviteur sous contrat (*indentured servant*), jeune Africain de l'Ouest, ancienne laitière ou forestier chassé de ses bois, les seigneurs du genre humain les considéraient indifféremment comme des corps ouvriers servant à produire de la plus-value. Et c'est ainsi que naquit la journée de travail atlantique, qui dépendait entièrement d'une destruction préalable des communs et du faire commun.

* [N.D.E.] En moyen français, *chartrer* signifie « munir, pourvoir d'une charte, d'un privilège ». Source : CNRTL.

** Cf. William Blake, *Chants d'innocence, Le Mariage du Ciel et de l'Enfer, Chants d'expérience*, traduit de l'anglais par Bernard Pautrat, Paris, Payot & Rivage, 2010, p. 173 (traduction modifiée).

Le pontif juridique dit que la constitution américaine est écrite et que la constitution anglaise ne l'est pas. Cela n'est pas tout à fait vrai dans la mesure où toutes deux sont issues de la Magna Carta de 1215. La différence, c'est l'Afrique. Le maintien et le développement d'une main-d'œuvre non rémunérée dans les plantations, où les esclaves produisaient la plus-value, ont été indispensables à l'histoire constitutionnelle et révolutionnaire des États-Unis ; en Angleterre, le phénomène le plus important fut l'enclosure légalisée des terres et la privatisation de toutes les tentatives de faire commun. Dans la *constitution* naissante, les multitudes atlantiques furent divisées par la race¹¹⁹. Les Chartes des libertés furent contestées au cours du processus. Le mouvement des enclosures, contesté par les communiens anglais, ignora commodément la Charte de la forêt. Le mouvement pour l'abolition de l'esclavage utilisa la Magna Carta et contribua à la réintroduire dans le mouvement de la classe ouvrière anglaise.

Deux épisodes des Lumières sont révélateurs du croisement de l'esclavage transatlantique avec la lutte pour préserver le faire commun en Angleterre. En 1722, pour protéger les droits coutumiers, des communiens anglais se noircirent le visage, comme de « faux Nègres ». Cela déboucha sur l'adoption du tristement célèbre *Waltham Black Act* (9 George I c.22), qui s'inscrivait dans un double mouvement de criminalisation de la race et de racialisation de la délinquance. La loi fit du déguisement (ou *blacking*) un crime, et ce, à un moment important du développement de la suprématie blanche. Un demi-siècle plus tard, en 1774, un ancien esclave africain vivant en Angleterre ferait exactement le contraire : il se blanchirait le visage pour obtenir un bref d'habeas corpus contre la mise en esclavage d'un compagnon de travail. Le premier épisode criminalisait le fait de se déguiser en « Noir » ; le second se produisait au début du mouvement abolitionniste, au moment où l'activiste et savant britannique Granville Sharp (1735-1813) démontrait que la Magna Carta prohibait l'esclavage. L'analyse des chartes est au cœur des Lumières. De ce point de vue, 1681, écrivait Marc

* Quand ils ne se passaient pas le visage au brou de noix pour le noircir, les « Blacks » des forêts anglaises, ainsi qu'on les surnommait, le masquaient de diverses façons (N.D.T.).

Bloch, fut « une grande date dans l'histoire de l'esprit humain » : cette année-là, en effet, le moine bénédictin Jean Mabillon publia son *De re diplomatica*, qui posait les principes fondamentaux de la vérification des documents. Mabillon étudiait en particulier les chartes médiévales. La *diplomatie* devint le fondement de la critique historique, qui comprenait aussi la chronologie, l'épigraphie, la paléontologie, la philologie et l'étude de l'écriture manuscrite.

William Blackstone (1723-1780) fit du droit une discipline académique. Professeur à l'All Souls College, à Oxford, il réforma les presses universitaires et publia, en quatre volumes, un commentaire sur les lois de l'Angleterre (1765-1769), qui a la réputation d'être « le livre de droit le plus influent jamais publié en langue anglaise¹²⁰ ». Antérieurement, en 1759, il avait publié *The Great Charter and the Charter of the Forest* [La Grande Charte et la Charte de la forêt], en appliquant pour la première fois aux deux chartes la méthode critique et comparative élaborée par Jean Mabillon¹²¹.

Blackstone montrait, premièrement, que ces chartes étaient à la fois des précédents et des suites, et deuxièmement qu'en les analysant article par article, en les comparant aux chapitres ou *capitula* précédents et aux versions d'Henri III de novembre 1216 et 1217, qui avaient suivi celle de Jean sans Terre de 1215, un texte avait été établi lors de la troisième republication de 1225, validé par les nombreuses confirmations suivantes de la Magna Carta¹²². Ce n'est qu'après le 11 septembre 1217, quand les articles de paix mettant fin à la guerre civile avaient été agréés dans la Charte, qu'Henri III avait octroyé une nouvelle Charte et une Charte de la forêt. La Charte de la forêt élargissait, amplifiait ou amendait certaines dispositions de la Grande Charte, c'est pourquoi les deux documents avaient été publiés ensemble. Selon Blackstone, « cette Charte originelle de la forêt, et tous les documents authentiques qui s'y rapportent, [étaient] à présent perdus ». Le texte qu'il imprima reposait sur un manuscrit original qui se trouvait dans la cathédrale de Durham, et dont le sceau vert était « encore parfait, mais le corps de la charte, lui [était] malheureusement rongé par les rats ». D'autres défauts étaient attribués à « la hâte des anciens amanuensis ». Il collationna cet original mutilé avec un *inspeximus* daté de 1297, 25^e année du règne d'Édouard I. Un mois après le renouvellement des chartes, en 1225, on procéda

à une perambulation des limites des forêts d'Angleterre. Le roi les confirma de nouveau sous la menace des barons : « Le joug de l'esclavage était désormais plus pesant que jamais, spécialement à l'égard de la forêt. » L'article 7 de la Grande Charte fut modifié pour rajouter la clause « *rationabile estoverium suum interim de communi* », qui permettait à la veuve de jouir des raisonnables *estovers* du commun.

Tandis que Blackstone préservait les connaissances et l'étude des *estovers* et des coutumes forestières, sa mise en pratique elle était sauvegardée par le *blacking*^{*}. Le « *blacking* », écrivait son premier historien, commença « dans une époque de désordre général, quand les menées pernicieuses de la Compagnie des mers du Sud mettaient tout à bas devant elles et détruisaient ce que l'industrie et la bonne agriculture des familles avaient ensemble construit¹²³ ». La bulle financière des mers du Sud de 1720, lors de laquelle la « bonne » société fut prise de l'obsession forcenée de l'enrichissement rapide, inaugura la période de corruption la plus nauséabonde de l'histoire anglaise.

La conjoncture économique et commerciale était marquée par l'essor du commerce après la paix d'Utrecht (1713), qui avait mis fin à une de ces guerres dynastiques qui n'étaient rien moins que des guerres mondiales entre empires européens pour les colonies ; celle-ci fut appelée la guerre de la Succession d'Espagne. Savoir quel royal postérieur s'assiérait sur le trône était le moindre de ses enjeux. De nouveaux instruments du pouvoir étatique – la banque, la monnaie, les compagnies d'assurance et la dette nationale – permirent une accumulation et une concentration sans précédent du capital. Et le capitalisme financier permit avec violence de porter l'attention partout où l'expropriation des terres communes était la plus rentable. « La Grande-Bretagne sombra dans les sordides charmes du lucre », écrivait Alexander Pope.

* Le *blacking* désignait les actes des individus qui, le visage noirci ou masqué [*black*], tentaient par divers moyens de défendre les communs forestiers contre les enclosures (N.D.T.).

La conjoncture politico-militaire était dominée par la menace que représentait pour la succession protestante le prétendant des Stuarts exilé en France, un catholique. La côte sud de l'Angleterre n'était qu'à une courte bordée des côtes françaises. De la conquête normande aux combats aériens de la bataille d'Angleterre, ce littoral est le point le plus vulnérable des remparts de l'île. C'est pour quoi l'imaginaire anglais, comme l'a souligné Raymond Williams, situe l'essence nationale non loin de ces hautes falaises blanches. Le robuste *yeomen* dépeints par le journaliste et politicien William Cobbett (1763-1835), l'ornithologie paisible du naturaliste Gilbert White (1720-93) et la *gentry* aux bonnes manières de la romancière Jane Austen (1775-1817) ont été imaginés près de Farnham, précisément là où apparut le *blacking*¹²⁴. Le bois d'œuvre de Farnham était convoité pour la construction des navires de guerre ou de ceux de la Compagnie (britannique) des Indes orientales, qui s'arrêtaient à Portsmouth pour des réparations ou y étaient construits de la coque aux vergues pour permettre la mondialisation du commerce des marchandises.

Et voici comment commença un épisode haut en couleur de l'odyssée des *Blacks* de Waltham : « M. Wingfield qui a une belle parcelle de bois dans son domaine près de Farnham en fit abattre une partie. Les pauvres avaient droit (selon la coutume) de ramasser le petit bois ; mais certains, abusant de la liberté donnée, emportèrent ce qui n'était pas permis, ce que le *gentleman* n'apprécia pas ; et, à titre d'exemple pour les autres, il en fit payer plusieurs pour ça. » La voix passive contribue à obscurcir la question : qui jugeait des conflits sur les communs ? Était-ce la « liberté » qui était coutumière, ou le bon plaisir de Wingfield ? Qui décidait des quantités ? La présomption, ici, est que la coutume appartenait à Wingfield. Mais la chose était doublement contestée. Le premier motif d'opposition est suggéré par Charles Withers, l'inspecteur général des bois, forêts, parcs et chasses qui notait en 1729 « que partout les habitants des campagnes pensent avoir une sorte de droit [les italiques sont de Linebaugh] sur le bois et le bois d'œuvre dans les forêts, et quant à savoir si l'idée leur a été transmise par tradition, du temps où ces forêts furent déclarées telles par la Couronne, quand il y avait à ce sujet de grandes luttes et litiges, il [Withers] n'est pas capable de le déterminer ». Il ne dit pas s'il avait lu les Chartes des libertés¹²⁵.

William Waterson était le vicaire de Winkfield. Il disait que « le grand encouragement des dernières années à acheter et construire dans la forêt [avait] été le relâchement ou plutôt l'annihilation des lois de la forêt ». Il enquêta sur les usages et les abus des droits collectifs de ses paroissiens. Quand il arriva dans la paroisse, « les gens ne savaient pas en vertu de quel titre ils tenaient leurs domaines, ni à quel égard ils étaient *affranchis de*, ou sujets aux, *lois de la forêt* ». Il défendit activement le droit de couper l'herbe. Il fut l'historien local qui chercha les documents qui légitimaient ces pratiques, comme la lettre patente d'Élisabeth, les décrets de la chancellerie (1605) ou le relevé de 1613.

Les actions directes des *Blacks* furent le second type d'opposition auquel se heurta le propriétaire de Farnham Park. Le récit se poursuit ainsi : « Sur ce, les *Blacks* convoquèrent les sbires [les gens de police, en argot anglais du dix-huitième siècle], arrachèrent l'écorce de plusieurs arbres et en tailladèrent d'autres pour empêcher leur croissance ; ils laissèrent un billet sur l'un des arbres mutilés, pour informer le *gentleman* que c'était leur première visite ; et que, s'il ne rendait pas l'argent reçu pour dommage, il devait s'attendre à une seconde [visite] des *Blacks*. »

Les *Blacks* avaient des sympathies jacobites et *pouvaient* être fidèles au prétendant exilé outre-Manche. Cependant leur chef déclara son intention de jurer fidélité à la maison de Hanovre près d'une auberge de Waltham Chase, « ce qu'il fit en effet ; mais quinze hommes de sa tribu masquée apparurent, certains en manteaux de peau de cerf, d'autres avec des bonnets de fourrure, etc., tous bien armés et montés. Il y avait au moins trois cents personnes assemblées pour voir le chef des *Blacks* et ses *faux Nègres*. » Il se pouvait donc que tous les *Blacks* de Waltham ne fussent pas loyaux aux whigs.

Trois cents personnes, à l'époque c'était une foule considérable. On avait dû se passer le mot à l'avance : « les *Blacks* arrivent ». Pourquoi Waterson parle-t-il de « *faux Nègres* » ? Le *blacking* ne consistait pas seulement à se déguiser, mais à se déguiser en Nègre, c'est-à-dire en Africain. Et pourquoi *faux* ? Le mot anglais usité ici – *sham* – était un mot d'argot récent qui servait à désigner l'imposture et le canular, la supercherie. Il ne s'agissait pas seulement de déguisement. Autre chose se préparait.

Dans le Hampshire, les communiers ramassaient alors assez librement le petit bois, sans distinguer forêts et bois privés. Ils les parcouraient tous les jours, regardant mûrir les noix et les baies, attrapant ici et là un ou deux lapins. « La coexistence de la tourbière dans les forêts et les communs avec les haies, les bosquets et les bois des propriétaires de terres semblait faire du prélèvement de bois en particulier un droit général. » La défense du faire commun faisait partie intégrante de la conscience de classe. Les *Blacks* de Waltham protestaient : ils « n'avaient d'autre dessein que de faire justice, et de voir que le riche n'insulte ni n'opprime le pauvre » ; ils étaient certains que la chasse [mot qui désignait un champ ou un bois ouvert où le gibier avait loisir de se reproduire] était « originellement destinée à nourrir le bétail et non pas à engraisser les cerfs pour le clergé, etc. ¹²⁶ »

Le droit collectif central était l'accès à un pâturage pour le bétail, le « commun d'herbage », comme le dit la Charte de la forêt. Deux acres suffisaient à nourrir une vache, et moins encore dans une forêt ou un marais. La moitié des villageois d'Angleterre avaient droit à la commune pâture. À la fin du dix-huitième siècle encore, « tous ou presque tous ceux qui avaient une maison dans une forêt, un marais et certaines paroisses de la lande jouissaient du droit de pacage pour les vaches ou les moutons ». Toute la famille *communait*. Le faire commun pourvoyait une subsistance, un filet de sécurité contre le chômage et les bas salaires, une sécurité sociale pour les vieux. Les familles d'ouvriers sans terre s'opposèrent à l'enclosure : « Elles ramassaient du combustible et glanaient après la moisson, et leurs enfants allaient chercher des noix et des baies, chassaient les corbeaux des cultures, surveillaient les cochons à la récolte des faines, s'occupaient des moutons et ramassaient la laine dans les prés. » « Des sous-bois provenait le noisetier à croissance rapide pour faire des claies pour les enclos à mouton, réparer les haies, fabriquer des clôtures. Les rameaux secondaires faisaient de bons tuteurs à haricots, et une longue branche de noisetier attachée à un brin de houx un bon balai de cheminée¹²⁷. » Avec le jonc, on tissait des paniers, des matelas, des chapeaux et des chaises. On l'utilisait aussi pour confectionner du chaume, armer le plâtre des murs, faire la literie, envelopper les fromages. Le sable servait à récuser et l'on en répandait sur le sol des chaumières, une fois

la semaine, pour résorber la poussière, la graisse et la saleté. Les communiers tiraient du menthol de la menthe, de la digitaline de la digitale, de l'aspirine de l'écorce de saule; la bourdaine était un purgatif, la jusquiame un sédatif narcotique, la consoude un diurétique et un laxatif, et la grande camomille calmait la migraine.

La *flora britannica* d'aujourd'hui est le produit de ces luttes. Prenons par exemple la nèfle. Elle a un goût de pomme cuite et est utilisée pour faire des gelées, des conserves et des tartes. Il ne fallait jamais planter de néfliers en haies car il n'était « pas bon de multiplier les tentations de vol; les désœuvrés parmi les pauvres sont déjà trop enclins aux déprédations et le seraient encore moins à travailler si chaque haie fournissait des moyens de subsistance¹²⁸ ». Nombre de néfliers sont des reliques de parcs ou de vergers. D'autres sont le résultat d'une pratique qui était jadis répandue chez les paysans: planter des arbres fruitiers dans la nature. L'attrait du faire commun vient de la mutualisation de ressources partagées. Tout est utilisé, rien n'est gaspillé. La réciprocité, la conscience de soi, le goût du débat argumenté, la mémoire du temps long, la célébration collective et l'aide mutuelle sont les traits du communier.

Ce n'étaient pas les traits que l'on préférait chez le prolétaire qui, en plus de ne rien posséder du tout, ne devait être rien d'autre qu'un esclave obéissant. Les commissaires qui ont enquêté sur l'état de la forêt de Windsor, en 1809, notaient que « l'absence de villages resserrés et la dispersion des habitants des forêts avaient rendu impossible toute discipline sociale ». Les habitants « avaient étendu leurs droits sur le bois de pâture, le bois tombé, les toupets et brindilles, les racines¹²⁹ ». Le faire commun pouvait ainsi sembler inévitable, faire partie de l'ordre naturel, même pour quelqu'un comme William Blackstone, le magistral exégète de la propriété privée, qui estimait que, la charrue étant tirée par un animal, et les champs fumés par des animaux, le droit de commune pâture était nécessaire à l'agriculture et faisait partie de « la nécessité de la chose ».

Au début du siècle, Timothy Nourse, le théoricien du jardin anglais défini comme un enclos muré, ne trouvait pas de mots assez durs pour les communiers. « De dispositions rustres et sauvages », « insolents, turbulents [...] réfractaires au gouvernement »,

ils tenaient « des principes niveleurs » et appartenait à « une race abjecte »¹³⁰. Ils étaient comparés à l'Indien, au sauvage, au boucanier, à l'Arabe. En septembre 1723, Richard Norton, le garde forestier de la forêt de Bere, souhaitait « mettre un terme à ces Arabes et bandits ». Blackstone note que le pape avait excommunié les barons, les jugeant « pires que les Sarrasins », les ennemis arabo-musulmans des croisés.

Le *blacking* doit donc être compris à la fois dans un contexte racial atlantique et dans celui d'une micro-histoire locale du tailleur et du bosquet. Le déguisement relevait du *blackface* mais pas encore des chansons et des danses du *minstrel show* du dix-neuvième siècle. Ce n'était pas encore un geste théâtral. En 1736, lors des émeutes contre les péages du Herefordshire, les émeutiers se donnaient le nom de « niveleurs » et se masquaient le visage. Moll Flanders, l'héroïne de Daniel Defoe, s'habillait en homme, comme les pirates Anne Bonny et Mary Read. Dans *Polly*, la suite donnée par John Gay à *L'Opéra des gueux*, Macheath se déguisait en Morano, un « vilain Nègre », pour se mêler aux esclaves d'Afrique de l'Ouest¹³¹. Les motifs des *Blacks* de Waltham sont proclamés publiquement avec confiance dans une auberge, leurs intentions clairement annoncées et inscrites dans les bois, un billet épinglé sur un tronc d'arbre. Nulle sémiologie savante n'est ici nécessaire. Il en va autrement de leurs *personnes*. Vêtus de peaux de bête sur lesquelles était attachée de la fourrure, le visage noirci ou masqué, ils sortaient des bois en créatures de la forêt, si différents des whigs aux joues fardées, en bas de soie et perruque poudrée. Ils vivaient comme les fauves des bois. Il y a quelque chose du vagabond et du bandit dans leur mode d'action, qui est à la fois insolent et brutal, mais quelque chose aussi du communier qui négociait pour la tourbe, la bruyère, la pâture et le petit bois. Ces communiers sont des chasseurs et des cueilleurs qui ont des homologues dans les Amériques et en Afrique.

Les *Blacks* de Waltham furent arrêtés au mois de mai. Quarante en tout furent détenus pour être jugés en 1723. Quand la Commission spéciale d'audience et de jugement se réunit, en juin, certains étaient déjà morts en prison, quatre avaient été déportés dans le Maryland. Walpole, le Premier ministre, fit fermer les portes de Richmond Park et y mettre des pièges à homme. Il n'était

que le *primus inter pares* de cette nouvelle classe de très-riches, avec leurs parcs m'as-tu-vu. Mais des pièges à homme? Au début du vingtième siècle, le souvenir de ces appareils mutilateurs était encore très fort : Thomas Hardy en donne une description dans *Les Forestiers* (1887). Ils pouvaient estropier à vie le promeneur distrait.

La Compagnie des mers du Sud fut créée pour exploiter les richesses des Caraïbes et du sud de l'Atlantique ; cela était permis par l'*asiento*, qui autorisait la traite des esclaves. L'Angleterre devint « la plus grande nation esclavagiste du monde atlantique¹³² ». Son représentant à Cape Coast*, dans la première décennie du siècle, disait : « Rien ne pourra faire prospérer ces colonies sinon la modicité de la main-d'œuvre, et il est sûr [que] les nègres sont la seule population laborieuse sur laquelle on puisse compter ». Dans les navires de la Compagnie, six esclaves sur sept devaient être des adultes ; le reste se composait de filles et de garçons de dix à quinze ans. Écarteurs et poucettes étaient utilisés pour les alimenter de force. Au dix-huitième siècle, les êtres humains étaient des marchandises que l'on vendait, achetait, expédiait et livrait à travers l'Atlantique, de continent en continent. « Chaque fabrique avait sa marque, généralement une réplique de ses initiales. [...] Le fer à marquer était fait d'or ou d'argent. Les négriers préféraient le fer en or parce qu'on disait qu'il laissait une cicatrice plus nette et plus profonde¹³³. »

C'est cependant une marque permanente qui vit le jour dans la colonie britannique de Virginie : celle de la peau blanche. Car l'époque de la bulle coïncida presque, en effet, avec l'année de « l'invention de la race blanche », pour reprendre le titre de la remarquable thèse de Theodore Allen. Quelle fut l'origine du « salaire de la blanchité » ? Ce ne fut certainement pas la révolte de Nathaniel Bacon de 1676, quand, dans cette même colonie, des Européens et des Africains s'unirent contre leur servitude et s'échappèrent (vers les communs de l'ouest). C'est en fait en octroyant des avantages matériels aux prolétaires blancs au détriment durable des prolétaires noirs que fut créée une couche-tampon entre les planteurs

* [N.D.E.] Au Ghana.

et les prolétaires serviles. Les lois de Virginie, faisant des Africains, des Anglo-Africains et de leurs héritiers des esclaves perpétuels, jouèrent un rôle décisif dans l'atteinte de cet objectif. Les esclaves protestèrent en 1723 auprès du roi, de l'évêque de Londres et « du reste des Souverains ». « Affranchissez-nous de cette servitude cruelle », criaient-ils. La même année, Richard West, lord chancelier, contestait cette même loi : « Je ne vois pas pourquoi l'on devrait user d'un homme libre plus mal que d'un autre du seul fait de sa complexion. » Mais le gouverneur de Virginie comprit la nécessité d'une « marque perpétuelle », et c'est ainsi, raconte Theodore Allen, qu'une « monstrueuse mutation sociale » vit le jour¹³⁴.

Marcus Rediker estime que 2 400 navires furent capturés et pillés entre 1716 et 1726, l'âge d'or de la piraterie. Les pirates bloquaient les ports, perturbaient les routes maritimes. On pense que mille à deux mille pirates opéraient au même moment. Le bateau pirate peut être « considéré comme une communauté maronne multiraciale » en soi. Plusieurs centaines de pirates étaient africains : ainsi, sur les cent membres d'équipage de Barbe-Noire soixante étaient noirs. Rediker évoque les Nègres de Deptford qui, en 1721, prirent la tête d'une mutinerie : « parce que nous avons trop d'officiers, et que le travail était trop dur, et j'en passe ». Ils empêchaient aussi la traite des esclaves de s'amplifier. C'est ce dont se plaignait le parlementaire Humphry Morice, gouverneur de la Banque d'Angleterre et propriétaire d'une petite flotte de navires négriers, qui prit l'initiative d'une pétition au Parlement et subit de lourdes pertes en 1719, l'année où le *blacking* commença de façon sérieuse. Une escadre royale fut envoyée en Afrique de l'Ouest. Quatre cent dix-huit pirates furent pendus à cette période¹³⁵.

Daniel Defoe s'intéressait à la question de la main-d'œuvre atlantique, blanche et noire. *Robinson Crusoe* fut publié en 1719. Le livre met en scène la théorie de la valeur-travail, glorifie les complexités de la division du travail et met le pied de l'Europe (Crusoe) sur le cou de l'Afrique (Vendredi). Alexander Selkirk, le marin qui inspira le personnage du roman, mourut en février 1721. Il était de l'escadre envoyée en Afrique de l'Ouest éradiquer la piraterie qui perturbait la traite. *Heurs et malheurs de la fameuse Moll Flanders*, publié en 1722, traite de la double criminalisation des communs et du travail collectif à grande échelle. L'ascension sociale de son

héroïne n'est pas le fruit d'une action positive mais d'activités criminelles négatives : c'est en se donnant à des voleurs de grand chemin qu'elle franchit la première marche vers la réussite, dont elle finira par atteindre le sommet – une plantation de tabac en Virginie ; elle aussi put donc fouler aux pieds l'esclave africain. Si l'on peut voir dans *Crusoé* et dans *Flanders* des représentants de la race blanche (la race étant précisément définie comme la strate placée entre la main-d'œuvre servile et les planteurs), c'est par opposition à la fois aux Africains et aux communiers.

Le *New-England Courant* fut lancé sur le modèle du *London Journal*, qui avait lui-même été créé pour dénoncer les fraudes de la bulle des mers du Sud. Le journal de Boston publiait, entre autres, des nouvelles des navires « en partance pour la Barbade, la Jamaïque, la Virginie et le Surinam ». Un service postal régulier à travers l'Atlantique commença en 1721. Le *New-England Courant* du 23 juillet 1722 (le numéro 52) tentait de corriger la stupidité de ses compatriotes en citant et commentant le fameux article 39 de la Magna Carta : « Nul homme libre ne sera arrêté, etc. Ces mots méritent d'être écrits en lettres d'or, et je me suis souvent demandé pourquoi ils ne l'étaient pas en majuscules dans tous nos tribunaux et hôtels de ville et dans la plupart de nos édifices publics, puisqu'ils sont essentiels à nos franchises et libertés anglaises. » Le ver était déjà dans le fruit. « Nul homme ne devrait être privé de ses moyens de subsistance sans pouvoir répondre » parlait aux gens sans emploi ou aux Indiens que le même journal décrivait comme des rebelles parce qu'ils avaient attaqué des bateaux de pêche, et dont les femmes et les enfants étaient emmenés en captivité à Dunstable. « Nul homme ne peut être exilé ou chassé hors de son pays natal » était une hypocrisie pour les hommes, les femmes et les enfants de la côte ouest de l'Afrique emmenés en esclavage en Amérique. La seule publicité que l'on pouvait lire dans le numéro disait : « Nègresse probable à vendre par M. Thomas Selby au café de la Couronne, en bas de Kingstreet ».

Les thèmes du *blacking* et de l'esclavage se chevauchaient-ils ? Oui, et même triplement : par la géographie, par l'économie et par le droit. Géographiquement, Waltham Chase n'était pas bien loin de Portsmouth et donc des routes maritimes de l'empire. Au dix-huitième siècle, si l'on voulait se rendre de Portsmouth à Londres, une des principales routes traversait les forêts du Hampshire et

du Berkshire, le terrain d'action des *Blacks*. Percival Lewis, antiquaire et collectionneur local du dix-neuvième siècle, n'était pas sans remarquer la proximité entre la Normandie et la New Forest, première forêt royale de Guillaume le Conquérant. Sur les sept *Blacks* de Waltham pendus à Tyburn en décembre 1723, trois étaient originaires de Portsmouth. Sur le plan économique, les chantiers navals de cette ville portuaire consommaient énormément de bois d'œuvre. Le fournisseur de la marine royale avait sa résidence dans la New Forest. La question de la coupe de bois d'œuvre par les communiens y devint très sensible en 1719, quand des « arbres de la Navy » furent pris pour réparer des habitations. C'était une pierre jetée dans les sept mers du fond des bois sauvages. Sur le plan juridique, enfin, la relation entre l'esclavage et le *blacking* était personnifiée par le procureur général, Philip Yorke, qui, en 1723, poursuivit sept communiens de la forêt en vertu du *Waltham Black Act*. Cinq ans plus tard, il jugerait que le baptême ne conférait nullement la liberté à l'esclave, et ce jugement permit aux propriétaires d'esclaves de contraindre les esclaves réfugiés en Angleterre à revenir sur les plantations¹³⁶.

Les pirates et les braconniers mettaient en scène des parodies de procès, dont les rituels conservaient les formes de la Magna Carta. En 1722, sur une île au large de Cuba, un équipage de pirates dirigé par le capitaine Thomas Anstis se divertissait par « une parodie de cour de justice où l'on se jugeait les uns les autres pour piraterie ». Le procès avait lieu devant un juge et un jury. « Celui qui a été criminel un jour était fait juge un autre jour. » Le pirate Charles Bellamy mettait en accusation les hommes riches : « Ils volent les pauvres sous couvert de la loi, et nous, ma foi, pillons les riches armés de notre seul courage. » Au printemps 1723, les *Blacks* de la forêt de Windsor réunirent un faux tribunal pour juger le révérend Thomas Powers, qui frappait sa femme et donnait des informations à Walpole contre les *Blacks*. Faux Nègres et pirates, communiens et Africains pratiquaient une conscience de classe histrionique dans un contre-théâtre légaliste.

En 1760, un an après la publication par Blackstone de son savant ouvrage de diplomatie sur les Chartes des libertés, la révolte de Tacky, en Jamaïque, inaugura chez les esclaves des Caraïbes un cycle de résistance qui eut de fortes répercussions chez les ouvriers

de Londres et les communiens d'Angleterre, et qui culmina lors de la Révolution américaine. L'expansion de l'empire esclavagiste irait de pair avec celle de la classe ouvrière industrielle en Angleterre¹³⁷.

En 1762, sur la Tamise, l'esclave nigérian Olaudah Equiano déclara à son maître, qui s'apprêtait à le vendre à un homme des Indes occidentales, qu'il était libre. Les rameurs de la barque qui l'emmenait à son nouveau navire « ramaient contre leur volonté » et lui dirent qu'il ne pouvait pas être vendu. Encouragé, Equiano continua d'argumenter sur le pont du *Charming Sally*. « Tu es maintenant mon esclave », dit le capitaine. Je lui dis que mon maître ne pouvait pas me vendre, ni à lui, ni à personne d'autre. « Bah, ton maître ne t'a-t-il pas acheté? », dit-il. Je reconnus qu'il l'avait fait. Mais je l'ai servi, dis-je, de nombreuses années, et il a pris tous mes gages et salaires, car je n'ai reçu que six pence pendant la guerre; outre cela, j'ai été baptisé; et par les lois du pays, nul homme n'a le droit de me vendre; et j'ai ajouté que j'avais entendu un homme de loi, et d'autres à différents moments, ainsi parler à mon maître. Ils dirent que ces gens qui m'avaient parlé n'étaient pas mes amis; mais j'ai répliqué – Il était très extraordinaire que les autres gens ne sachent pas la loi aussi bien qu'eux. Sur ce, le capitaine Doran dit que je parlais trop anglais; et que si je ne me conduisais pas bien, et ne restais pas tranquille, il avait une méthode à bord pour m'y contraindre¹³⁸. »

Pendant ce temps, à Oxford, William Blackstone mettait la première main à ses *Commentaries on the Laws or England* [Commentaires sur les lois d'Angleterre], qui parurent entre 1765 et 1769, une période où un autre lien entre la Magna Carta et l'abolition de l'esclavage commençait à se former.

Thomas Lewis, né dans ce que l'on appelait à l'époque la Côte-de-l'Or (au Ghana), fut vendu à un marchand d'esclaves danois; il travailla tour à tour pour un noble, un coiffeur et un juge. Il vécut successivement à New York, en Caroline, en Jamaïque, en Nouvelle-Angleterre et en Floride, avant de venir à Londres. En 1770, des chasseurs d'esclaves à Chelsea tentèrent de force de le remettre en esclavage. Ils essayèrent d'abord « de l'étouffer en lui mettant un bâton dans la bouche ». Mais ses cris « furent entendus de quelques domestiques » qui parvinrent à prendre contact avec l'abolitionniste helléniste et musicien Granville Sharp. Les événements

s'enchaînèrent très vite. Au moment où Sharp lançait une action en justice, Lewis était emmené en bateau sur le navire négrier, qui déjà descendait la Tamise en direction de la mer. « La promptitude de tête, de cœur et de main, dans cette transaction, pourra rarement être surpassée. » Le tournant eut lieu le 4 juillet. La tentative pour obtenir sinon l'indépendance d'une nation, du moins celle d'un esclave, est notée dans le journal de Sharp :

4 juillet. Suis allé chez le lord maire et le juge Welsh, ainsi que chez le juge Willes et le baron Smith, pour un bref d'habeas corpus au nom de Thomas Lewis.

Le vent tomba, le bref fut remis, Lewis fut sauvé, son propriétaire putatif emmené au tribunal, où le jury trancha en faveur de Lewis, et un même cri retentit alors dans l'assemblée des spectateurs : « Pas une propriété, pas une propriété. »

La propriété privée était assez proche de la divinité dans l'esprit de la classe dirigeante anglaise de l'époque. Blackstone, il est vrai, admettait dans ses *Commentaires* qu'il y avait des éléments comme la lumière, l'air et l'eau qui « devaient inévitablement toujours rester en commun ». Mais en dehors de cela, il définissait la propriété privée comme « ce commun droit unique et despotique qu'un homme affirme et exerce sur les choses extérieures du monde, à l'exclusion totale du droit de tout autre individu dans l'univers ».

Pour Granville Sharp, c'était un triomphe, d'autant plus que le conseil de Lewis tenait à la main son pamphlet intitulé *The Illegality of Tolerating Slavery in England* [Sur l'illégalité de la tolérance de l'esclavage en Angleterre]. Il avait même un doigt dans le livre pour le garder ouvert à certaine page. Selon Sharp : « Il y a beaucoup d'honnêtes Anglais au visage tanné qui ont aussi peu de raison de se vanter de leur complexion que les Indiens. » La moindre tolérance de l'esclavage chez quelques-uns conduit à « la servitude générale des gens du commun ». Il cite la loi édictée la 28^e année du règne d'Édouard III c.3 pour prouver qu'en droit un esclave nègre ne peut pas ne pas être un homme, « et qu'aucun homme de quelque domaine ou condition qu'il soit ne peut être privé de terre ou de logement, ni arrêté, ni emprisonné, ni déshérité, ni mis à mort, sans pouvoir répondre par le *due process of law*¹³⁹ ».

Sharp consacrait vingt-quatre pages de notes de bas de page à analyser le statut des esclaves des colonies et à le comparer à celui des serviteurs sous contrat (*indentured servants*). Il opposait l'époque saxonne à la tyrannie féodale qui avait fait suite à la conquête normande. Des coutumes barbares comme celle du servage « n'avait d'autre fondement que l'usurpation violente et non-chrétienne des barons non civilisés de l'Âge sombre; quand la religion et la morale, la raison et la loi de la nature avaient dû céder la place à l'intérêt imaginaire (quoique erroné) et au pouvoir incontrôlable de ces trop gros propriétaires ». Plus tard, Sharp concevrait en quelque deux cent vingt-six pages un système de démocratie locale inspirée du *frankpledge*, une vieille forme anglosaxonne de gouvernement communautaire local'. Son intérêt n'était pas purement historique ou utopique. Le juriste et humaniste du dix-septième siècle John Selden avait démontré que le *court leet*, une cour qui réunissait les habitants d'une centaine [division administrative du comté (*shire*) anglais (N.D.T.)], était né du *frankpledge*; il traitait d'affaires locales comme, disait-il, le nombre de vaches ou de moutons pouvant paître sur les communs. Le *frankpledge* était donc une instance administrative du faire commun local¹⁴⁰.

Granville Sharp devint un champion absolu de la Magna Carta. « La sagesse des âges a rendu vénérable [la Magna Carta] et l'a estampillée d'une autorité égale à celle de la Constitution elle-même, dont elle est, en réalité, un des éléments les plus essentiels et fondamentaux; si bien que toute tentative de l'abroger serait trahison de l'État! Cette glorieuse Charte doit donc continuer sans jamais être abrogée; et même les articles qui semblent à présent inutiles doivent rester pour toujours en vigueur¹⁴¹. »

Dans le procès de Thomas Lewis, le juge était William Murray, lord Mansfield, qui était décidé à ne pas rendre un jugement de portée générale contre l'esclavage. Comme il le dit au conseil de Lewis, « car je ferai croire à tous les maîtres qu'ils sont libres, et penser à tous les Nègres qu'ils ne le sont pas, et ainsi les uns et les autres

* Cette institution propre à l'Angleterre date d'avant la conquête normande. Les sujets de sexe masculin âgés de 12 ans au moins appartenaient à des unités d'une douzaine d'hommes appelées *frankpledges*; elles étaient responsables collectivement de leurs membres et défendaient leurs intérêts (N.D.T.).

se conduiront mieux». Granville Sharp était furieux. Le jugement montrait :

[...] un mépris flagrant du principe de la Constitution [...] préférant l'avantage privé à l'avantage public, la propriété pécuniaire ou sordide, comme celle du maître au regard d'un cheval ou d'un chien, à l'inestimable Liberté, et violant une noble loi destinée à affranchir les sujets lésés de l'emprisonnement pour en faire, au contraire, un instrument d'oppression et mettre de pauvres innocents dans un esclavage absolu et illimité, les livrant comme des chiens ou des chevaux à un individu privé comme de simples propriétés¹⁴².

En janvier 1772, l'affaire James Somerset fut portée devant le Banc du roi à partir d'un bref d'habeas corpus et le célèbre verdict fut rendu six mois plus tard. Somerset était né en Afrique. Vendu comme esclave en Virginie, il était devenu la propriété d'un agent des douanes de Boston qui l'avait amené à Londres, où il s'était enfui. Ayant fini par être rattrapé, un bref d'habeas corpus avait empêché qu'il fût renvoyé comme esclave et permis que l'affaire fût jugée en Angleterre. La décision même était ambiguë voire « obscure ». On pensait cependant que « le jugement ainsi prononcé par Lord Mansfield avait établi l'axiome suivant, comme proposé par M. le sergent-at-law* Davy : SITÔT QU'UN ESCLAVE MET LE PIED SUR LE SOL ANGLAIS IL DEVIENT LIBRE¹⁴³. »

L'idée que le « sol anglais » conférerait affranchissement apparaîtrait encore une fois dans le passage fameusement hésitant de Blackstone sur l'esclavage. Le défenseur de Somerset invoqua le passage des *Commentaries* : « Et l'esprit de liberté est si profondément implanté dans notre constitution, et enraciné dans notre sol même, qu'un Esclave ou un Nègre, du moment qu'il débarque en Angleterre, tombe sous la protection des lois, et au regard de tous les droits naturels devient *eo instanti* un homme libre. » C'est ce que l'on peut lire dans la première édition, celle de 1766, mais la seconde édition, un an plus tard, ajoutait une réserve, qui avait été suggérée à Blackstone par Mansfield : « mais le droit du maître sur son service pourra possiblement continuer ».

* [N.D.E.] Classe supérieure d'avocats.

C'est une idée singulière que le sol puisse donner la liberté, d'autant que cette figure de style était introduite justement à un moment où le sol – enclos, divisé, clôturé, hérissé de haies – était moins libre que jamais. Blackstone et Mansfield étaient de vieux amis. Mansfield était un profond admirateur des *Commentaries* (il contribua à la rédaction de la première édition) et opposait leur auteur à Edward Coke, « auteur obscur et fruste¹⁴⁴ ».

L'affaire touchait doublement les communs. Somerset avait un neveu qui, apprenant la nouvelle de sa liberté, s'enfuit pour quitter sa situation de domestique. Le maître écrivit pour se plaindre : « Je ne trouve pas qu'il soit parti avec quelque chose à moi. Il a seulement emporté ses vêtements, et je ne sais pas s'il avait le droit de le faire. » Il existait une coutume, appelée *vails*, qui voulait que les domestiques gardent leurs habits. Pendant cette période de transition industrielle, en effet, les ouvriers anglais qui n'avaient plus accès aux communs des champs et des bois découvrirent ou créèrent un grand nombre d'usages de métier et d'à-côtés coutumiers, comme les *vails*¹⁴⁵. C'est ainsi que le faire commun fit sa première apparition dans l'affaire.

Voici la seconde. Le neveu de Mansfield, Sir John Lindsay, avait eu une enfant noire prénommée Dido d'une femme qu'il avait achetée sur un navire espagnol. Lord Mansfield s'occupa de la petite fille. Dido apprit à lire et compter, et joua à l'occasion le rôle d'amanuensis du juge, car son écriture était lisible et régulière. Cette fille d'une esclave afro-américaine était aussi une communière qui, quand elle surveillait la laiterie et le poulailler de Kenwood, la grande maison de Mansfield, voyait les animaux jouir d'un commun d'herbage à Hampstead Heath¹⁴⁶.

Au printemps 1774, Olaudah Equiano s'enrôlait sur l'*Anglicania*, en partance pour Smyrne, en Turquie, et recommandait « un homme noir très intelligent, John Annis, comme cuisinier ». Ce fut le début d'une tragédie. Le lundi de Pâques, six hommes, dans deux bachots, emmenèrent de force Annis sur un navire négrier. Equiano réagit promptement et bravement. S'engagea une autre course folle entre navires voguant sur l'eau et brefs d'habeas corpus courant sur terre. « Étant connu d'eux, j'ai été obligé de recourir à la ruse suivante : je me suis blanchi le visage pour qu'ils ne puissent pas me reconnaître, et cela eut l'effet désiré. » Il put ainsi

remettre le bref d'habeas corpus. Mais malgré ce visage blanchi, et bien qu'il eût franchi la ligne raciale et littérale qui le séparait du maître d'Annis, Equiano perdit son procès. Son avocat s'avéra déloyal. Le navire négrier fit voile pour Saint Kitt, où Annis fut mutilé, fouetté, attaché au sol, chargé de chaînes et tué¹⁴⁷.

Mais l'Histoire n'est pas que tragédie. Non seulement l'expérience permit à Equiano de jouer un rôle éminent dans la définition du mouvement abolitionniste en Angleterre, mais l'habeas corpus devint un élément de la lutte en Amérique, dans les affaires Shadrach Minkins (1851) et Anthony Burns (1854). Ces hommes étaient des esclaves de Virginie qui s'étaient enfui en bateau à Boston, où ils avaient été recapturés. Les pétitions d'habeas corpus faites en leur nom s'opposèrent sans succès à la loi sur les esclaves fugitifs (*Fugitive Slave Act*) de 1850. Cependant, une action directe d'habeas corpus – « vous aurez le corps » – consistant à pénétrer dans le tribunal (avec un bélier dans le cas de Burns) et à libérer le prisonnier fut tentée pour les deux hommes, avec succès dans le cas de Minkins. Quand William Lloyd Garrison fit retentir la musique du jubilé, en 1829, qualifiant le 4 juillet « de pire et plus désastreuse journée des 365 jours de l'année », il ignorait que la victoire de Lewis et de Sharp avait eu lieu ce même jour, en 1770.

Grâce à la lutte en Angleterre, la Magna Carta devint un élément de l'abolition de l'esclavage en Amérique. La Charte de la forêt était oubliée ou consignée dans un passé gothique. Même si la lutte restait certainement vive en Amérique autour des droits sur les communs, rien ne permettait de dire qu'ils pourraient devenir, après la révolution, une base constitutionnelle de la société¹⁴⁸.

Des trois juristes que j'ai mentionnés dans ce chapitre, le premier était pasteur de campagne, le second professeur et le troisième abolitionniste. La passion de William Waterson pour les textes anciens le conduisait à chercher les bases documentaires des droits collectifs. William Blackstone défendait à la fois

* [N.D.E.] Le 4 juillet 1829, il présente à l'Église de la rue Park (Boston), dans un style iconoclaste et enflammé, très direct et aux accents provocateurs (« Le 4 juillet est un jour d'intoxication et d'hypocrisie », commença-t-il, pour finir en paraphrasant Thomas Jefferson) un plaidoyer remarquable pour l'égalité des races. (source : Wikipédia).

la Magna Carta et la propriété privée. Granville Sharp montrait que la Grande Charte pouvait être utilisée contre l'esclavage. Blackstone appelait les droits collectifs « des héréditations incorporelles » parce qu'il limitait le faire commun à ce dont on pouvait légalement hériter. Sharp montrait que le servage, dans l'histoire anglaise, avait donné naissance au statut du tenancier coutumier (*copyholder*) qui jouissait de droits et d'usages collectifs immémoriaux. Sharp s'opposait à l'esclavage; Waterson défendait le faire commun; Blackstone se montrait équivoque envers les deux.

Grâce à ce qu'il avait appris d'anciens esclaves abolitionnistes, Granville Sharp publia une histoire alternative: il se tourna vers la Magna Carta et vers les temps qui l'avaient précédée, trouvant dans le *frankpledge* des Angles et des Saxons une forme pure de démocratie qu'il recommanda aux révolutionnaires français, aux Noirs libres partant s'installer en Sierra Leone et à ceux qui souhaitaient abattre le système hindou des castes. C'était une forme d'autonomie politique pour tous, « fût-il libre, fût-il serf » (Henry de Bracton), qui maintenait l'ordre, qui assurait « le libre engagement du voisin pour le voisin », et dont l'évolution aboutit au *court leet*, un tribunal et conseil local qui prenait des arrêtés comme celui-ci: « Un homme pourra mettre tant de vaches ou de moutons dans le communal. »

VI. 1776 ET *RUNNAMEDÉ*

Alors, quand le gel n'était plus tenable
Et faisait mal à ses pauvres vieux os,
Pouvait-il y avoir chose plus désirable
Qu'une vieille haie pour Goody Blake ?
Et de temps en temps, il faut bien le dire,
Quand ses vieux os étaient froids et glacés,
Elle laissait son feu, elle laissait son lit,
Pour à la haie de Harry Gill aller.

WILLIAM WORDSWORTH, « Goody Blake et Harry Gill.
Une histoire vraie » [1798]*

La première ébauche de la Déclaration d'indépendance de Thomas Jefferson, qui date de juin 1776, est conservé sous le titre de « Charte de liberté » [*Charter of Freedom*] dans la rotonde des Archives nationales, à Washington, DC, aux côtés de la Constitution des États-Unis d'Amérique et la Déclaration des droits (*Bill of Rights*). Lors de l'inauguration de la rotonde en décembre 1952, Harry S. Truman appelait à ne pas prendre ces documents pour des idoles. La réinaugurant en septembre 2003, George W. Bush faisait la louange des signataires de la Déclaration d'indépendance pour être devenus les « ennemis d'un empire ». Versant lui-même dans l'idolâtrie, il prêtait à la Déclaration une portée céleste : « La vraie révolution ne fut pas de défier une puissance terrestre, mais de déclarer des principes qui sont au-dessus de toute puissance terrestre : l'égalité de chaque personne devant Dieu et la responsabilité du gouvernement de protéger les droits de tout un chacun. »

En 1984, après avoir acheté pour 1,5 million de dollars une version de la Magna Carta datant du règne d'Édouard 1^{er} (vers 1297), le milliardaire texan Ross Perot la fit exposer en prêt permanent dans cette même rotonde, avec les (trois) autres Chartes des libertés.

* Voir William Wordsworth, *Ballades lyriques, suivies d'Ode : pressentiments d'immortalité*, traduction de Dominique Peyrache-Leborgne et Sophie Vige, Paris, José Corti, 2012 (1997), p. 107 et 109 (traduction modifiée).

Elle s'y trouve encore, séparée par des milliers de kilomètres de sa vieille compagne, la Charte de la forêt: la Magna Carta, une charte de l'empire anglais, demeure désormais avec des chartes américaines.

Dans *Le Sens commun* (1776), Thomas Paine écrivait comme si la liberté était une demoiselle en détresse, et le projet politique de l'indépendance une version de l'errance du chevalier médiéval: «Toutes les contrées de l'ancien monde sont en butte à l'oppression. La liberté s'est vue poursuivie dans tous les points du globe. Depuis longtemps l'Asie et l'Afrique l'ont repoussée; l'Europe la regarde comme une étrangère et l'Angleterre lui a donné le signal du départ. Ah! recevez cette fugitive, et préparez, avant qu'il soit trop tard, un asile au genre humain.» Ces idées ne s'appliquent plus dans les ports d'entrée aux États-Unis, ni à Heathrow d'ailleurs, mais à l'époque où écrivait Paine, de nombreux migrants étaient des fugitifs et des chercheurs d'asile qui avaient été dépossédés de leurs moyens de subsistance par le mouvement des enclosures. Il n'avait pas encore clôturé tous les points de l'ancien monde mais en 1776 la chose était déjà bien entamée en Irlande, en Écosse et en Angleterre. Imaginer, à l'hiver 1775-1776, la liberté en femme, c'était réchauffer les soldats aux doigts perclus de froid. (Paine demandait que l'argent obtenu par les ventes de la première édition de son livre fût utilisé pour leur acheter des moufles.) *Le Sens commun* mobilisait les colonies pour la guerre et suggérait qu'il serait bon de rédiger une charte, à savoir «un contrat solennel, auquel tous prennent part, afin de soutenir les droits de chacun en ce qui concerne la religion, la liberté personnelle et la propriété.» Il s'adressait aux propriétaires de marchandises, aux fermiers, aux artisans et aux commerçants, tous hommes capables de comprendre l'intérêt d'une pareille charte – «Les marchés solides et les bons comptes font les amis durables» – précisément parce qu'ils avaient des intérêts à négocier et à calculer.

Cette charte, disait Paine, méritait une cérémonie : « Cependant, pour que nous n'ayons par l'air de manquer de cérémonies et de pompe terrestre, qu'il y ait un jour solennellement réservé pour la proclamation de la charte ; ce jour-là, qu'elle soit tirée des archives nationales et placée sous l'auguste recueil des lois divines ; que l'on pose dessus une couronne, afin d'apprendre à l'univers que les Américains sont partisans de la monarchie, en ce sens que LA LOI LEUR SERT DE ROI. Car de même que dans les gouvernements absolus, la loi réside dans la personne du monarque, dans les pays libres, la loi elle-même doit être le monarque et il ne doit pas y en avoir d'autre. Mais afin de prévenir les abus qui pourraient s'introduire par la suite, qu'à la fin de la cérémonie on défasse la couronne, et que ses débris soient abandonnés au peuple, à qui elle appartient de droit. » Il faisait de la Bible, mais sans la nommer, le soutien de la couronne ou de la loi et de la couronne.

Paine proposait pour terminer de publier un manifeste « dans lequel seraient exposés les maux que nous avons soufferts » et de prendre « rang avec les autres nations, en nous déclarant indépendants ». Le pamphlet finit sur ce constat, « [...] rien n'est plus propre à arranger promptement nos affaires que de nous déclarer indépendants sans crainte et sans détour », et donne quatre raisons qui reviennent toutes à la même : l'indépendance est nécessaire pour que des alliés viennent à notre aide. Le nouveau sens de la *diplomatie* s'étendrait désormais de la charte à la nation¹⁴⁹.

Au moment du grand soulèvement qui commença dans les années 1760, Blackstone était un homme de loi appartenant à la classe dirigeante atlantique. Ses *Commentaries on the Laws or England* [Commentaires sur les lois de l'Angleterre] ont contribué à donner à la loi écrite l'apparence de la suprématie souveraine. Avec l'indépendance des colonies, devenues les États-Unis d'Amérique, la diplomatie cessa d'être un terme technique de documentation et commença à signifier la *diplomatie*, car les relations entre États avaient pris une dimension documentaire inédite. La diplomatie concerne les relations entre États. Le dernier paragraphe de la Déclaration d'Indépendance, qui fait appel au « Juge suprême de l'univers », mais « au nom et par l'autorité du bon peuple [de ces colonies] », décrit sobrement l'action des « États libres et indépendants » : faire la guerre, conclure la paix,

contracter des alliances, établir le commerce. La relation anticipée par Paine est une relation commerciale. Mais le commerce en question n'est pas celui de la Charte de la forêt – qui ne s'occupe pas des nations mais des communs – et dans ce document, le faire commun n'est compris qu'en rapport avec la production et la consommation. Les Indiens, les esclaves et les femmes avaient poursuivi le bonheur dans diverses sortes de communs informels. Contrairement à tout ce qui est ouvert à tous dans les communs, le commerce dissimule la production (sa mécanisation, ses divisions, ses prolongements) et dissimule aussi la pauvreté ou la richesse du consommateur. Paine et la Déclaration imaginent l'État indépendant comme une société de consommation.

La Déclaration d'indépendance retient vingt-sept « faits », qualifiés d'« abus et usurpations », pour illustrer « le despotisme absolu » du règne de George III. Certains proviennent directement de la Magna Carta, comme le procès par un jury (article 39) ou la privation des chartes (article 49), d'autres indirectement. Nous pouvons en citer plusieurs. La Déclaration dénonce une juridiction spéciale (les tribunaux de l'amirauté), comme la Magna Carta dénonçait les tribunaux de la forêt. Elle reproche au roi de retenir sans *habeas corpus* « nos concitoyens faits prisonniers ». L'allusion au « système libéral des lois anglaises » renvoie au *due process of law*, le principe de respect rigoureux du droit en vigueur. La Déclaration reproche au roi d'empêcher le commerce à l'étranger ; la Magna Carta protège spécialement les marchands quand ils se déplacent. La Déclaration déplore que le roi et le Parlement prélèvent des taxes sans consentement ; la Magna Carta dit qu'aucune aide ou écuage ne peuvent être levés sans consultation préalable. La Déclaration reproche enfin à l'Angleterre « de nous transporter au-delà des mers pour être jugés à raison de prétendus délits¹⁵⁰ ». Les « lois intolérables » (*Coercive Acts*) de 1774, qui autorisaient de telles pratiques, furent la réponse du Parlement à la Boston Tea Party.

Il y a des différences notables entre la Magna Carta et la Déclaration d'indépendance. L'objet de cette dernière est de *justifier* les pouvoirs de l'État en matière de guerre, de paix, d'alliance et de commerce. Celui de la Magna Carta était de *limiter* les pouvoirs du souverain. La Grande Charte mettait fin à la guerre; la Déclaration d'indépendance entendait gagner des alliés à la cause des colonies et affermir la volonté de se battre des soldats. Les deux textes présupposent des conceptions différentes de la propriété. La Magna Carta parle de réparations, de restitution de la forêt; la Déclaration prône l'appropriation. C'est un accaparement continental des terres qui permit la défense de « nos frontières » contre les Indiens, que Jefferson qualifiait de « sauvages sans pitié, dont la manière bien connue de faire la guerre était de tout massacrer, sans distinction d'âge, de sexe ni de condition ».

Thomas Paine a arraché le sens commun aux communiers. Le projet d'indépendance proposé par son pamphlet est un projet de privatisation. Les esclaves africains en sont exclus, comme les populations indigènes et, sinon rhétoriquement, les femmes. S'il demande une « représentation égale et nombreuse », la relégation de fait de celles-ci est liée à la privatisation des communs, même quand elle n'est pas la conséquence de l'expropriation.

L'expropriation des communs diminuait le rôle économique des femmes. Le glanage, selon Ivy Pinchbeck, pouvait fournir cinq ou six boisseaux de grain et cet aspect de la subsistance relevait du travail des femmes et des enfants. Le ramassage de combustible l'était largement également. Le droit de pâturage permettait aux femmes de prendre soin d'une vache, de fournir ainsi le fromage, le beurre et le lait nécessaires à un régime sain, et de produire de l'engrais pour entretenir champ et jardin. L'accès aux communs conférait deux types d'indépendance. D'un côté, les « ouvriers qui avaient des bêtes, un jardin et des droits sur la tourbe et le combustible n'étaient pas toujours à la disposition du fermier ». De l'autre, le faire commun assurait l'indépendance de la femme au sein de la famille. Le faire commun était une activité sociable. La perte des communs eut des effets d'ordre épistémologique – sur l'appréhension du monde et ce que l'on en sait – qui affleurent dans la poésie d'un John Clare, par exemple¹⁵¹.

Si la faculté du sens commun est pratique, ce sont les interactions sociales dans la praxis du monde qui la constituent. La nature de ce monde était en train de changer, et les principales interactions sociales – la production et la reproduction, en un mot: le travail – changeaient elles aussi, comme toutes ces activités auxquelles on donne approximativement le nom de révolution industrielle: la pose de haies et de clôtures, la plantation, le défrichage, la production manufacturée, la construction de routes, le creusement de canaux, etc. Joseph Priestley (1774) définissait le sens commun comme « la capacité de juger des choses communes ». James Beattie (1770) disait que c'était la vérité perçue non par la raison mais par un élan irrésistible venu non pas de l'éducation mais de la nature. Six ans plus tôt, Thomas Reid, le successeur d'Adam Smith à l'université de Glasgow, publiait une étude sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun, *An Inquiry into the Human Mind: On the Principles of Common Sense*. Il n'empruntait pas l'expression à la souffrance des paysans chassés des Highlands ou des champs exploités en commun sous le régime du *run-rig*, alors même que c'était là l'expérience dominante de la génération d'Écossais à laquelle il appartenait; non, il l'empruntait à Cicéron.

L'expression était donc dans l'air quand Paine se mit à écrire. Son pamphlet, si opportun et exaltant fût-il, était toutefois grevé de trois contradictions. Premièrement, soulignait-il, « l'oppression est souvent la *conséquence* des richesses; elle n'en est jamais ou presque jamais le *moyen*. » Pareille phrase ne pouvait plus se dire après l'expansion du système de la fabrique: le fait qu'elle soit contemporaine de la plantation nous rappelle que Paine exclut les esclaves de l'indépendance. Deuxièmement, il condamnait l'Angleterre notamment parce qu'elle « suscit[ait] les sauvages et les nègres pour notre destruction; cruauté empreinte du sceau d'un double crime, l'inhumanité envers nous, la perfidie à l'égard de ceux qui l'ont commise. » Troisièmement, il utilisait un argument que l'on peut appeler le phénomène du « choc forestier » (comme l'on parle de « choc pétrolier »): c'est l'idée qu'il existait une limite à la principale source d'énergie carbonée et que cette limite risquait de mettre en crise le projet d'indépendance. Avec la disparition des forêts, disait-il, s'affaiblirait aussi dans le futur la capacité de construire les armes de guerre qu'étaient les bateaux.

D'un côté, les États-Unis s'appuyaient sur la Magna Carta (une forme de proclamation solennelle d'indépendance et de séparation); de l'autre, en tant que puissance agressive, il leur fallait privatiser rapidement les terres (la forêt vierge) afin de payer leurs soldats et de récompenser leurs alliés. « La moindre atteinte qui leur sera portée ressemblera aux traits indélébiles que laisse un nom gravé sur l'écorce d'un jeune chêne avec la pointe d'une épingle: l'incision croîtra avec l'arbre, et la postérité lira en caractères d'une grosseur frappante le nom qu'il fut chargé de lui transmettre. »

Dans un texte qui est le plus éloquent et moderne plaidoyer pour l'indépendance vis-à-vis de l'Angleterre, Paine se réfère à la partie la plus fondamentale, la partie moyen-âgeuse de la constitution anglaise. Pourquoi? Les trois premiers éléments fondateurs de l'idée de liberté des colons étaient, dans l'ordre, la Magna Carta, la révolte des paysans anglais de 1381 et le renversement de Charles 1^{er} en 1647¹⁵². En 1761, James Otis fit un discours – une « flamme de feu », pour John Adams – pour dénoncer les *writs of assistance* (mandats généraux de perquisition qui permettaient au gouvernement d'entrer au domicile des particuliers et de saisir leurs documents personnels), discours pour lequel il mobilisait à la fois les droits naturels et la Magna Carta. « C'est ici et à ce moment-là qu'est née l'indépendance américaine », concluait Adams. Dans un sermon prêché en 1766, Edward Barnard, pasteur à Haverhill, dans le Massachusetts, comparait la résistance au *Stamp Act* de 1765 [la quatrième loi sur le droit de timbre votée par le Parlement britannique, qui imposait un timbre fiscal dans les Treize colonies] à la lutte pour la Magna Carta¹⁵³. L'Assemblée du Massachusetts déclara d'ailleurs cette loi nulle et non avenue parce qu'elle était « contraire à la Magna Carta et aux droits naturels des Anglais ». Le papier monnaie dessiné en 1775 par Paul Revere pour le Massachusetts montrait un colon tenant à la main la « Magna Charta », mots qui furent remplacés l'année suivante par celui d'*Independance* (avec une faute d'orthographe, le mot anglais s'écrivant « *independence* »).



Figure 2. Papier monnaie dessiné par Paul Revere, 1775 et 1776. Avec l'aimable autorisation de l'American Antiquarian Society.

Pendant ce temps, en Grande-Bretagne, la Magna Carta faisait l'objet d'un autre récit théâtral. John Logan est né en 1748 à Édimbourg, où il a étudié à l'université du même nom.. En 1783, l'année du traité de Paris par lequel les jeunes États-Unis d'Amérique rejoignaient le concert des nations indépendantes, il essaya de faire jouer sa tragédie *Runnamede* à Covent Garden mais en fut empêché par un ordre du Lord-chambellan, « occasionné par l'allusion défavorable que certains passages étaient supposés faire à la politique de la Cour à l'époque, qui pendant dix ans avait été hostile à l'esprit d'indépendance qui arracha ses colonies américaines à la Grande-Bretagne – le même esprit », expliquait son éditeur, « qui avait arraché la Charte de la liberté au roi Jean. »

Le rôle de la femme dans cette interprétation est lié à son élimination de la sphère de production réelle: elle a une valeur romantique, mais aucun rapport avec le travail ou la reproduction. Elle est aussi sans besoins, d'où l'absence de toute mention des *estovers*. Le fait qu'elle puisse être veuve est omis. Elle est un moyen d'intégration raciale, Normands et Saxons s'étant unis pour créer la nation britannique, et connaît une apothéose dans le dernier monologue de la pièce, prononcé par l'archevêque de

Canterbury Stephen Langton, sous la forme de Britannia, déesse de l'empire britannique. De même que l'«équipage bigarré» de l'Amérique est absent du *Sens commun* de Paine, les communiens de Grande-Bretagne ne figurent pas parmi les personnages du *Runnamede* de Logan.

Le personnage du guerrier, lui, se distingue par la valeur dont il vient de faire preuve en Terre sainte. Ainsi l'Angleterre est-elle défendue et unifiée en opposition à la figure du Maure. Albermale est un seigneur normand qui a combattu lors des croisades, défait Saladin, hissé la croix sur le croissant. Sa fille Elvina, en revanche, pourrait réconcilier les Normands et les Saxons en épousant Arden, seigneur saxon : «Je salue le jour/Qui fera de la race britannique une seule nation.» Le renversement du joug normand évoqué par Paine doit se faire par une étreinte : une nation issue de deux races.

Mais l'amour de jeunesse d'Elvina, Elvine, revient tout juste de guerre sainte. Les Français envahissent l'Angleterre, et il est avec eux. Le légat du pape a piégé Elvina, qui, s'étant déclarée pour le dauphin français et non pour le prince anglais, fait désormais figure de traîtresse. Emmenée au gibet, elle entre sur scène par le côté, « toute vêtue de blanc », emblème de l'innocence. Elvine vient à son secours et la sauve. Lui aussi a été accusé à tort. Déchu de son rang de baron, il devient le héraut d'« une cause/Qui dans le cours du temps mettra le feu au monde. »

Plutôt que d'accepter l'esclavage sous l'empire romain, les Goths s'exclament :

Redonnez-nous nos forêts sauvages,
Et la fière liberté de nos grands ancêtres !
Stephen Langton, le quasi-narrateur, dit
Que les révolutions naissent de ces commotions,
Et naîtront toujours, congénitales à cette île.

Elvine prend la tête de l'armée anglaise, « l'Angleterre s'armant pour la cause de la liberté ». Voici le dialogue entre Jean et Elvine :

* L'expression « *motley crew* » était utilisée par certains agents de la couronne britannique dans les colonies américaines pour désigner les marins et colons rebelles (N.D.T.)

Les droits des Britanniques, et les droits des hommes
Que le roi ne donna jamais, et que jamais le roi
Ne pourra reprendre. Car si un prince tyran
Peut régner à volonté, et est seigneur sur la terre,
Où est la grande charte de l'esprit humain ?
Où, le haut droit de naissance du brave ? Où,
La majesté de l'homme ?

En général, la liberté s'entend de l'esprit, de la personne et de la propriété. Ses éléments sont le Parlement (« la voix commune/ et le suffrage général du royaume assemblé »), l'habeas corpus (« Dévoile les secrets des murs de la prison/ Et laisse les gémisséments du donjon frapper/ l'oreille publique ») et le procès par un jury (« Ce palladium de l'île, donné par le ciel/ Aux fils de Grande-Bretagne : le jugement de leurs pairs »). C'est dans la nation personnifiée par une femme que la grandiloquence arrive à son paroxysme et à sa conclusion :

La Reine des îles, imaginez-la,
Sublimement assise sur son trône rocheux,
La région des tempêtes ! Elle tend devant elle
Dans sa main droite le sceptre de la mer,
Et dans sa gauche la balance de la terre.
Gardiennne du globe, elle donne la loi :
Elle appelle les vents, les vents lui obéissent,
Et portent la foudre de son pouvoir, pour éclater
Sur les terres dévouées, et sceller le sort
Des rois, des nations et du monde sujet.
Au-dessus du renom des Grecs et des Romains,
Contrairement aux grands destructeurs du globe,
Elle combat et conquiert la juste cause de la Liberté.
Son chant de victoire est le chant de la nation :
Ses triomphes, les triomphes du genre humain. (189)

Régnant sur les vagues, commandant au ciel, faisant éclater les bombes dans les airs, c'est l'apothéose : la Magna Carta est devenue un instrument de domination totale.

John Logan était le tuteur de John Sinclair, qui devint, en 1793, le premier président du Board of Agriculture, une organisation quasi officielle qui réalisa des relevés agricoles des comtés d'Angleterre et fut le fer de lance de l'adoption des lois sur l'enclosure au Parlement. En 1795, quand la Commission parlementaire

restreinte sur les terres en friche rendit son rapport, Sinclair écrivit : « l'idée de mettre en commun les terres, a-t-il été justement observé, vient de cet état barbare de la société, quand les hommes étaient étrangers à toute occupation élevée autre que celle de chasseur ou de pasteur, ou n'avaient fait que goûter aux avantages pouvant être tirés de la culture de la terre¹⁵⁴ ». Les communs appartenaient à un passé irréversiblement passé, celui de l'homme des cavernes.

Runnamede, la pièce de John Logan, n'obtint pas du Lord-chambellan l'autorisation d'être jouée à Londres au motif qu'elle était favorable aux principes de la Magna Carta mobilisés par les révolutionnaires américains. Le problème fut résolu par John Millar, qui rédigea une interprétation de la charte ancrée dans le conflit de classe et dans l'économie. La Magna Carta pouvait être vénérée comme un fondement de la stabilité, sans danger pour l'ordre social de la propriété privée, aussi longtemps qu'elle serait placée, en tant que conflit de classe, dans un contexte économique, ou technologique, qui passait invariablement par ses propres étapes de développement. Le détachement s'obtenait par progression.

Millar avait accès à une théorie élaborée du capitalisme qui, à cette époque, ne se référait pas seulement à la « main invisible » et à la « division du travail » d'Adam Smith, mais invoquait aussi l'idée d'inévitabilité. Ce partisan de la cause américaine, qui publia un tableau historique du gouvernement anglais, *An Historical View of the English Government* (1787), dans lequel se trouvait la première interprétation matérialiste de la Magna Carta, avait été le premier élève d'Adam Smith. Il appliquait à l'esprit la théorie des quatre stades de l'histoire – la sauvagerie, la barbarie, la féodalité et la société marchande – lesquels reposaient respectivement sur la chasse, la domestication animale, l'agriculture et l'industrie manufacturière. La propriété, la parenté, la langue, les mœurs et les institutions politiques dépendaient des progrès des modes de production. L'époque conditionnait ainsi la nature humaine elle-même¹⁵⁵.

Millar ne différencie pas la Magna Carta des nombreuses chartes de l'époque, sinon par une « grande variété de particularités ». Celles-ci concernent à la fois les nobles ou barons et les « personnes d'un rang inférieur », comme en témoigne l'article 20 de la Magna Carta, selon lequel même un « serf » ne peut être privé de ses instruments de travail et de ses moyens de subsistance. Son analyse des « particularités » révèle aussi « l'intérêt d'une autre classe de personnes ». Il parle de la portion mercantile de la population : l'article 41 protégeait ses biens, ses poids et mesures, ainsi que la sécurité des marchands étrangers.

Les quelques articles de la Magna Carta portant sur les lois de la forêt avaient été étendus en 1217 dans la Charte de la forêt, « ce qui divisait ainsi la grande charte », disait Millar. « La charte de la forêt, si négligeable son sujet puisse-t-il paraître à notre temps », écrivait-il, « était alors considérée comme une matière de la plus haute importance. » Il raconte comment « les nations gothiques » avaient pris la place de l'empire romain et affirme qu'elles étaient restées dans « un état grossier et militaire, qui les disposait à l'exercice corporel, tandis qu'elles produisaient un tel mépris de l'industrie, et une ignorance si profonde des arts, qu'elles furent la source d'une grande oisiveté et paresse ». Les nobles et leurs subordonnés étaient des chasseurs. Les propriétaires indépendants s'efforcèrent d'obtenir le privilège exclusif de tuer du gibier sur leurs propriétés. L'insularité britannique les protégea de la guerre, favorisant le développement des sports de loisir ; elle conduisit aussi à l'extermination des « espèces les plus féroces et nuisibles d'animaux sauvages », et la chasse put ainsi devenir un passe-temps raffiné.

Guillaume et ses troupes normandes avaient « mis en jachère des territoires très étendus, dans différentes parties de l'Angleterre, afin de les convertir en forêts, ayant à cette fin démoli un grand nombre de maisons et même de villages, et expulsé les habitants. Des peines nouvelles et cruelles étaient infligées à toute personne s'en prenant au gibier du roi ou pénétrant dans ses forêts ; et les lois sur ces sujets étaient exécutées de la façon la plus rigoureuse et la plus cruelle. » « L'érection de grandes forêts, même limitées aux domaines du roi, fut sans doute la cause de bien des clameurs publiques ; comme en notre temps, le passage d'un grand domaine du labourage au pâturage, par quoi beaucoup

de tenanciers sont privés de leur subsistance, est fréquemment la source de force haine et ressentiment.» La politique forestière de Guillaume le Conquérant, écrit Millar, reposait sur des «violations de la propriété privée». Pas de panage, de pacage, d'estovers ou de cheminage. Il s'agissait là de particularités «négligeables».

Trois facteurs élargissent la portée de la charte à l'avantage de toute la communauté: le progrès des arts ou innovation technique, les hausses de la production industrielle ou productivité, et le changement des conditions de vie de la paysannerie. «Si la liberté des gens ordinaires n'était pas le but de ces chartes, elle leur était finalement assurée; car quand la paysannerie, et d'autres gens de basse condition, furent capables après, par leur industrie, et par le progrès des arts, de sortir de leur condition inférieure et servile, et d'acquérir de l'opulence, ils furent peu à peu admis à l'exercice des mêmes privilèges que ceux qui avaient été réclamés par les hommes jouissant d'une fortune indépendante; et se virent à leur tour avoir droit, assurément, au bénéfice de ce libre gouvernement qui était déjà établi.» La mobilité sociale ascendante est possible, les carrières sont ouvertes au talent (le slogan de son temps), les opportunités sont égales (le slogan du nôtre), mais l'égalité fondée sur les communs et les droits collectifs est rigoureusement exclue.

Le philosophe David Hume publia une *Histoire d'Angleterre* qui ne fut pas sans influence. Il acceptait les interprétations de la Magna Carta du dix-septième siècle: celle-ci «garantissait ou assurait des privilèges et libertés très importants à tous les ordres d'hommes dans le royaume, au clergé, aux barons et au peuple.» De même que le roi se soumettait à une nécessité, ainsi faisaient les barons, qui durent «nécessairement y insérer d'autres clauses de nature plus large et plus bénéfique: ils ne pouvaient pas espérer le concours du peuple sans comprendre, avec les leurs, les intérêts des hommes des rangs inférieurs.» Comme pour démontrer ce point, Hume observait justement que «même un serf ou un rustre ne pouvait être privé par une amende de ses charrettes, charrues et outils de travail. C'était le seul article calculé dans l'intérêt de cet ensemble d'hommes, probablement le plus conséquent à l'époque dans le royaume¹⁵⁶.»

Cette idée permet de mieux comprendre la lecture de Millar de la Magna Carta. Si elle protège la propriété, elle ne fait pas mention de l'économie agraire, pastorale ou forestière réelle. Quant à la pièce de Logan, aucune mention n'y est faite, malgré son titre, du pré qui était anciennement utilisé pour tenir les assemblés, le pré du conseil (*council mead*). Le mot saxon pour « conseil » était *rune* (*rune mead*). En 1814, les cent-soixante acres de bonne terre de Runnymede (24 shillings l'acre, livres de dîme) étaient la propriété de dix personnes qui avaient la jouissance de son sol du 1^{er} mars au 12 août, après quoi il devenait le communal des paroissiens d'Egham, qui y faisaient paître « un nombre indéfini de bêtes ». À la fin du mois d'août, il était utilisé (avec certaines terres enclôturées adjacentes) pour des courses de chevaux de deux miles. « Ces amusements, outre l'érection de tentes, le piétinement des chevaux, etc., détruisent l'herbage, mais il repousse bientôt, encore meilleur et en grande abondance¹⁵⁷. »

L'indépendance américaine conduite au nom de la Magna Carta eut lieu en même temps que l'expropriation des terres communes atlantiques, des Highlands écossais aux *rundales* irlandais*, en passant par la lois anglaises sur les enclosures, et correspond parfaitement à ces formes de privatisation. Il n'est pas étonnant que Ross Perot ait oublié d'acheter la Charte de la forêt quand il fit l'achat de la Charte anglaise de la liberté pour l'exposer aux côtés de la Déclaration d'indépendance. Si le président George W. Bush idolâtrait littéralement le résultat (« au-dessus de toute puissance terrestre »), cela n'était pas possible à la fin du dix-huitième siècle, quand la disparition des communs était justifiée de façon profane par l'invention d'une théorie de l'inévitabilité dans la théorie des quatre stades de l'histoire de Millar. Mais la classe ouvrière en Angleterre – des radicaux des années 1790 aux chartistes des années 1830 – n'était absolument pas prête à ignorer les « particularités » des communs reconnus par la Magna Carta.

Les partisans de la mise en commun des terres ont pourtant survécu. Thomas Spence est né en 1750 à Newcastle, dans le nord

* Il s'agit d'un système d'habitats groupés ou semi-groupés propre à la plaine centrale de Connacht (N.D.T).

de l'Angleterre. Il fut influencé par les sermons aux ânes (*Sermons to Asses*) de James Murray (1768), qui louaient hautement la Magna Carta. En 1775, il donna une conférence restée célèbre à la Philosophical Society pour demander l'égalité de restitution des terres à tous. Chassé de la ville, il partit s'installer à Londres et devint un propagandiste innovant et un théoricien du communisme agraire ; mais il appelait aussi à des communs intellectuels et s'opposa à l'institution du brevet. Radical et réformateur, il se distinguait notamment de Thomas Paine, qui n'allait pas assez loin en matière d'égalité d'accès aux ressources. « Le pays de tous les gens est proprement leur commun, en ce que chacun y a une propriété égale, avec la liberté d'y subsister et d'y faire subsister une famille avec des bêtes, des fruits et autres produits. » La thèse de Spence ne s'appuyait ni sur la coutume, ni sur le droit, ni sur le contrat. Il ne se référait pas non plus à la Magna Carta ou à la Charte de la forêt. Il n'en fut pas moins emprisonné à trois reprises, quand l'*habeas corpus* fut suspendu. En 1803, il relata une anecdote qui se passait à la campagne, près d'Hexham, en amont de la rivière Tyne. Un garde forestier ayant menacé de l'arrêter parce qu'il avait violé les terres du duc de Portland alors qu'il ramassait des noisettes, Spencer lui répondit qu'il ne pouvait pas arrêter l'écureuil car les noisettes étaient « le don spontané de la nature, ordonné pour la subsistance de l'Homme comme de la Bête qui choisit de les ramasser ; elles [étaient] donc communes » ; quant au duc, il lui fallait faire vite s'il voulait des noisettes¹⁵⁸.

Les noisettes étaient très appréciées des Celtes. Dans la légende, elles sont les emblèmes de la sagesse, qu'elles transmettent aux saumons et aux gens qui s'en nourrissent. Au dix-septième siècle, elles se vendaient sur le marché au prix d'un boisseau de blé. En 1826, le propriétaire de la forêt de Hatfield, dans l'Essex, se plaignait cependant que « dès que les noisettes commencent à mûrir [...] des Hommes oisifs et tapageurs et des Femmes de mauvaise vie [...] viennent [...] nombreux cueillir des noisettes ou sous le prétexte de cueillette traîner en foule [...] et le soir [...] ils emportent de la bière et de l'alcool et les boivent dans la forêt, ce qui leur est l'occasion de toutes sortes de débauches. » La nuit de casse-noisettes (*Nutcrack Night*), on pouvait emporter des noisettes dans l'église et les casser pendant le sermon¹⁵⁹.

Une société locale pour la réforme du Parlement fut créée en 1779 lors d'un «second Runnymede». Ses membres croyaient que les Américains se battaient pour une «Magna Carta américaine¹⁶⁰». Le 20 janvier 1794, lors d'une assemblée générale de la London Corresponding Society, la première organisation de la classe ouvrière en Angleterre, une «Adresse au peuple de Grande-Bretagne et d'Irlande» fut lue et approuvée. Elle affirmait que «les dispositions de la Magna Carta et de la Déclaration des droits de 1689» avaient été érodées par «la pratique consistant à laisser les juges fixer le prix des amendes, baser des procès sur une accusation du procureur général ou d'un délateur, annuler le verdict rendu par les jurys, demander des cautions exorbitantes». Arrêté en 1794, John Richter, un des chefs de la société, se défendit en ces termes: «Nous nous sommes référés à la Magna Carta, à la Déclaration des droits et à la Révolution, et nous jugeons assurément que nos ancêtres avaient établi des lois sages et bonnes. Mais nous jugeons tout aussi certainement que, de la vénérable constitution de nos ancêtres, il ne reste presque rien¹⁶¹.» Dans les années 1790, plusieurs «amis du peuple» pouvaient porter des toasts qui associaient la Magna Carta à la Révolution anglaise («Puisse la ténacité du peuple sous les règnes de Jean, Charles et Jaques ne jamais être oubliée par leurs descendants») ou faire allusion au *Waltham Black Act* («Une abolition rapide des lois sur la traite des esclaves et le gibier») ou aux «droits des jurys, pour qu'ils puissent toujours exercer leur autorité en faveur de la liberté»¹⁶². Le projet des radicaux de la classe ouvrière était lié à la réforme du Parlement.

L'hiver 1816-1817 fut extrêmement rude, surtout pour les ouvriers tisserands. Les *Blanketeers* [couvertureurs] marchèrent de Manchester à Londres, dormant à la dure (d'où les couvertures qu'ils avaient emportées pour avoir chaud, et qui leur valurent leur nom) pour présenter au régent des pétitions demandant du secours. «John Bagguley, chef de la marche et apprenti de Manchester âgé de dix-huit ans, répétait que s'il était possible que leurs réunions fussent bientôt interdites, "la loi n'en disait pas moins que [si] le Roi ne donnait pas une réponse à la pétition en l'espace de 40 jours, il était passible d'être saisi avec toute sa famille et retenu dans une prison jusqu'à ce qu'il donne une Réponse".» Bagguley se référait à la Magna Carta.

Dans le premier numéro de *The Black Dwarf*, en 1817, Thomas Wooler appuyait là où cela faisait mal : « Comme le pouvoir est toujours du côté du peuple, il s'ensuit bien entendu, quand il choisit d'agir, que chaque fois qu'un point fut mis à l'épreuve de l'épée, le peuple fut toujours à la fin victorieux [...] Le pays s'est vanté d'être libre parce que la Magna Carta était appliquée, alors que le moindre examen nous enseigne que la Magna Carta ne fut promulguée que parce que nos ancêtres étaient déterminés à être libres. » En 1818, des républicains comme William Sherwin et le docteur James Watson, ancien disciple de Spence, étaient prêts à montrer que « la grande Charte de nos Libertés, communément appelée MAGNA CARTA », est « UNE RECONNAISSANCE DE DROITS POSITIFS existant antérieurement et inhérents au Peuple; des droits qu'aucun roi ni aucun gouvernement ne peut légalement donner ou retirer¹⁶³. » Dans sa satire politique intitulée *The Political House that Jack built* [La Maison politique bâtie par Jack], William Hone utilise la forme du jeu poétique pour enfant pour défendre la Magna Carta, au moment classiquement reconnu comme étant celui de la formation de la classe ouvrière anglaise, le massacre de Peterloo, en 1819.

En 1838, parlant à Hartshead Moor devant un large rassemblement, le pasteur Joseph Rayner Stephens déclarait : « Nous tenons à nos droits – nous ne voulons pas de changement – nous disons laissez inchangées les bonnes vieilles lois de l'Angleterre » ; et quand à sa question « Quelles sont ces lois ? » répondit le cri Magna Carta, il répliqua : « C'est la Magna Carta ! Les bonnes vieilles lois des libertés anglaises – les réunions libres – la liberté de parole – la liberté de culte – la liberté de propriété – des foyers heureux et libres – et pas de workhouses* ». »

John Phillipppo qualifiait la loi d'août 1833 abolissant l'esclavage dans l'empire britannique de « Magna Carta des droits nègres ». Et la loi de 1807 abolissant le commerce britannique des esclaves avait été qualifiée par Thomas Clarkson de « Magna Carta pour l'Afrique en Grande-Bretagne »¹⁶⁴. Ce n'étaient pas de simples figures de style : le lien entre les deux avait été mis en évidence

* Les workhouses étaient des hospices où les pauvres et les indigents, astreints à du travail forcé, vivaient dans des conditions dignes du bagne (N.D.T.).

par Granville Sharp. Aux États-Unis, les revues ouvrières des années 1830, *The Workingman's Advocate* et *The Man*, proclamaient « notre Constitution, la Magna Carta de nos libertés vantées¹⁶⁵ ». Quant à la classe ouvrière anglaise, voici ce que Karl Marx écrivait sur la loi des dix heures de travail (1848): « Le pompeux catalogue des “droits de l’homme” est ainsi remplacé par une modeste “grande charte” qui détermine légalement la journée de travail¹⁶⁶... » Encore une fois, ce n’était pas une figure de style. Marx avait commencé l’étude des conditions économiques en s’intéressant à la suppression des coutumes forestières de Rhénanie. Et sa réflexion longuement mûrie sur l’importance de l’allongement de la journée de travail pour le système capitaliste établissait un lien direct entre celui-ci et la suppression des communs et des droits collectifs en Europe.

La ballade de William Wordsworth, “Goody Blake and Harry Gill”, est l’expression la plus pathétique jamais donnée en littérature sur l’importance des *estovers* de la veuve. Le poème dit à la fois la féminisation de la pauvreté et la force féminine des communs. Sa puissance réside en partie dans le récit personnel qui introduit un discours moralisant dont la malédiction (*curse*) est la seule réparation. La compassion humaine tomberait dans un débordement de sentimentalité s’il n’était pas parfaitement clair que le sentiment, les valeurs morales et le sens commun étaient en train de perdre leur fondement matériel.

Walter Scott évoque la Charte de la Forêt dans *Ivanhoé* (1820), un roman qui fait la part belle à l’ethnicisme et au nationalisme. L’histoire de Robin des Bois s’ouvre sur une description des bois anglais, « des centaines de chênes aux larges têtes, aux branches larges, aux troncs ramassés ». Gurth est le porcher anglo-saxon dont les bêtes se régalaient de faines et de glands. « Il ne nous est guère laissé que l’air que nous respirons », explique-t-il, « et il semble ne nous être accordé qu’avec beaucoup d’hésitation, dans le seul but de nous permettre de supporter les tâches qu’ils font peser sur nos épaules ». Il maudit les conquérants normands: « Je leur apprendrai que le bois est désafforesté [c’est-à-dire exclu du régime juridique de la forêt royale, *N.D.T.*] aux termes de la grande Charte de la Forêt. »

En 1822, Thomas Love Peacock publiait *Maid Marian** [Demoiselle Marianne], une autre variante de l'histoire de Robin des Bois. Peacock était un cadre de la Compagnie des Indes orientales qui avait introduit la marine à vapeur en Inde. Robin des Bois est le « roi de la forêt » et de sa « porcine multitude de sangliers sauvages ». Son secrétaire, Petit-Jean, fait la lecture des quatre articles de la légitimité, des trois articles de l'équité et des deux articles de l'hospitalité. Il y a une référence aux *estovers* de la veuve : « Tout forestier [...] aidera et protégera la jeune fille, la veuve et l'orphelin, et toute personne faible et malheureuse. » Il y a une référence au cheminage : « Facteurs, courriers et gens du marché, paysans et marchands, fermiers et meuniers traverseront nos domaines forestiers sans entrave ni molestation. »

Dans *Un rêve de John Ball* (1888), William Morris évoquait la manière dont les paysans parlaient de Robin des Bois, et comment ils chantaient :

Ainsi passée la prairie, passé le ponton,
Loin dans les bois sauvages nous sommes allés ;
Là nous habitons, *yeomen* hardis et gais,
Où la parole du shérif n'est d'aucune valeur.
Nous banderons l'arc dans le pré aux lys
Entre l'aubépine et le chêne.

De pierre et de chaux le bourg a son mur bâti,
Et la fosse et la prison sont hautes et sévères,
Et plus d'un homme juste a été jeté là,
Et plus d'un homme droit condamné à tort.
Aussi marcherons-nous et banderons-nous l'arc
Et la route jamais ne sera connue de l'édit du roi.

Morris transformait le rêve en action humaine collective, réfléchie et résolue. Attendant le prêche de John Ball, il songeait à la façon dont « les hommes se battent et perdent la bataille, et comment la chose pour laquelle ils se sont battus se réalise malgré leur défaite, et comment cette chose, une fois réalisée, s'avère n'être pas ce qu'ils entendaient, et comment d'autres hommes

* Il en existe une édition française, *Robin Hood ou la forêt de Sherwood*, traduite de l'anglais par M^{me} Daring, Paris, 1826.

doivent à leur tour se battre pour ce qu'ils entendaient, sous un autre nom¹⁶⁷». Les communs, la commune, le communisme, les communs encore.

En 1803, le projet impérial était donc étroitement lié à l'expropriation des communs. John Sinclair encore : « Ne nous satisfaisons pas de la libération de l'Égypte ou de la sujétion de Malte, mais soumettons Finchley Common, conquérons Hounslow Heath, obligeons Epping Forest à se soumettre au joug du progrès¹⁶⁸. » L'expansion hors des frontières joua un rôle essentiel dans la destruction des communs en Angleterre. Le sort du communier anglais se jouait dans les jungles de l'Inde.

VII. LA LOI DE LA JUNGLE

Si vous chassez avant minuit, faites silence,
et n'éveillez pas les bois par vos abois,
De peur que le daim apeuré ne s'enfuie,
et que vos frères ne rentrent sans rien. [...]

La proie de la meute est la viande de la meute. Vous mangerez là où elle est,
Et nul n'emportera de cette viande dans son gîte, ou il mourra.

RUDYARD KIPLING, « La loi de la jungle » (1895)*

«Un terrifiant goblin rôde à travers l'Europe. Nous sommes hantés par un spectre, le spectre du communisme»: ainsi commençait le *Manifeste du parti communiste* dans sa première traduction en anglais ”.

La traductrice, Helen Macfarlane, était une chartiste du Lancashire, et les mots qu'elle avait choisis venaient des communs de la forêt: «*hob*» était le nom d'un manouvrier, «*goblin*», un esprit malveillant. Le communisme se manifestait ainsi dans le *Manifeste* par le discours des communs agricoles, le substrat de la langue révélant l'empreinte du «soulé clouté» qui s'était battu, au seizième siècle, pour que toutes choses soient mises en commun. La trajectoire allant des communs au communisme peut être présentée comme le passage du passé au futur. Pour Marx, de manière plus personnelle, cela correspondait à sa progression intellectuelle. La criminalisation des communs forestiers des paysans de la vallée de la Moselle lui fournit sa première expérience des questions économiques et le mena directement à la critique de l'économie politique¹⁶⁹.

* Cf. « La loi de la jungle », in *Le Livre de la jungle*, suivi du Second livre de la jungle, traduit de l'anglais par Louis Fabulet et Robert d'Humières, Paris, Éditions Archipoche, 2015, p. 241-242 (traduction modifiée).

** “*A frightful hobgoblin stalks throughout Europe. We are haunted by a ghost, the ghost of Communism.*”

La « science » de l'économie politique constituait un universel spéculaire fondé sur l'axiome en vertu duquel l'échange de marchandises et la propriété privée étaient des lois naturelles et le *summum bonum* de l'humanité. Certains de ses célèbres adeptes – James Denham-Steuart, Thomas Malthus, James Mill et John Stuart Mill – étaient en réalité des employés de la Compagnie des Indes orientales¹⁷⁰. Le « gobelin » avait peut-être une existence spectrale en Europe, mais en Inde, les communs forestiers, c'est-à-dire la jungle et les créatures qui y vivaient, prospéraient et abondaient : « Des causes qui étaient perdues en Angleterre pouvaient encore être gagnées en Asie ou en Afrique », écrivait Edward P. Thompson en pleine révolte coloniale¹⁷¹.

En 1867, quand éclata la célèbre controverse du gouverneur Eyre, le lord juge en chef Alexander Cockburn estima que la pendaison sommaire de centaines de personnes pendant la rébellion de Morant Bay, en 1865, avait été criminelle. Se référant à la fois à la Pétition des droits de 1628 et à la Grande Charte, il énonçait le principe du « règne du droit » (*rule of law*) : « Tout citoyen britannique, blanc, brun ou noir de peau, doit être assujéti à des pouvoirs non pas indéfinis mais définis » ; et d'ajouter : « Ce qui est fait dans une colonie aujourd'hui pourrait être fait en Irlande demain et en Angleterre après-demain¹⁷². » C'était l'effet boomerang ou le retour de bâton de l'impérialisme.

Sumit Guha résume l'histoire écologique moderne de l'Inde en disant qu'à la fin du vingtième siècle, la moitié environ de la surface du pays était en culture, et que les zones boisées représentaient de treize à quatorze pour cent de sa superficie totale : des îlots de forêt dans un océan de labour. Deux siècles plus tôt, la proportion était inversée : des archipels de champs cultivés dans un océan de forêts modifiées. Que s'était-il passé ? Rabindranath Tagore, le poète bengali couronné par le prix Nobel de littérature, publia en 1916 un recueil d'aphorismes dont il traduisit lui-même le titre en anglais par *Stray Birds* (*Les Oiseaux de passage*, dans la traduction française). « La hache du bûcheron suppliait l'arbre de lui donner un manche. L'arbre le lui donna », écrivait-il. C'était une métaphore aimable de l'impérialisme¹⁷³.

Voici comment cela s'est passé. En 1802, la Couronne britannique s'arrogea la souveraineté sur les forêts indiennes. Le teck fournissait en effet les planches pour construire les ponts des navires militaires et marchands qui exportaient les produits indiens : c'est le teck qui eut raison de Napoléon. Ce même bois était récolté en masse dans les collines pour fabriquer les traverses des voies ferrées qui acheminaient les richesses indiennes de l'hinterland vers les ports, et sur lesquelles les locomotives à vapeur consommaient avec voracité de plus en plus de bois. Les navires à vapeur et les chemins de fer du Raj britannique, qui n'auraient pu exister sans le bois d'œuvre et le combustible indiens, emportaient outre-mer les richesses du pays. L'Inde produisait elle-même la substance de sa propre dévastation.

La famine indienne rejoignait ainsi l'enclosure anglaise, la frontière américaine, la déforestation écossaise, l'esclavage africain et la famine irlandaise au rang de synecdoque historique de l'accumulation primitive, quand la destruction brutale des moyens de subsistance – comme autant d'holocaustes victoriens – s'accompagnait de terreur. Après la rébellion indienne de 1857, la « fureur anglaise » prit le dessus. En anglais courant, le mot « nègre » commença à s'imposer¹⁷⁴. La verge sanguinaire du pouvoir fit sonner le triangle de fer formé par la terreur, le racisme et l'expropriation. La fréquence, l'ampleur et la nature des famines indiennes changèrent, pour le pire. Des moins en moins locales en raison de l'essor du chemin de fer, elles faisaient mourir des millions d'Indiens de faim, du choléra, de la variole et de la malaria ; et un nouveau phénomène exacerbait les pénuries provoquées directement par le manque d'eau de pluie : la chute du pouvoir d'achat. Les salaires des ouvriers agricoles étaient les plus durement touchés. Le gouvernement proposait des travaux publics payés une misère : casage de cailloux, creusement de fossés, préparation du ballast des voies ferrées. Ceux qui en avaient encore la force et la possibilité fuirent la jungle.

Un million cinq cent mille personnes moururent à Madras pendant la grande famine de 1876-1878. Les femmes et les enfants qui volaient dans les jardins ou glanaient dans les champs étaient « marqués au fer, torturés – on leur coupait le nez – et quelquefois tués ». À Poona, à la tête du complot avorté de 1879, Vasudev

Balwant Phadke devint le « Robin des Bois marathe », le père du nationalisme militant indien¹⁷⁵. « Les rusés employés européens de notre maternel gouvernement », écrivait avec ironie Jyotirao Phule (1881), « ont utilisé leurs cerveaux d'étrangers pour bâtir une grande superstructure appelée le département des forêts. Avec toutes les collines et les terres vallonnées, mais aussi les terres en jachère et les pâturages placés sous le contrôle de ce département des forêts, le bétail des pauvres paysans n'a même plus de place pour respirer sur toute la surface de la terre¹⁷⁶. » À la fin du dix-neuvième siècle, le nationaliste Dadabhai Naoroji écrivait : « Les Européens sont et se font des étrangers en toutes choses. Tout ce qu'ils font effectivement, c'est dévorer la substance matérielle et morale de l'Inde pendant qu'ils vivent là, et quand ils partent, ils emportent tout ce qu'ils ont acquis, en plus de leurs pensions et de leur utilité future. » Et de continuer : « Comme il est étrange que les dirigeants britanniques ne voient pas qu'ils sont eux-mêmes la cause principale des destructions qui découlent des sécheresses ; que c'est l'épuisement des richesses de l'Inde, par eux-mêmes, qui met à leur propre porte ces résultats épouvantables que sont la misère, la famine et les morts par millions¹⁷⁷. »

Dans son rapport, la Commission du gouvernement sur la famine en Inde estimait tout au contraire que « la mortalité, grande ou petite, était due à l'ignorance des gens, à leur obstination et à leur dégoût du travail ». Le principal suspect pointé par les commissaires était le communier des forêts, qui, accusé de « dépouiller sans prévoyance » les sols, détruisait la couche arable, réduisait la surface boisée, vidait les nappes phréatiques. Le gouvernement devait intervenir « pour exploiter au mieux les immenses ressources fournies par la nature ». « Des mesures devaient être prises » pour empêcher les gens qui étaient *accoutumés* à prendre les produits de la forêt de le faire. Ces pratiques « détruisaient dangereusement la propriété publique ». « Tant qu'un avantage immédiat doit être tiré de l'extension de la forêt au regard de la protection contre la sécheresse », concluaient les commissaires, « cela se fera en premier lieu, à notre avis, par de judicieuses enclosures et la protection des terres¹⁷⁸. » Le Raj criminalisait la coutume, dans un contexte de famine dont il attribuait la responsabilité à l'ignorance, à l'entêtement et à la paresse des communiens indiens.

Les communs forestiers étaient la base de l'agriculture de subsistance par temps d'abondance comme par temps de disette. Le *kumri* était un système de rotation des cultures qui se pratiquait dans l'ouest de l'Inde; Le *jhum*, un système de rotation pour les forêts : une surface boisée était brûlée, occupée et cultivée quelque temps, puis abandonnée pour une autre. Chez les Baïga, cette forme d'agriculture est appelée *bewar*. Elle ressemble à l'écobuage : on brûle une forêt pour semer dans les cendres dispersées. Ils disent : « La hache est notre vache à lait¹⁷⁹. » La forêt était le filet de sécurité du peuple. La préservation de ce filet était en partie de la responsabilité du panchayat, une sorte de jury ou d'assemblée locale. En période de famine, les graines du sal étaient extrêmement recherchées pour s'alimenter. Quand les temps étaient durs, une fois le figuier de Barbarie désépiné et haché, on pouvait le distribuer au bétail. Quant au tamarin, « ses feuilles et brindilles fournissent un fourrage intarissable au berger pauvre qui doit nourrir ses chèvres laitières ; oiseaux, bêtes, petits garçons raffolent des arilles charnus qui enchâssent ses graines. » L'écorce de l'acacia sauvage est mangée par temps de manque. Le marron d'Inde « est donné au bétail et aux chèvres, et par disette, l'embryon est trempé dans l'eau, puis moulu et mangé, mélangé avec de la farine, par les gens des collines ». Quant au bois de santal, « on en mangeait les feuilles en période de famine dans les "Districts Cédés"¹⁸⁰ ».

Dans le Dang (Gujarat) on racontait une vieille histoire sur un sahib qui avait été repéré avec un télescope : « Il disait, "ce sont des forêts en or. Je dois les faire miennes." Au milieu de la jungle, il demandait le nom des arbres, qu'il notait aussitôt dans son livre. Avec les noms dans son livre, il n'avait plus besoin des rajas, car il connaissait lui-même tout de la forêt¹⁸¹. » Nommer et exproprier vont de pair. Comme Adam avant lui, John Bull donnait un nom à toutes les espèces de la création. En 1902, James Sykes Gamble publiait *A Manual of Indian Timbers: An Account of the Growth, Distribution and Uses of the Trees and Shrubs of India and Ceylon* [Manuel sur le bois indien : croissance, répartition et usages des

* Il s'agit d'une région du Deccan « cédée » en 1800 par le nizam à la Compagnie britannique des Indes orientales [N.D.T.].

arbres et buissons d'Inde et de Ceylan]. Gamble appartenait au département impérial des forêts. Dans son manuel, quatre mille sept cent quarante-neuf espèces étaient identifiées et décrites : les « particularités déracinées » du fait scientifique européen¹⁸². Il fournissait un index en trois parties, la première pour les noms européens, la deuxième pour les noms latins, et la troisième pour les noms vernaculaires indiens. Un de ses objectifs, expliquait-il, était d'aider le forestier anglais à « se libérer du danger évident d'avoir à se fier au diagnostic d'un ouvrier ou d'un subordonné¹⁸³ ». Pourquoi « évident » ?

Arundhati Roy nous mène à la réponse. Elle a rapporté une conversation avec un homme de la forêt. « À Vadaj, un site de repeuplement que j'ai visité, près de Baroda, l'homme qui me parlait berçait dans ses bras son bébé malade, des nuées de mouches collées à ses paupières ensommeillées. Des enfants nus se sont rassemblés autour de nous, faisant attention de ne pas se brûler la peau sur les cloisons de tôle chauffées à blanc de la cabane qu'ils appellent un foyer. L'esprit de l'homme était très loin des maux de son bébé malade. Il me faisait une liste des fruits qu'il avait l'habitude autrefois de cueillir dans la forêt. Il en compta quarante-huit variétés. Il me dit qu'il ne pensait pas que lui-même ou ses enfants auraient encore un jour les moyens de manger un fruit. Sauf à le voler¹⁸⁴. »

Et, en effet, après la nomenclature vint la loi. Le département impérial des forêts fut créé en 1864 ; Dietrich Brandis, un forestier allemand, en fut le premier inspecteur général. La première loi sur la forêt (*Forest Act*), en 1865, contenait des dispositions sur « la définition, la réglementation, la commutation et l'extinction des droits coutumiers ». Celle de 1878 sur la forêt indienne (*Indian Forest Act*) était un acte de confiscation intercontinentale massive. Elle détruisait les communs forestiers des villages en s'attaquant à la culture de subsistance, à la cueillette et à la chasse. Ramachandra Guha écrit : « D'un trait de plume, l'exécutif voulut effacer des siècles d'usage coutumier des populations rurales de l'Inde¹⁸⁵. » Brandis en nota une des conséquences : « La riche terre des ravins dans lesquels descendent les ruisseaux attira des planteurs de café, qui détruisirent les arbres magnifiques ; cela permit au vent d'entrer, ce qui aggrava le mal fait par la hache. » Il recommandait « la formation de forêts de village pour l'usage exclusif des gens ».

Dans les débats qui précédèrent la loi de 1878, Henry Baden-Powell défendit le contrôle total des forêts indiennes par l'État, l'extinction des droits, normes et pratiques coutumières existantes, et la fin de l'accès à la terre et aux ressources de la forêt. Ce magistrat d'une haute cour indienne ne les considérait pas comme des droits anciens mais comme des privilèges non écrits. Il se fondait pour cela sur la théorie du « despotisme oriental¹⁸⁶ ».

Une opinion tout autre l'emportait à Madras, où le Bureau des recettes rapportait en août 1871 : « Il n'existe pratiquement pas de forêt dans toute la province de Madras qui ne soit dans les limites de quelque village, et il n'y en a pas, à ce qu'en sait pour certain le Bureau, sur laquelle l'État ait affirmé un droit de propriété – à moins de considérer comme tels des redevances (*royalties*) en teck, santal, cardamome, etc. – jusqu'à très récemment. Toutes, sans exception, sont soumises à des droits tribaux ou communaux qui existent depuis des temps immémoriaux et qui sont aussi difficiles à définir et à évaluer qu'ils sont nécessaires aux populations rurales. Il n'est pas non plus possible de dire que ces droits soient susceptibles de compensation, car dans d'innombrables cas, le droit au combustible, au fumier et au pâturage sera aussi nécessaire et vital pour les générations futures qu'il l'est pour les présentes. Ici, les forêts sont, et ont toujours été, une propriété commune. »

La loi sur la forêt de Madras (*Madras Forest Act*) fut retardée jusqu'en 1882 à cause du débat sur les « usages coutumiers ». Le gouverneur de Madras estimait que la loi sur la forêt de 1878 avait été faite « en vue de l'acquisition [des forêts] par le gouvernement et de l'extinction définitive de tous droits privés ou villageois ». Chez les gouverneurs britanniques, le débat sur la politique forestière se faisait en s'appuyant sur l'exemple de la conquête de l'Angleterre par les Normands. La comparaison était mentionnée dans une minute de 1878 : « Le système que nous suivons et cherchons à présent à légaliser n'est digne que des temps de la conquête normande. » Comme le disait le huitième article de la minute du gouverneur Buckingham and Chandos, « il s'agit probablement du même processus que celui que les rois normands avaient adopté en Angleterre pour étendre leur forêt ». De façon remarquable, ce débat, aujourd'hui archivé à Delhi, fut imprimé¹⁸⁷. Il était hanté par le spectre du joug normand et de la Magna Carta.

En 1885, une pétition des cultivateurs des montagnes du district de Thane, adressée au gouverneur de Bombay, dressait une liste d'usages de subsistance comparables à ceux cités dans les Chartes anglaises des libertés. Le combustible brûlé dans les foyers venait de la forêt, les cabanes avaient parfois besoin de nouveaux chevrons ramassés dans les bois, les bêtes ne pouvaient se passer de terrains où paître, et le bois était indispensable pour fabriquer des outils de travail comme la charrue. Pendant les saisons sans céréales, les pétitionnaires réclamaient les fruits et les légumes de la jungle, ses « productions sauvages », ainsi que la possibilité de vendre des fleurs et des mangues venant des terres ouvertes pour se procurer quelque argent. Le neuvième article de la pétition stipulait que « les pouvoirs qu'il est proposé de donner à la police, l'arrestation sans mandat de toute personne suspectée d'avoir été impliquée à une date inconnue dans un délit forestier (ramasser du miel sauvage dans un arbre ou la peau d'un animal mort), sont arbitraires et dangereux¹⁸⁸. » La pétition faisait le lien entre le principe de subsistance et le principe de protection contre l'arrestation arbitraire, soit entre l'article 39 de la Magna Carta et l'article 13 de la Charte de la forêt, lequel dispose : « Tout homme-libre [...] pourra aussi avoir le miel qui se trouve dans ses bois. »

En 1875, Baden-Powell lançait *The Indian Forester* avec un expert des forêts d'origine allemande, Wilhelm Schlich. La revue alliait entreprise scientifique (observation et expérimentation), tenue assidue de dossiers (« tout agent forestier digne de ce nom tient un carnet de notes ») et fidélité à l'autorité touchant à l'abjection (« nous sommes des suppliants sur le seuil de chaque temple du gouvernement »). Son premier article était hostile à l'agriculture villageoise (*kumri*). Depuis Dehradun, Baden-Powell fit envoyer dans tout le pays des numéros qui dénonçaient « les effroyables dommages causés par le feu » et lançaient des diktats (« J'interdirais simplement, autant que possible, TOUTE COUPE »). Dans ces interdits généraux et catégoriques (« Tout feu et tout pâturage DOIVENT ÊTRE ABSOLUMENT empêchés ») retentissait le sifflement de la badine du sahib¹⁸⁹. Comme le disait un homme des collines de Dehradun, « les forêts nous appartiennent depuis des temps immémoriaux : nos ancêtres les ont plantées et protégées ; maintenant qu'elles ont de la valeur, le gouvernement arrive et nous en dépouille¹⁹⁰ ».

Baden-Powell et ses compatriotes écrivaient avec l'aveugle supériorité de l'impérialiste. La préface de la revue soulignait « l'utilisation des forêts » – la récolte des produits, l'extraction du caoutchouc, la production de fruits, le brûlage du charbon de bois, « le transport des produits de la forêt par voie de terre et d'eau, en traîneau, en charrette, en luge, sur des glissières en bois, par flottage, par bateau et sur tout type de route », et citait les différentes méthodes de cession des produits forestiers : vente, licence, enchères, adjudication gouvernementale. Le *kumri*, le *jhum* et autres pratiques agricoles indiennes étaient totalement prohibées. « Nous parlerons ensuite de la protection des forêts et de leurs produits contre les hommes et les bêtes. » La mèche était vendue. La préface se refermait sur l'effacement du savoir et de la force caractéristiques de l'impérialisme : « Le champ est immense ; tâchons de l'occuper et de l'exploiter avec succès. »

Powell publia son ouvrage sur le droit forestier, *Forest Law*, en 1893. Avec ses près de cinq cents pages, il avait l'air de dresser un tableau exhaustif de la question : vingt-sept exposés, une synthèse schématique de chaque partie, de généreuses références, en bas de page, à des experts allemands. Tout en reconnaissant un droit aux déchets, à l'ébranchage, à la coupe de l'herbe, au bois d'œuvre, au bois à brûler, au bois permettant de fabriquer des outils agricoles et industriels, et à quelques menus produits forestiers, sa définition du « droit » n'avait rien de rassurant pour le *ryot* (habitant des forêts) indien. Pour être légal, expliquait-il, un droit devait être établi et défini. La coutume ne pouvait être reconnue qu'à condition d'être uniforme, ancienne et ininterrompue. S'il mentionne bien les *Laws of the Forrest* [Lois de la forêt] de John Manwood (1598), jamais il ne fait allusion à la Charte de la forêt. Des lois sur la forêt sont indispensables, écrit-il : « Une forêt n'est pas moins propre à faire propriété qu'un verger ou un jardin ; mais dans la plupart des cas, du fait de son origine naturelle, les populations ignorantes ont une tendance invétérée à la considérer comme "le bien de personne" et donc comme celui de tous ; et leur sentiment est que prendre une bague en or dans une boutique, ou même des pommes dans un verger et des roses dans un jardin, est du vol, mais qu'il n'y a pas de mal à couper un arbre ou faire paître des vaches dans une forêt¹⁹¹. »

La forêt, elle aussi, était hantée par le spectre du communisme. Baden-Powell participa au débat mondial plus large qui fit suite à l'épisode de la Commune de Paris, en 1871. Dans son étude sur *The Land Systems of British India* [Les systèmes fonciers de l'Inde britannique], il affirmait qu'il n'y avait pas eu d'étape tribale dans la formation des villages indiens, et donc qu'il n'avait jamais existé de propriété tribale. Son livre fut commenté, dans le cadre de ce débat, par l'économiste américain Thorstein Veblen. Puisque ce type de propriété n'avait pas d'existence juridique, il n'était pas besoin de l'expliquer en posant « l'hypothèse a priori d'une "propriété collective" ou d'une tenure "en commun" ». Ces travaux justifiaient la privatisation en mettant en doute l'existence, passée ou présente, d'un faire commun social. Les communs villageois étaient tout simplement inopérants. Dans son *Memorandum on the Demarcation of the Public Forests in the Madras Presidency* (1878) [Mémorandum sur la démarcation des forêts publiques dans la Province de Madras], Dietrich Brandis parlait cependant en ces termes des forêts communales des villages français et allemands: « Elles ne sont pas assises sur des théories et des idées utopiques¹⁹². »

Après la nomenclature, après la loi, vient la science.

Charles Darwin s'attela à l'écriture de *L'Origine des espèces* pendant l'été de la rébellion indienne de 1857; ses correspondants en poste en Inde ne furent d'ailleurs pas sans lui faire part de précieuses observations. Depuis la frontière nord-ouest du pays, le colonel Poole rapportait par exemple que l'espèce de chevaux dite *kathiawari* avait généralement des rayures. M. Blyth et le capitaine Hutton élevaient des troupeaux d'oies hybrides issues d'un croisement entre l'oie commune et l'oie de Chine. En 1849, son ami Hooker, revenant du Tibet, était enlevé sur un col du Sikkim. Il ramenait des graines de rhododendron pour les Kew Gardens. En réponse, un régiment fut envoyé à Darjeeling et le Sikkim fut annexé à la Couronne, ce qui permit de rendre plus sûre la pratique de la « botanique ». Entre temps, on découvrait que ces mêmes graines, ramassées à diverses altitudes dans l'Himalaya, possédaient « des vertus constitutives de résistance au froid » en Angleterre, ce qui donna à Darwin un exemple d'acclimatation d'une plante à des températures diverses. Dans *L'Origine des espèces*, il est question de l'effet de l'introduction du pin d'Écosse

dans une lande enclose du Staffordshire en bordure d'une lande sauvage. Darwin confirme l'impact de la clôture sur la végétation de deux landes voisines par une observation similaire près de Farnham, dans le Surrey¹⁹³. En 1876, un article de *The Indian Forester* citait Darwin pour soutenir qu'une plantation d'arbres ne pouvait prospérer qu'à condition d'en exclure les animaux de pacage et les coupeurs de bois¹⁹⁴.

Et après la science vient le mythe.

Rudyard Kipling a écrit le poème «La loi de la jungle», en 1895, pour servir de coda oraculaire à son *Second Livre de la jungle*. Le texte s'est frayé un chemin dans les discours de motivation des coaches de football américain, dans les manuels du corps des Marines des États-Unis et dans les jeux et rituels des Wolf Cubs (louveteaux), une des deux sections de jeunesse de l'Association des scouts de Baden-Powell. C'est un credo prédateur et viril dont les accents de solidarité ressemblent à s'y méprendre à des bruits de botte :

Comme la liane qui enceint le tronc de l'arbre, la Loi court en avant et en arrière –

La force de la Meute est le Loup, et la force du Loup est la Meute'.

Malgré son rythme entêtant, une étude approfondie du poème révèle un code de conduite quasi-socialiste. Il s'oppose à l'accumulation, primitive ou autre, et constitue une économie morale de la meute, pour la mère, le père et le petit. Il se fonde sur les communs de la jungle. Sa dix-huitième strophe oblige chacun à se laver, dormir, vivre en paix et modestement, s'asseoir et parler pour empêcher la guerre. On ne prend aucun plaisir à tuer, on laisse de la nourriture aux plus faibles, on partage la venaison, faire des stocks est interdit, les petits peuvent piocher dans la nourriture de la meute, la mère a le privilège d'être servie avant les autres. Mais la peur est omniprésente dans la jungle. Elle procure un guide de conduite vertueuse pendant la crise de

* Cf. «La loi de la jungle», in *Le Second livre*, op. cit., p. 241-242 (traduction modifiée).

la privatisation, quand la violence est inhérente à la dégradation écologique sous toutes ses formes.

Le feuilleton Mowgli trouve son origine dans un conte qui avait été inspiré à Kipling par le département impérial des forêts. Mowgli est un petit garçon élevé par des loups. « Comment vint la peur » est une version du mythe de la chute dans laquelle Satan est remplacé par « l'Homme », c'est-à-dire par les gens des plaines et de l'empire. Ils ont été une catastrophe pour toutes les créatures vivantes. Comme l'explique l'éléphant Hathi : « Vous savez quel mal a été fait depuis à tous nos peuples – par le nœud coulant, et le piège, et la trappe cachée, et le bâton volant, et la mouche piquante qui sort d'une fumée blanche, et la Fleur Rouge qui nous chasse en terrain découvert¹⁹⁵. » Une humeur malthusienne régnait, et chacun restait avec son semblable.

Né à Bombay en 1865, Rudyard Kipling était issu de trois générations de pasteurs méthodistes. Les histoires de Mowgli doivent quelque chose à son éducation évangélique (*Le Voyage du pèlerin*, de John Bunyan). Il était dévoué à son *ayah* et rêvait, enfant, en hindoustani. Son père sculpteur, John Lockwood Kipling, enseignait dans une école d'art et d'industrie de Bombay qui devait son nom à un bienfaiteur parsi. Ce dernier avait aussi financé une clinique vétérinaire jaïniste connue en Angleterre à titre d'exemple de « l'amour des animaux » des Indiens. En 1891, ce père publiait *Beast and Man in India* [La Bête et l'homme en Inde]. Les observateurs européens, pour la plupart, ne regardaient la nature « qu'avec le canon d'un fusil ». En Inde, estimait-il, « nous sommes plus proches du temps où les créatures parlaient et pensaient¹⁹⁶ » ; il y a d'ailleurs dans son livre un court chapitre sur les cris des animaux.

Il envoya son fils Rudyard en Angleterre en 1871, le livrant aux méthodes d'éducation brutales de tuteurs puritains. À cette enfance déracinée s'ajouta le souvenir marquant des cruautés infligées aux chiens d'un hôpital voisin. À l'United Services College, dont le directeur avait quelques sympathies pour les idées socialistes de William Morris, le jeune Kipling entra en contact avec des ouvriers agricoles et de petits fermiers, chez qui il entendit parler de contrebande, de braconnage, de casse, de formes collectives d'appropriation qui étaient à mi-chemin entre l'économie morale et le banditisme social¹⁹⁷. Ce conte se passe en pleine famine, ce qui

suggère que la disette est un moment où l'on a particulièrement besoin de la loi. Le récit de Kipling est remarquable pour ses symboles écologiques – l'arbre madhuca ne fleurit pas, l'igname sauvage sèche sur pied – et pour la « trêve de l'eau », quand les animaux prédateurs s'arrêtent de chasser et que le point d'eau devient un lieu de rassemblement pacifique pour tous, un *encuentro*.

George Shaw-Lefevre, de Wimbledon Common, créa la Commons Preservation Society [Société de protection des communs] en 1865. Ces communs, à une vingtaine de kilomètres du centre de Londres, étaient au nombre de soixante-quatorze. La société avait deux ambitions : « que les gens s'intéressent à la terre du pays » et que « les aménités de la vie de tous les jours soient à la portée du pauvre comme du riche¹⁹⁸ ». Elle milita noblement pour la défense des grands parcs de Londres, considérés non pas comme une plateforme d'égalité économique et sociale mais comme des « aménités » pour la santé du prolétariat urbain.

Robert Stephenson Smyth Baden-Powell, le fondateur du scoutisme, voulait, lui aussi, améliorer la santé des enfants des taudis des villes industrielles anglaises. Il critiquait le livre de son demi-frère Henry Baden-Powell, ce « manuel de droit forestier, quoi que cela puisse être ». *Scouting for Boys* [Éclaireurs, dans la première traduction française de 1915] fut publié en 1908 et les Wolf Cubs furent inaugurés en 1916 ; leurs activités et leurs rituels s'inspiraient des récits anthropomorphiques du Mowgli de Kipling¹⁹⁹. Robert Baden-Powell servit aussi en Inde. Un code de conduite destiné aux petits garçons anglo-américains du début du vingtième siècle est donc sorti – par le truchement de Kipling et de Baden-Powell – de la jungle du sous-continent indien, à l'époque où les forêts et les cultures humaines qu'elles soutenaient tombaient sous les coups de la hache impérialiste. La forêt indienne était désormais enclôturée et ses communiers expropriés alors que les ouvriers anglais pouvaient eux se détendre dans des parcs créés sur les anciens communs de Grande-Bretagne. L'imagerie exotique de la forêt indienne telle qu'elle est évoquée dans le *Livre de la jungle* fournissait un modèle de saine activité pour les enfants du prolétariat accueillis dans le mouvement scout, au moment même où, en pleine famine, le vaste filet de sécurité fourni par les forêts indiennes était confisqué.

Kipling séjourna chez des amis à Allahabad qui lui firent découvrir la jungle du Seoni. On peut souligner le contraste offert par son parcours avec celui de Verrier Elwin, qui quitta Oxford pour l'Inde, entra dans un ashram mystique chrétien, devint un disciple de Mohandas Gandhi et un partisan du mouvement de non-coopération, puis abandonna le mouvement indépendantiste et vécut chez les Gonds, dans le Seoni encore, avant de devenir citoyen indien après l'indépendance. Elwin recueillit plusieurs histoires orales racontées par ce peuple « tribal ». Alors que les activités narrées dans les histoires de Mowgli tendaient à être de genre masculin, le faire commun dans les forêts anglaises – cueillette, ramassage, glanage, jardinage, garde des cochons, traie des vaches – avait tendance à être de genre féminin. Une des grandes différences entre le *Livre de la jungle* et la réalité a été mise en évidence par Verrier Elwin : il n'y a pas de « sujétion des femmes » chez les Gonds. En 1939, les réformateurs avertirent Gandhi qu'il s'y produisait des « choses immorales – des femmes dansaient, l'alcool était autorisé –, et quand son mouvement de réforme arriva dans le Seoni, il appauvrit les habitants tout autant que l'avaient fait les expropriations du département impérial des forêts²⁰⁰.

Le mot *jungle* est un mot hindi qui signifiait à l'origine friche ou forêt. Chez les habitants des forêts de l'ouest de l'Inde, la *jangli* est associée à un discours sur la nature sauvage mais aussi à un écosystème particulier. Ajay Skaria parle de la « cathexis de la forêt », c'est-à-dire de son affect ou de son énergie, telle que la lui prêtaient ou la discernaient les indigènes dangs. Pour les Dang, l'histoire se divisait en deux périodes : le temps de la démarcation des terres, des collecteurs d'impôts, des gardes forestiers, et le temps d'avant, quand la liberté régnait, avec la chasse, la pêche, le glanage, la rotation des cultures, la cueillette des fleurs et le ramassage des graines du madhuca. Ce temps-là s'appelait le *moglai*²⁰¹. Avec Mowgli, Kipling ne convoquait donc pas un âge d'or ou quelque jardin d'Éden, mais une caractérisation spécifiquement indienne de communs récemment perdus. S'il est vrai que Kipling fut le barde de l'empire britannique, son moi « souterrain » (son « Mowgli ») ne doit pas être vu sous un jour ethnique ou nationaliste, mais dans un rapport de compassion avec le peuple qui était là avant l'Anglais. Le garçon nommé Mowgli élevé par une meute

de loups personnifiait un âge de liberté historique appelé *moglai* qui disparaissait sous ses yeux²⁰².

Mowgli était un gobelin mais pas un communiste. Ce que fit Kipling, avec l'aide de Baden-Powell, fut de déplacer dans l'enfance l'ancien discours du faire commun et le discours politique moderne sur le communisme. Au début du vingtième siècle, à l'apogée de la famille nucléaire privatisée, les relations humaines des communs étaient refoulées (comme des communs freudiens) ou reléguées dans la chambre à coucher et dans la garderie, par le truchement des utopies pour enfants qu'étaient *Peter Pan*, *L'Île au trésor*, *Le Magicien d'Oz* et *Le Vent dans les saules*. *Le Second Livre de la jungle* se referme sur le retour de Mowgli dans la société des hommes et sur son entrée dans la « grande superstructure » du démantèlement des communs, le département impérial des forêts.

Gandhi arriva en Angleterre en 1888 pour étudier le droit dans un *Inn of Court* et devenir avocat. Il lui fallut lire pour ses examens (1891) Herbert Broom sur la *Common Law* et Joshua Williams sur la *Real Property*. Chez le premier, il lut que les lois sur la forêt étaient insupportables jusqu'à ce que le « peuple d'Angleterre » obtînt « les immunités de la *carta de foresta*, aussi chaudement disputées et arrachées au roi, avec autant de difficultés, que celles de la *magna carta* elle-même ». Ce que l'on savait de la conquête normande à l'époque soulignait la violence de la création des forêts royales. Le roi avait fait démolir des maisons et des églises, enseignait Williams à Gray's Inn en 1877. Il affirmait aussi que la première chose mentionnée dans la Charte de la forêt était que « toutes les forêts que le roi Henri notre grand-père a afforestées devront être examinées par des hommes de bien et de loi » pour être « désafforestées²⁰³ » (à savoir rendues à leur statut de forêts communes). Si Gandhi disait du *Real Property* de Williams que cela « se lisait comme un roman », il n'y trouva aucune mention du pacage ou du panage, et deux seulement des *estovers*; mais s'il avait lu les cours du même Williams donnés dix ans auparavant à Gray's Inn sur les *Rights of Common*, il aurait pu prendre connaissance de la Charte de la forêt et de ses nombreuses références aux usufruits coutumiers (le pacage y est cité vingt-huit fois, les *estovers*, vingt-et-une, et le panage, huit)²⁰⁴. Gandhi, à l'époque, s'intéressait moins au droit anglais qu'au végétarisme, à la théosophie, à la danse de salon,

et à la mode et 0 l'étiquette du gentleman. Peut-être eut-il malgré tout l'occasion de lire que « les droits communs [...] sont, pour l'essentiel, des droits issus d'un état primitif de la société et qui ne sont pas adaptés à la société telle qu'elle existe maintenant²⁰⁵. » Le communisme était puéril; Mowgli devait grandir.

Dans la théorie de John Locke, l'activité humaine utile confère un droit prescriptif; le droit de propriété naît directement du travail. Dans ses cours magistraux à Gray's Inn, Williams l'exprimait en ces termes: « Le droit de prendre du combustible pour le brûler dans une maison, s'il est revendiqué par prescription, doit l'être par rapport à une maison ancienne; car la prescription est un titre acquis par l'usage, sur la foi d'un temps dont l'homme n'a pas souvenir du contraire²⁰⁶. » La question de la mémoire est cruciale, car celle-ci peut être affectée par des traumatismes, une famine par exemple, lors de laquelle les personnes âgées, vénérables détentrices du savoir coutumier de la communauté, sont les premières à succomber. Voici ce que l'on pouvait lire dans un rapport de 1916 sur un peuplement forestier: « L'idée persiste obstinément dans l'esprit de tous, du plus haut au plus bas, que le gouvernement leur prend leurs forêts et leur vole leur propriété. [...] Tous mes efforts ont, je le crains, échoué à faire en sorte que les gens comprennent le changement des conditions en général ou croient dans le fait historique de la propriété gouvernementale ». Elwin observait chez l'Indien les conséquences de l'échec de la résistance indigène: « Il devint à la fois timide et obséquieux, et il fut presque impossible de développer dans son esprit un sens de la citoyenneté, car il ne se sentait plus chez lui dans son propre pays. »

En mai 1913, un employé de village pétitionnait pour être exempté du travail forcé. « Ils ne sont pas autorisés à abattre un arbre pour avoir du combustible pour leur usage quotidien et ne peuvent pas couper les feuilles des arbres au-delà d'une certaine quantité pour nourrir leurs bêtes. » L'ordre social commençait à être placé sous la surveillance des statistiques sur le vol de bois, ce qui ne présageaient pas plus la tempête à venir du *satyagraha* que les statistiques sur la Moselle n'avaient annoncé les révolutions de 1848. La contestation de la réglementation sur la forêt fit partie de la campagne du Congrès national indien en 1920-1922 et en 1930-1932²⁰⁷. L'essentiel des « délits forestiers » étaient commis

par des femmes et des enfants²⁰⁸. En 1911, Sonji voulait du bois pour reconstruire sa maison, mais la réglementation l'obligeait à demander la permission aux autorités anglaises. Il préféra s'adresser à son chef, qui lui dit de prendre le teck car il était « maître de la forêt ». Sonji prit donc le bois, ce qui fut fortement critiqué. Les villageois se réunirent et l'incendie se propagea²⁰⁹.

Si la non-violence, la résistance passive et la pureté spirituelle du concept de *satyagraha* eurent de puissants effets sur le mouvement indien pour l'indépendance et sur la lutte pour les droits civiques aux États-Unis, elles laissèrent les communs de côté. Le *satyagraha* ne prit pas les *estovers* en compte. Comme l'écrivait en 1921 un missionnaire britannique : « Les ignorants ont été incités par les agitateurs [du Congrès national] à croire que Gandhi est aujourd'hui le roi, et que la domination britannique est arrivée à son terme – avec pour résultat que les villageois ont violé les forêts réservées et pris *ad lib.* des feuilles et des branches en guise de combustible²¹⁰. » *Ad libitum* signifie selon leur bon plaisir, mais les villageois n'en prirent pas du tout autant qu'ils le voulaient. Nous avons vu que Sonji avait consulté son chef avant d'abattre un teck pour rebâtir sa maison.

En 1959, j'ai visité Murree, une station d'altitude au nord de Rawalpindi, où les villageois avaient le droit de faire paître leurs animaux, de couper de l'herbe, d'emporter les arbres morts, d'émonter les arbres de plus de cinq mètres, d'abattre un arbre pour honorer les dépenses funéraires et, une fois tous les cinq ans, d'emporter neuf mètres cubes de bois d'œuvre²¹¹. L'Angleterre, la Magna Carta, semblaient à l'époque très loin.

En 1973, Chandi Prasad Bhatt étreignait un arbre et lui épargnait la hache, lançant ainsi le mouvement *Chipko* qui devint une référence mondiale dans les débats sur le féminisme, l'écologie et le développement. Outre les tambours et l'invocation du sacré, le mouvement, en rappelant les droits coutumiers de 1763, se caractérisait par un sens profond de l'histoire. Les femmes étaient les véritables dépositaires de la tradition locale. « En embrassant les arbres, elles agissaient donc non pas seulement en tant que femmes mais aussi en tant que porteuses d'une continuité avec le passé, dans une communauté menacée de dislocation²¹². » On peut dire que cette continuité remontait aux Chartes des libertés.

Le spectre qui hantait l'Europe – les communs – avait en Inde un corps.

En 1840, dans le sud du pays de Galles, le premier travail d'Alfred Russel Wallace fut de procéder au relevé des terres en prévision de leur mise en clôture et de l'arrivée du chemin de fer. Les mineurs puissants, les artisans en colère, les travailleurs moroses et les petits paysans haineux résistèrent en organisant des mouvements nocturnes illégaux : *Rebecca's Children* [les Enfants de Rebecca]. Celui qui a raconté leur histoire écrivait, en 1985, que « s'était ainsi formée une nation hors-les-murs²¹³ ». Wallace, plus tard dans sa vie, qualifierait l'enclosure de « système universel de vol des terres ».

Wallace séjourna en Amazonie et dans le bassin de l'Orénoque, où il vécut avec des peuples indigènes, puis il partit pour les îles indonésiennes à la recherche de l'oiseau de paradis. « J'ai vécu en Amérique du Sud et en Orient avec des communautés de sauvages qui n'avaient ni lois, ni tribunaux, seulement l'opinion publique librement exprimée du village [...] Il n'y existe aucune de ces grandes distinctions, l'éducation et l'ignorance, la richesse et la pauvreté, le maître et le serviteur, qui sont le produit de notre civilisation²¹⁴. »

La pauvreté et le crime ont accompagné l'essor du commerce et l'accroissement des richesses. « Un grand propriétaire terrien peut convertir légalement toute sa propriété en forêt ou en chasse, et expulser tous les êtres humains qui y ont vécu jusque-là. Dans un pays densément peuplé comme l'Angleterre, où chaque acre a son propriétaire et son occupant, cela équivaut au pouvoir de détruire légalement ses congénères. » Le système de tenure foncière est né au moment de la conquête normande, quand toute la terre du royaume devint propriété de la Couronne. Les tenures auxquelles étaient attachés les droits coutumiers sur les communs et le faire commun sont nées du servage²¹⁵.

Y eut-il réellement un âge d'or, un âge du *moglai*? Le débat en Inde est vif à ce sujet. Pour le peuple Gond, un « âge de ténèbres » a commencé quand le gouvernement a pris la forêt. Gandhi tomba certainement sur cette phrase pendant ses études de droit anglais : « La prescription est un titre acquis par l'usage, sur la foi d'un temps dont l'homme n'a pas souvenir du contraire. » Comme le disait un

homme des collines de Dehradun : « Les forêts nous appartiennent depuis des temps immémoriaux. » Et Wallace : « L'humanité aura finalement appris qu'il n'a été exigé d'elle de développer les plus hautes capacités que pour convertir la terre, qui avait été jusque-là le théâtre de ses passions débridées et la scène de malheurs inimaginables, en un paradis aussi splendide que celui qui hante depuis toujours les rêves du voyant ou du poète²¹⁶. »

VIII. LA MAGNA CARTA ET LA COUR SUPRÊME DES ÉTATS-UNIS

Tout heureux il était quand il la surprit :
Brindille après brindille Goody Blake tirait.
Il se tenait derrière un buisson de sureau
Attendant qu'elle en eût rempli son tablier.
Quand avec sa charge elle fit demi-tour,
Pour reprendre enfin le chemin du retour,
Il surgit en poussant un grand cri,
Et sauta sur la pauvre mère Blake.

WILLIAM WORDSWORTH, « Goody Blake et Harry Gill.
Une histoire vraie » [1798]*

Si nous devons récapituler ce que nous avons appris sur la Magna Carta et parcourir rapidement le passé, siècle après siècle, jusqu'à la Constitution des États-Unis, ce résumé pourrait être le suivant.

Créées au treizième siècle dans le cadre des croisades et d'un armistice à l'issue d'une guerre civile, les Chartes des libertés, la grande et la petite, sont peu à peu devenues les fondements de la loi et de la *common law*, au moment où se développaient la monarchie anglaise et les autres éléments constitutifs du royaume : l'Église, la ville, la famille et les communs. À l'aube du capitalisme moderne, au seizième siècle, la Magna Carta fut ignorée pour deux raisons. Premièrement, la monarchie centralisée des Tudors tendit à monopoliser la force alors que la Grande Charte tendait à limiter le pouvoir royal. Deuxièmement, c'est pendant ce siècle que l'intérêt marchand et la marchandise, remplaçant les nombreuses

* Cf. William Wordsworth, *Ballades lyriques, suivies d'Ode: pressentiments d'immortalité*, op.cit. chap. 6 (traduction modifiée).

formes du faire commun, commencèrent à devenir les formes locales, nationales et impériales de l'accumulation économique. Cela changea au dix-septième siècle, quand la Magna Carta prit sa forme moderne de protectrice des droits individuels et du libre commerce –, au moment où la propriété privée (forme légale de la marchandise) se réconciliait, pendant la Révolution anglaise, avec diverses formes du pouvoir politique. Il fallut cependant, pour que ce changement fût possible, séparer la Magna Carta de la Charte de la forêt.

Le faire commun persista, s'adaptant même aux conditions urbaines, mais l'échange marchand et la propriété privée connurent une véritable explosion avec la cupidité vorace du commerce international qui, au dix-huitième siècle, transforma les êtres humains eux-mêmes en marchandises, faisant des centaines de milliers de victimes du fait du commerce d'esclaves racialisés. Les routes des communiens et des esclaves se croisèrent souvent, mais la culture émergente de la suprématie blanche limita les possibilités de mise en œuvre de la Magna Carta, qui devint pourtant, à partir de 1770, un des éléments clé du mouvement abolitionniste. Les colonies d'Amérique du Nord, qui, au dix-septième siècle, avaient fait leur l'article 39 de la Magna Carta, s'unirent dans les années 1770 en utilisant ce texte comme modèle de charte de résistance et de déclaration d'indépendance. Après les révoltes d'esclaves du dix-huitième siècle dans les colonies des Caraïbes et du continent américain, la Magna Carta fut adaptée à la Constitution des États-Unis d'Amérique, sans ses dimensions communière et abolitionniste. Celles-ci furent cependant maintenues en vie par la classe ouvrière anglaise dans sa lutte contre les enclosures et le travail en usine. Généralement, le faire commun persista là où la forêt resta debout. La destruction des bois, nous l'avons vu dans le cas de l'Inde où elle constitua un moyen d'expropriation à grande échelle, laissa une trace culturelle du faire commun, alors même que les chartes qui en étaient le socle s'effaçaient. Qu'ils n'eussent pas de fond juridique explique en partie l'apparition de formes « irréalistes » des communs : primitifs, puérils, romantiques, culturels, artistiques, utopiques. Si la Magna Carta fut aux États-Unis un texte fondateur du droit et de la Constitution, cela n'empêcha pas qu'elle coexistât avec le vol des terres des peuples indigènes

et le développement de l'esclavage racialisé. Comment ce paradoxe a-t-il été maintenu ?

On peut répondre en analysant un graphique (voir pages 166 et 167). Ce graphique montre, de façon chronologique d'une part, le nombre d'affaires jugées par la Cour suprême dans lesquelles est citée la Magna Carta, et d'autre part, le nombre de citations du texte dans chacune de ces affaires. Il en ressort trois choses. La première est l'importance de trois affaires qui citaient la Magna Carta bien plus souvent que la moyenne. La deuxième est la place prééminente qu'elle occupe dans l'histoire de la Cour suprême. La troisième est son absence pendant deux périodes bien précises de l'histoire du pays : au début de l'existence de la jeune République et, au vingtième siècle, entre les deux guerres mondiales. Nous allons étudier ces trois attributs du graphique, en gardant à l'esprit que cet analyse ne constitue pas une adhésion à l'ordre chronologique ou aux principes standards du raisonnement juridique.

Prenons d'abord les trois affaires qui ressortent du graphique tels des clochers sur un horizon plat. La première a cela de stupéfiant qu'elle semble porter précisément sur les communs. *Martin vs Lessee of Waddell* (9 février 1842) jugeait un différend relatif aux parcs à huîtres de la baie de Raritan, dans l'est du New Jersey. Le juge qui présidait la Cour et qui prononça l'opinion était Roger B. Taney, un descendant de planteurs de tabac et de propriétaires d'esclaves du Maryland. Il citait seize fois la Magna Carta.

La décision tournait autour du sens qu'il fallait donner aux lettres patentes de Charles II qui avait octroyé le New Jersey à son frère Jacques, duc d'York (1664), et à la cession à la Couronne, par les propriétaires, de tous les pouvoirs du gouvernement (1702), en échange de la conservation de leurs droits de propriété privée. Le droit collectif de pêche appartenait-il au peuple anglais ou était-il la propriété du roi soit parce qu'il relevait de ses prérogatives royales, soit parce qu'il était tenu par lui en fiducie (*trust*) pour le compte du peuple ? Des questions se posaient sur le statut des crustacés par rapport aux poissons et sur la nature des étendues de sable découvertes à marée basse : était-ce de la terre ou de l'eau ? Taney trancha l'affaire en défaveur des propriétaires privés, comme il l'avait fait en 1837 dans l'affaire *Charles River Bridge*, soutenant le principe dit

de « l'intérêt public » (*public interest*) ou des « droits de la communauté » (*community rights*) dès lors qu'ils entraient en conflit avec le monopole de la propriété privée. Il estimait que le droit collectif lié aux prérogatives royales était devenu un bien public au moment du transfert de souveraineté et de l'indépendance des États-Unis.

Mais Charles II avait-il le droit, pour commencer, de disposer du New Jersey? Ce droit n'était pas revendiqué au nom de la conquête mais de la découverte, car s'il l'avait été au nom de la conquête, alors les Indiens, pourtant vaincus, auraient pu conserver leur propriété, tandis que le droit en vertu de la découverte considérait le pays comme désert, sauvage et inhabité. Taney affirmait que le droit du roi ne pouvait être « à ce jour contesté », le jour en question allant du moment où l'affaire avait commencé, en 1836, à celui où elle fut jugée, en 1842. C'était l'époque de la « Piste des larmes », l'expulsion forcée des nations cherokee, chickasaw, choctaw, creek et séminole de leurs propres terres. La notion de communs énoncée par Taney ne tenait aucunement compte de l'expérience, des pratiques et des idées des véritables communiens. Son idée des droits de la communauté, comme celle de l'intérêt public, excluait à la fois les peuples indigènes et les Afro-Américains²¹⁷. Le paradoxe de notre graphique – le fait que le premier emploi fréquent de la Magna Carta par le pouvoir judiciaire aux États-Unis portait sur les droits collectifs mais fut consacré à étendre et protéger la propriété privée – n'en est plus un si l'on comprend que la réalité reposait sur la destruction des Natifs américains et sur une fiction juridique légale (le *vacuum domicilium*). Loin d'être une anomalie, la référence à un droit collectif dans l'affaire *Martin vs Lessee of Waddell* illustre un thème cardinal de la jurisprudence états-unienne : ses présupposés génocidaires et racistes.

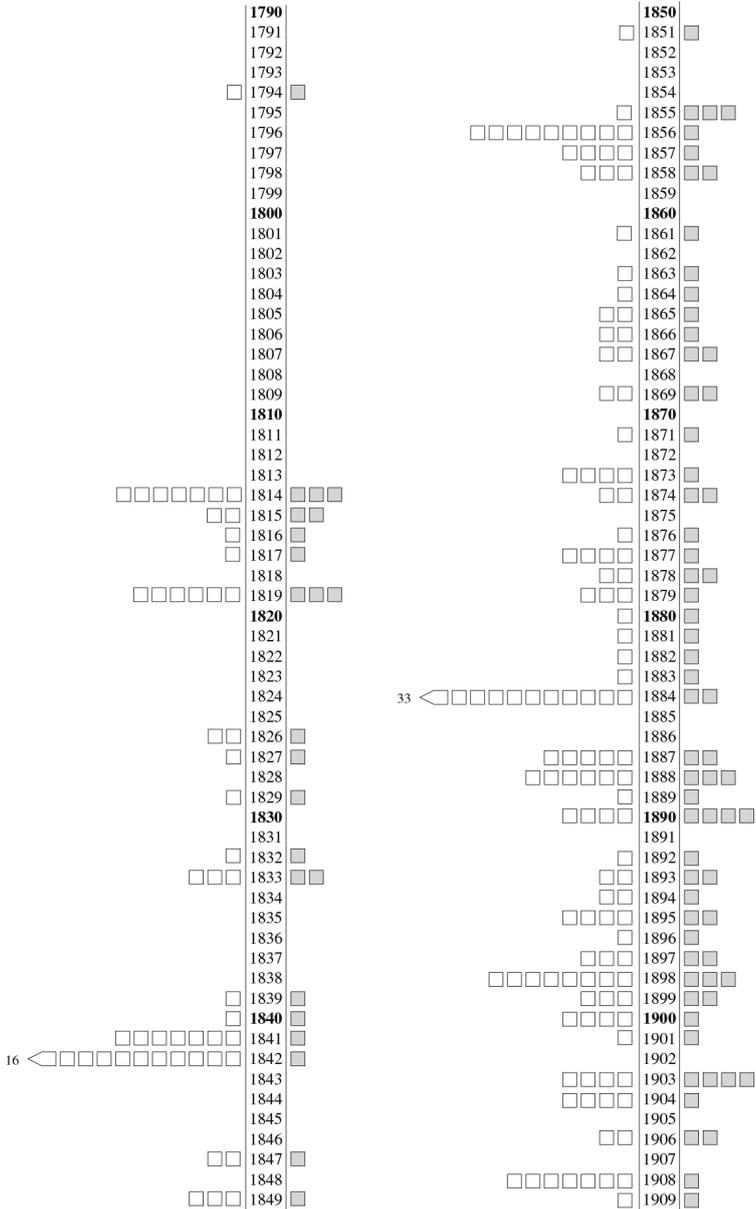
« La politique de l'Angleterre depuis la Magna Charta et au cours des six cents dernières années a été soigneusement préservée pour assurer le droit collectif de pêche pour le bénéfice du public. » En 1918, dans une affaire concernant la pêche en Alaska, la Cour affirmait : « Depuis la Magna Charta [...] l'octroi par la Couronne de droits exclusifs est expressément interdit. » Le droit collectif de pêche et la Charte de la forêt n'étaient pas passés inaperçus de la

Cour. En 1922, elle notait que « depuis la Magna Carta et la Charte de la forêt, la propriété d'oiseaux, de poissons, de gibier [...] a été uniformément considérée [...] comme une fiducie (*trust*) pour le bénéfice de toute la collectivité ». En 1920, la Cour notait encore : « [L]e gibier sauvage et le droit des gens sur celui-ci ont toujours été un sujet "sensible" chez toutes les personnes de langue anglaise. Il était d'une importance suffisante pour faire partie de la Magna Charta et de la "Charte des forêts" [*sic*]²¹⁸. » L'affaire est une exception dans le graphique.

Voyons maintenant la deuxième grande affaire, *Hurtado vs California* (3 mars 1884) : la Magna Carta y est mentionnée à trente-trois reprises. Dans une affaire de meurtre, Joseph Hurtado avait été inculpé non pas par un grand jury mais à l'issue d'un processus d'information judiciaire. L'opinion de la majorité de la Cour était que la clause de *due process* du quatorzième amendement ne nécessitait pas des États (ici la Californie) le respect du cinquième amendement, qui exige une inculpation par un grand jury. Hurtado fut exécuté. Le juge Harlan n'était cependant pas d'accord : « Il n'y a rien dans la Magna Carta, considérée à raison comme une charte générale de droit public, qui devrait exclure les meilleures idées de tous les systèmes et de toutes les époques ; et comme le principe même de la *common law* était de puiser son inspiration à toutes les fontaines de justice, il ne nous appartient pas de supposer que ces sources se soient tarées. Nous devrions au contraire espérer que les expériences nouvelles et variées tirées de notre situation et de notre système lui donnent des formes nouvelles et pas moins utiles. »

La troisième affaire, *Browning-Ferris Industries vs Kelco Disposal* (26 juin 1989), citait la Magna Carta quarante-quatre fois. La somme de 51 146 dollars avait été accordée en dommages-intérêts, et 6 millions en dommages punitifs, à une société de ramassage des ordures de Burlington, dans le Vermont. La décision reposait en partie sur les trois articles de la Magna Carta relatif aux *amerce-ments*, les amendes arbitraires. Relevaient-elles du droit pénal ou civil ? Les dommages punitifs étaient-ils excessifs ? Ces articles de la Magna Carta avaient plus tard affecté la Déclaration des droits et la prohibition des châtimens cruels et inhabituels, incorporée dans le huitième amendement de la Constitution des États-Unis.

MAGNA CARTA



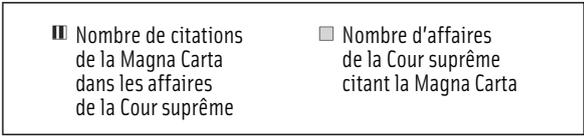
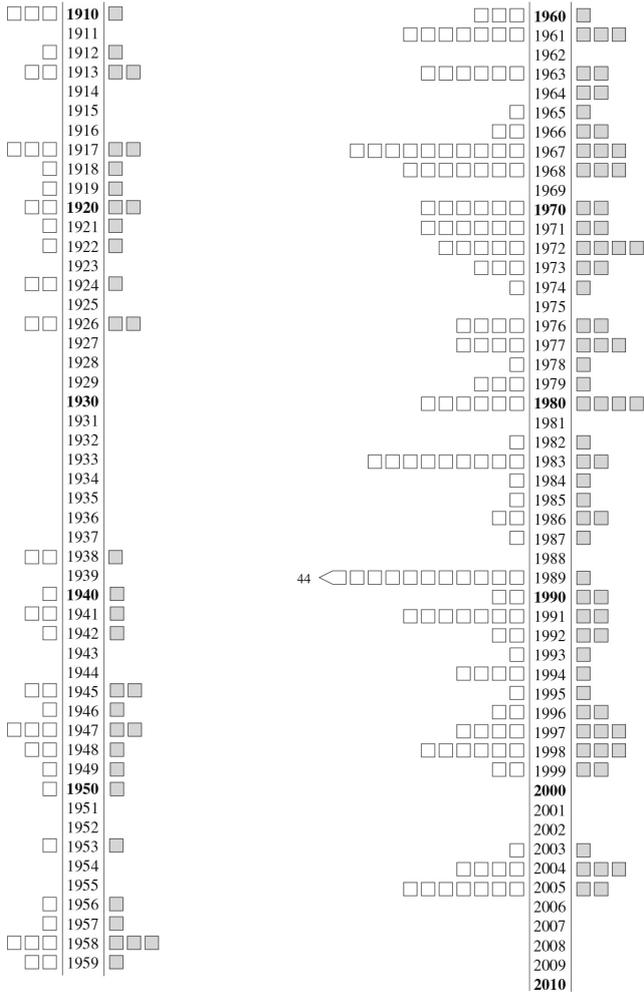


Figure 3. Graphique. Les citations de la Magna Carta dans les décisions de la Cour suprême des États-Unis. Avec l'aimable autorisation de Phoebe Jane Ballard.

L'évitement de la peine excessive et la doctrine de la proportionnalité devinrent les principes directeurs de la peine en général. En l'espèce, cependant, le juge Blackmun, écrivant pour la Cour, déclara que le huitième amendement ne s'appliquait pas²¹⁹. La doctrine de la proportionnalité veut que la peine soit proportionnée au crime ou au délit; elle fut au fondement du mouvement de réforme du droit conduit par Cesare Beccaria au dix-huitième siècle. Nous voyons que ce mouvement trouve aussi son origine dans la Magna Carta.

Le principe de proportionnalité de la Magna Carta était souvent cité dans les affaires de peine de mort à la fin du vingtième siècle: c'est le cas, par exemple, dans *Carmona vs Ward* (8 janvier 1979), *Rummel vs Estelle* (18 mars 1980), *Solem vs Helm* (28 juin 1983), *Spaziano vs Florida* (2 juillet 1984), *Walton vs Arizona* (27 juin 1990) et *Harmelin vs Michigan* (27 juin 1991). Dans la décision bien connue de 1972, *Furman vs Georgia*, qui fut à l'origine d'un moratoire sur la peine de mort, le commentaire de Maitland sur les *amerciements* était cité: « Il n'y avait très probablement pas de clause de la Magna Carta plus généreuse pour la masse du peuple. » L'histoire de cette clause conduit directement à l'interdiction de la torture dans le huitième amendement sur « les peines cruelles et inhabituelles ». Le maintien d'un fossé racial fut toutefois défendu contre la raison et la statistique dans l'affaire *McCleskey vs Kemp* (22 avril 1987): le juge Brennan, d'opinion dissidente, cita la Magna Carta et suggéra que l'opinion majoritaire craignait « un excès de justice ».

Essayons de résumer ces affaires importantes: notre procédé a consisté à commencer par l'explicitation d'un graphique, mais chaque explication soulève très vite trois enjeux puissants, controversés et fondamentaux pour la constitution de la société. La Magna Carta peut être une force active dans la jurisprudence états-unienne, en particulier dans les questions touchant les communs (« un sujet " sensible" »), l'arrestation arbitraire et la peine de mort.

Venons-en maintenant à la seconde caractéristique du graphique: la prévalence générale de la Magna Carta. Une ligne temporelle fait apparaître la distribution des affaires dans lesquelles elle est citée au fil du temps entre 1790 et 2005. Sur les deux cent dix-neuf ans d'existence de la Cour suprême, nous notons la mention de son nom dans 195 affaires, soit une moyenne d'un peu

moins d'une fois par an. Le nombre total de citations de la Magna Carta est de 407, soit, en moyenne, près de deux par affaire.

Cette prévalence ne devrait pas nous étonner, car les principes de la Magna Carta apparaissent dans les dispositions de la Constitution des États-Unis relatives au jury et à l'habeas corpus. À mesure que la Constitution était amendée, en particulier avec le cinquième amendement (le *due process of law* dans les affaires fédérales), le huitième (l'interdiction des peines cruelles et inhabituelles) et le quatorzième (le *due process of law* au niveau des États de l'Union), l'autorité de la Magna Carta dans la jurisprudence états-unienne s'approfondit. Son autorité grandit aussi sous d'autres formes symboliques. Dans les colonies rebelles, des représentations de la Magna Carta se sont mises à apparaître sur la monnaie bien avant la Constitution (1787) et même la Déclaration d'Indépendance. Ainsi, Paul Revere a intégré la Magna Carta dans son dessin du sceau du Massachusetts. Le droit et l'argent sont essentiels pour l'État moderne, le premier protégeant la propriété, le second signifiant la valeur. La Magna Carta vient les étayer. Elle *paraît* signifier l'équité dans l'échange et l'égalité devant la loi. Mais comme l'a montré Douglas Hay dans *Albion's Fatal Tree* [L'Arbre fatal d'Albion], une égalité substantielle devant la loi n'est pas possible dans une société où les inégalités sont très grandes. Ainsi que nous le verrons, la Magna Carta, en vertu d'une formule clé de son article 39, est devenue un instrument juridique et légal justifiant les formes d'exploitation caractéristiques des États-Unis.

Dans l'affaire *Ex parte Milligan* (3 avril 1866), la Cour suprême recensa les sources du droit états-unien : la Constitution, les lois du Congrès, la Magna Carta, la *common law* et la justice naturelle. La prévalence de la Grande Charte vient de la reconnaissance du fait qu'elle fut une source originaire du droit du pays, une de ses « fontaines », pour reprendre l'image intemporelle du juge Harlan.

La Magna Carta a souvent été utilisée sur le fond comme une loi ; étant fontaine, elle a irrigué bien des principes. Peut-être le jury en est-il le plus clair exemple. Le jury doit se composer de « douze hommes honnêtes et impartiaux du voisinage » (*Thompson vs Utah*, 25 avril 1998). C'est un « jury de voisinage » (*In re Palliser*, 19 mai 1890), qui doit se composer de douze personnes (*Williams*

vs Florida, 22 juin 1970). Le grand jury ne doit pas être un instrument du gouvernement (*United States vs Mara*, 22 janvier 1973). Le droit à un procès par un jury est affirmé (*United States vs Booker*, 12 janvier 2005). Le procès doit être local (*National Equipment Rental Ltd. vs Szukhent*, 6 janvier 1964) et prompt (*Klopper vs North Carolina*, 13 mars 1967)²²⁰.

Mais la Magna Carta a été utilisée pour beaucoup d'autres questions de fond. Elle est citée tout à la fois : contre l'emprisonnement pour dette (*Sturges vs Crowninshield*, 17 février 1819); pour distinguer différents types d'assignation (*Cassell vs Carroll*, 20 mars 1826); dans des affaires de biens en mainmorte ou de possession perpétuelle (*Runyan vs Lessee of Coster*, 1^{er} février 1840, *Perin vs Carey*, 1860); dans un cas de double incrimination (*Ex parte Lange*, 30 janvier 1873); contre le recours à la procédure de poursuites pour dette à des fins d'oppression (*Murray's Lessee vs Hoboken Land & Improv. Co.*, 19 février 1856); pour limiter le pouvoir des tribunaux de l'amirauté (*Jackson vs S.B. Magnolia*, 13 avril 1858); pour interdire à un shérif d'agir en magistrat (*S. vs Md.*, 21 avril 1856); contre l'obligation de s'incriminer soi-même (*Twining vs New Jersey*, 9 novembre 1908); contre la déportation (*Fong Yue Ting vs United States*, 15 mai 1893). Elle est citée dans des affaires de trahison (*Chambers vs Florida*, 12 février 1940), de droit de voyager (*Kent vs Dulles*, 16 juin 1958 et *Bell vs Maryland*, 22 juin 1964), de projet d'évasion (*Kennedy vs Mendoza-Martinez*, 18 février 1963), de droit de pétition (*Adderly vs Florida*, 14 novembre 1966), d'aide sociale (*Saenz vs Roe*, 17 mai 1999), de mandats d'arrestation généraux (*Minnesota vs Carter*, 1^{er} décembre 1998), d'accidents du travail (*Collins vs City of Harker Heights*, 26 février 1992), d'avortement (*Planned Parenthood vs Casey*, 29 juin 1992) et de pornographie (*A Book Named "John Cleland's Memoirs of a Woman of Pleasure" vs Attorney Gen. Of Mass.*, 21 mars 1966).

Sa prévalence dans le droit constitutionnel états-unien est aussi d'ordre ornemental, rhétorique et idéologique. « Les interprètes des délégations constitutionnelles de pouvoir », écrivait Thomas Cooley, la grande autorité en matière de droit constitutionnel à la fin du dix-neuvième siècle, n'étaient autres que « les maximes de la Magna Charta²²¹. » La Cour suprême citait la Magna Carta de façon décorative comme une source de maximes juridiques (*Cummings*

vs *Mo.*, 14 janvier 1867): « Depuis la Magna Charta au moins, d'aucuns ont pensé que retarder la justice, c'est refuser la justice » (*Polizzi vs Cowles Magazines, Inc.*, 1^{er} juin 1953), ou comme une pépite n'ayant plus d'intérêt qu'historique (*Myers vs United States*, 25 octobre 1926): la formule « "conseil et consentement" [...] vient de la Magna Charta ». Elle était citée comme un antique lieu commun (*Atchison, T. & S.F.R. Co, vs Matthews*, 17 avril 1899): « S'il y a un endroit dans notre système de gouvernement où chacun devrait être en position de se voir rendre une égale et exacte justice, c'est une cour de justice; ce principe qui, je le suppose, est aussi ancien que la Magna Charta », ou « l'équitable application de la loi, dont l'objet remonte à la Magna Carta » (*E. Enters vs Apfel*, 25 juin 1998). La Magna Carta est fréquemment citée dans les savantes notes de bas de page de la Cour²²².

La Magna Carta est souvent employée de façon rhétorique. Elle sert de figure de style ou de synecdoque par laquelle une loi est remplacée par une autre. Ont ainsi été appelés « Magna Carta » par la Cour suprême: la loi sur l'habeas corpus de 1679 (*Ex parte Yerger*, 25 octobre 1869; *Perin vs Carey*, 22 février 1860; *In re Palliser*, 19 mai 1890; *New York Foundling Hospital vs Gatti*, 3 décembre 1906 et 29 mai 1973), la loi sur l'héritage (*Jackson ex dem. St. John vs Chew.*, 8 février 1827), les dix premiers amendements à la Constitution des États-Unis (*Kepner vs United States*, 31 mai 1904), la Constitution elle-même (*Brig Army Warwick*, 10 mars 1863), une lettre de commerce (*The St. Nicholas*, 21 mars 1816), le quatorzième amendement (*In re Winship*, 31 mars 1970), et les loi antitrust Clayton (*Allen Bradley Co. vs Local Union No. 3 International Brotherhood of Electrical Workers*, 18 juin 1945) et Sherman. Ce laxisme rhétorique menace toutefois la cohérence juridique des chartes. Utiliser la Magna Carta comme une métaphore, au sens de « principe fondamental », par exemple, ne réussit qu'à condition d'en ignorer les réelles dispositions.

Les sous-entendus ethniques de la Magna Carta sont continus dans la jurisprudence. La Cour suprême a associé la Magna Carta à l'idée de nation comme famille, une famille anglaise appelée le « pays parent » (*Maxwell vs Dow*, 25 février 1900), mais qui peut aussi être appelée « la race anglaise », laquelle possède des privilèges « particulièrement chers » inscrits dans la Magna Carta. « Les habitants de ce pays [les États-Unis] ont amené avec eux sur

ses rivages les droits des Anglais», comme s'il n'y avait jamais eu de populations indigènes, pas plus que d'Africains, d'Irlandais, d'Hispaniques, d'Asiatiques ou de Juifs. La Magna Carta était «leur droit de naissance» (*Beckwith vs Bean*, 6 janvier 1879). Charles Andrews, un grand historien du dix-neuvième siècle, a écrit pour les élèves du secondaire et de l'université une *History of England* [Histoire de l'Angleterre] dans laquelle il décrit «la carrière d'un peuple dont l'essentiel de l'histoire est notre histoire». Pour lui, la Magna Carta «fut gagnée par toutes les classes de l'Angleterre agissant ensemble». Dans les années 1960, cet ethnocentrisme fut remplacé par le trope du «monde anglophone» (*Republic Steel vs Maddox*, 25 janvier 1965) ou ce qu'on peut appeler une «anglophonophilie» (*anglophonophilia*). Un destin téléologique mondial attendait cette communauté imaginaire formée «des descendants des Anglais, qui héritait des traditions de l'histoire et du droit anglais, mais qui était faite pour un futur indéterminé promis à s'étendre, et pour un peuple rassemblé et appelé à être rassemblé à partir de nombreuses nations et de nombreuses langues» (*In re Oliver*, 8 mars 1948; *McGautha vs California*, 3 mai 1971).

La Magna Carta est une source, une métaphore, un talisman ethnique, un signe savant. Elle occupe une position contradictoire dans le droit états-unien. Pour être effective, l'idéologie de la classe dirigeante doit reconnaître les demandes insistantes des sujets, qui risqueraient sans cela de chercher une alternative à sa domination. Le droit a longtemps exigé l'apparence de l'équité et de la proportionnalité, malgré les caprices d'urgence dictatoriale (la suspension de l'habeas corpus à Guantanamo, par exemple) ou l'exercice d'une terreur d'État informelle (les Palmer Raids ou le Ku Klux Klan). La contradiction exprime l'étrange relation de la Magna Carta avec le droit états-unien : une relation familière *et* indifférente, obsessionnelle *et* ornementale, fondamentale *et* incidente. La Cour suprême a adapté la Magna Carta aux institutions et aux forces sociales dominantes des États-Unis : la propriété privée, le commerce, le capitalisme, l'esclavage.

La clef de la compréhension de la Magna Carta aux États-Unis est la propriété privée. «Le droit de liberté personnelle et le droit de propriété [...] [sont] les grands principes de la Magna Charta» (*Wilkinson vs Leland*, 23 février 1829). Blackstone affirmait que la

propriété privée était mieux protégée par la Magna Carta que par la Pétition des Droits (*Bates vs Brown*, 18 février 1867). « Tous les États originels entreprirent d'assurer l'inviolabilité de la propriété privée. Ils le firent en extrayant et en adoptant, dans les termes, le fameux article 39 de la Magna Carta » (*Reagan vs Farmer's Loan & Trust Co.*, 26 mai 1894). « Chaque système juridique assure que tout homme soit protégé dans la jouissance de sa propriété, et qu'elle ne lui soit pas prise sans une juste compensation. La plus ancienne constitution, dans la Magna Charta, garantit qu'aucun homme libre ne sera dépossédé de sa libre tenure sinon par le "jugement de ses pairs ou par la loi du pays" » (*Carstairs vs Cochran*, 23 février 1904); « sans la garantie du "due process", on ne peut dire que le droit de propriété privée existe » (*Ochoa vs Hernandez y Morales*, 16 juin 1913)²²³.

Les États-Unis ont commencé leur existence comme une république bourgeoise, et la Magna Carta devait servir aux desseins de celle-ci. Pendant les guerres napoléoniennes, quand le danger était grand sur les mers et que la sûreté du commerce maritime n'était plus garantie, même pour les pays neutres, la Cour suprême mentionna plusieurs fois la disposition de la Magna Carta destinée à protéger les intérêts des « marchands étrangers²²⁴ ».

Les États-Unis étaient aussi un pays capitaliste. La décision *United States vs Topco Assocs.* (28 mars 1972) était souvent citée²²⁵. L'affaire concernait un groupement d'achats travaillant pour vingt-cinq supermarchés. « Les lois antitrust en général et la loi Sherman en particulier sont les Magna Carta de la libre entreprise. Elles sont aussi importantes pour la sauvegarde de la liberté économique et de notre système de libre entreprise que l'est la Déclaration des droits (*Bill of Rights*) pour la protection de nos libertés personnelles fondamentales. Et la liberté garantie à chaque entreprise, si petite soit-elle, est la liberté de rivaliser, c'est-à-dire d'affirmer avec force, imagination, dévouement et ingéniosité toute la vigueur économique dont elle est capable. »

Les États-Unis étaient aussi une société esclavagiste. La clause de *due process of law* du cinquième amendement fut pour la première fois utilisée au fond par Taney dans la décision *Dred Scott*. Une interdiction d'introduire des esclaves dans un territoire pouvait-elle priver quelqu'un de sa propriété en violation du *due*

process ? Le président de la Cour Roger B. Taney jugea qu'un esclave « n'avait aucun droit que l'homme blanc fût tenu de respecter ». Pour lui, la clause de *due process* du cinquième amendement s'appliquait non pas à l'esclave en tant que personne mais comme « propriété ». L'opinion dissidente estimait que cette limitation du pouvoir législatif avait été « empruntée à la Magna Carta et amenée en Amérique par nos ancêtres avec les libertés dont ils avaient hérité » (*Dred Scott vs Sandford*, 5 mars 1857). La question fut le catalyseur de la guerre civile²²⁶.

Le quatorzième amendement, un des fruits juridiques de la guerre de Sécession, dispose que : « Aucun État [de l'Union] ne fera ou n'appliquera de loi qui puisse limiter les privilèges ou les immunités des citoyens des États-Unis; aucun État ne privera une personne de sa vie, de sa liberté ou de ses biens sans le *due process of law*; ni ne refusera à toute personne relevant de sa juridiction l'égalité protection des lois. » C'est la traduction juridique la plus décisive de la Magna Carta dans le droit états-unien. Dans quinze affaires au moins, la Cour suprême a expliqué que la formule « *due process of law* » venait de la formule « loi du pays » (« *law of the land* ») (Édouard III fut le premier à utiliser celle-ci à la fin de l'article 39, dans sa confirmation de la Magna Carta en 1354)²²⁷. Le penchant pour le médiévalisme – réaction esthétique à la vie industrielle tout autant que manière de se raconter des histoires – permettait d'éviter évasivement la question de l'esclavage.

Les débats du Congrès sur le quatorzième amendement font souvent référence à la Grande Charte. « Pour les gens la déclaration est: "Prenez et gardez ceci comme votre certificat de statut et de capacité, la Magna Charta de vos droits et de vos libertés." » « Justement interprétés, on peut dire que ces amendements s'élèvent à la dignité d'une nouvelle Magna Charta. » « Cette cour a considéré le *due process* dans son contexte historique, examiné son évolution comme concept de droit anglo-américain depuis l'époque de la Magna Carta jusqu'à celle de l'adoption du quatorzième amendement, et conclu qu'il était destiné à être un concept flexible pouvant s'adapter à la réflexion et à l'expérience, une expérience dont témoigne un solide corpus d'opinions judiciaires, toutes exprimant des convictions profondes prêtes à être développées » (*Bartkus vs Illinois*, 30 mars 1959).

La Magna Carta servit à consolider un paradoxe central du droit états-unien, à savoir qu'une personne peut être la propriété d'une autre. La clause de *due process* du cinquième amendement fut appliquée par le quatorzième amendement aux États de l'Union. Mais au lieu d'aider les anciens esclaves affranchis comme elle l'aurait dû, elle devint un moyen d'encourager un nouveau type d'esclavage, à travers l'expansion de l'entreprise. Au début, la Magna Carta fut utilisée pour défendre les propriétaires d'esclaves, puis elle servit à défendre les patrons voyous et les requins de l'âge doré (la fin du dix-neuvième siècle). Ces dévoiements états-unien de la Magna Carta contribuèrent à faire de la charte anglaise un élément de continuité idéologique entre l'État esclavagiste et l'État entrepreneurial.

Les décisions rendues dans les *Slaughter-House Cases*, le 14 avril 1873, marquèrent « un tournant dans l'histoire constitutionnelle des États-Unis ». Ces décisions de la Cour rejetaient l'idée que les privilèges et les immunités du quatorzième amendement pussent protéger les droits exposés dans la Déclaration des droits (*Bill of Rights*)²²⁸. En l'espèce, la législature de l'État de la Louisiane avait octroyé le monopole de l'abattage du bétail à une société de la Nouvelle-Orléans. Le juge Campbell estima que le quatorzième amendement « promulguait le principe du laissez-faire dans la Constitution américaine ». Les tribunaux ne pouvaient donc défendre en même temps l'homme d'affaires et l'esclave. Les lois qui entravaient la liberté du marché violaient positivement le *due process*. « Au nom du fédéralisme, la décision rendit pratiquement impossible, au niveau national, la poursuite des crimes commis contre les Noirs, et donna le feu vert aux actes de terreur là où les responsables locaux ne pouvaient ou ne voulaient pas appliquer la loi²²⁹. » Les juges Bradley et Field exprimèrent leur désaccord avec la décision de la Cour, estimant que la vocation ou la profession d'une personne était sa propriété, et leur raisonnement allait d'ailleurs l'emporter par la suite. Dans les affaires Granger, par exemple, la Cour donna raison aux avocats de l'entreprise contre une réglementation locale, assimilée à une privation de propriété sans *due process of law*.

À la fin du dix-neuvième siècle, donc, un petit édifice d'affaires de droit civil et un énorme édifice d'affaires de droit des sociétés permettaient d'utiliser le *due process of law*, concept central de la Magna Carta, au nom de l'entreprise capitaliste, pour maintenir le racisme et intensifier l'exploitation. Lors de la discussion sur l'affaire *Santa Clara Co. vs Southern Pacific Railroad Company* (1886), le président déclara que tous les membres de la Cour pensaient que le mot « personne » s'appliquait aux entreprises. L'entreprise, en tant que personne juridique, devenait le principal épiphénomène de la classe capitaliste. Tandis que les personnes réelles, à savoir les dirigeants de sociétés, échappaient à toute responsabilité, les personnes fictives qu'étaient ces mêmes sociétés gagnaient des privilèges. L'affaire *Late Corp. of Church of Jesus Christ vs United States* (19 mai 1890) niait « le droit du gouvernement de prendre à des individus ou à des sociétés un bien légalement acquis. Dans les temps les plus arbitraires, une action de ce genre était considérée comme de la tyrannie pure, elle est interdite en Angleterre depuis la Magna Charta, et dans ce pays elle l'a toujours été. Il est immatériel de se demander par quel moyen le bien a été légalement acquis, que ce soit par un travail dans les professions ordinaires de la vie, par don, par descendance ou par l'usage profitable d'une liberté²³⁰. »

Les délibérations de la Cour dans l'*Income Tax Case* (1895) attaquaient expressément le communisme. Ancien prospecteur à la gâchette facile de la ruée vers l'or californien de 1848, le juge Field déclarait à propos de l'impôt sur le revenu ici mis en cause : « L'attaque actuelle contre le capital n'est que le commencement. Elle n'est que le tremplin vers d'autres attaques à venir, plus générales et plus radicales, jusqu'à ce que nos luttes politiques deviennent une lutte du pauvre contre le riche ; cette guerre ne cessera de croître en force et en violence. » Dans l'affaire *Lochner vs New York* (1905), la Cour suprême décida qu'une loi fixant une durée maximale de travail de soixante heures par semaine pour les ouvriers boulangers interférait avec la liberté contractuelle entre le maître et l'employé. La clause de *due process of law* du quatorzième amendement fut étendue au droit de faire des contrats. Si nous omettions les étapes historiques du raisonnement juridique allant de l'article 39 de Grande Charte au cinquième amendement

et du quatorzième amendement à la loi limitant la durée du travail dans la boulangerie, nous verrions qu’une disposition destinée à empêcher le roi d’opprimer ses sujets était désormais utilisée pour opprimer l’employé de boulangerie. La prière légendaire du roi Jean sans Terre – pour que l’inflation fasse passer le prix de la miche de pain d’un penny à douze pence – était enfin réalisée. Un raisonnement comparable est utilisé dans les affaires suivantes: la décision rendue par la Cour dans l’affaire *The Child Labor Case* (1918) interdit au Congrès de voter des lois limitant le travail des enfants: cela aussi devait être laissé au jeu du laisser-faire. Et dans *Adkins vs Children’s Hospital* (1923), elle annula le salaire minimum obligatoire pour les femmes d’âge adulte²³¹.

Le dévoiement du quatorzième amendement a été résumé par le juge Hugo Black en ces termes: «Il était destiné à limiter et contrôler le pouvoir et les privilèges des riches. Il devait être une charte de la liberté pour les droits humains contre le droit de propriété. La transformation a été rapide et complète. Il agit aujourd’hui pour protéger les droits de propriété au détriment des droits de l’Homme. Il [le quatorzième amendement] est devenu la Magna Charta de l’accumulation et de l’organisation du capital» (*Adamson vs California*, 23 juin 1947)²³².

La réflexion sur l’histoire de la Magna Carta sembla donner à la Cour le courage de procéder aux changements qui lui semblaient bons: «Les mots de la Magna Charta signifiaient des choses très différentes de ce qu’elles représentaient à l’origine, à l’époque de la séparation des colonies américaines.» «Le droit est un organisme social, et l’évolution opère dans le domaine sociologique autant que dans le domaine biologique. La vitalité et donc la validité du droit ne doivent pas être entravées par les circonstances de son origine. Ce que la Magna Carta est devenu est très différent assurément des buts immédiats des barons de Runnymede» (*Green vs United States*, 31 mars 1958).

Le graphique et la chronologie des citations de la Magna Carta dans les décisions de la Cour suprême illustrent une troisième caractéristique, à savoir deux grandes absences: elle n’est presque jamais citée au cours des vingt premières années de l’histoire de la République et ne l’est qu’une fois entre 1927 et 1940, la période de la grande dépression. En revanche, la Magna Carta a souvent

été citée par la Cour à la fin du dix-neuvième siècle, entre 1887 et 1903, et dans la seconde moitié du vingtième siècle. Mais pendant quatre-vingt-un ans, aucune affaire n'en a fait la moindre mention, tandis qu'elle le fut à maintes reprises en quarante-neuf ans.

Je ne crois pas que les absences constatées dans le graphique puissent s'expliquer par une logique propre au droit états-unien, dont les paradoxes et les contradictions ne cessent de poser problème pour le raisonnement direct. La première absence date de l'époque où le régime de l'esclavage était en plein essor dans le Sud du pays, tandis que le Nord commercial affirmait son indépendance vis-à-vis de la banque et du commerce anglais. La seconde absence de la Magna Carta témoigne d'une période de conflit de classe révolutionnaire, sous l'égide du Parti socialiste, du Parti communiste et du syndicat Industrial Workers of the World (IWW), ce qui nous oblige à chercher des traces de la Grande Charte en dehors du domaine juridique, par exemple dans les représentations culturelles. C'est donc de ce côté que nous allons maintenant nous tourner.

IX. ICÔNE ET IDOLE

La jouissance de la terre doit être égale pour tous,
c'est-à-dire que la terre est partagée entre les travailleurs,
compte tenu des conditions locales,
d'après un énorme de travail ou de consommation.
Les formes de jouissance de la terre doivent être entièrement libres :
par feu, par ferme, par commune, par artel.
Mandat impératif paysan sur la terre, Izvestia, Pétrograd, 19 août 1917

Au vingtième siècle, le développement culturel de la Magna Carta a abouti à sa réification : cessant d'être une force constitutionnelle active, elle est devenue un symbole caractérisé par l'ambiguïté, le mystère et l'obscurité. Elle a commencé à disparaître comme texte de loi précis. Privé de la discipline assidue de l'interprétation juridique, le sens de son contenu s'est distendu, et en 1957, il s'est même inversé. La Grande Charte est devenue une idole de la classe dirigeante. Ce n'est pas ainsi qu'elle avait débuté.

À la fin du dix-neuvième siècle, le maire progressiste de Cleveland, Tom L. Johnson, fit un pèlerinage dans les villes anglaises ; son principal conseiller publia un livre qui louait la politique municipale britannique, puis un second qui voyait dans la ville « l'espoir de la démocratie ». Ensemble, ils organisèrent un centre-ville sur le modèle européen – une bibliothèque, un tribunal, un bâtiment administratif fédéral et une gare de chemin de fer – « afin de rassembler plus étroitement toutes les classes²³³ » de la société. Le tribunal fut terminé sous le mandat du maire Newton Baker, un petit aristocrate qui se plaisait à entamer ses discours par un exergue en latin et qui était connu comme le maire des « trois cents » : 3 cents pour prendre le tramway, 3 cents pour aller au bal, 3 cents pour une crème glacée, 3 cents la livre de poisson (du poisson pêché par les remorqueurs de la ville)²³⁴.

Un des côtés du tribunal regarde vers la ville ; son côté opposé, vers le lac Érié. Dans le bâtiment, une grande salle de deux étages,

fort élégante, accueille le visiteur. Dans la grande alcôve du second étage, derrière une balustrade, le mur est décoré d'une fresque représentant la signature de la Magna Carta. Achevée en 1913, elle témoigne de ce que l'on connaissait à l'époque de l'événement qui a rendu Runnymede célèbre. La réticence du roi Jean sans Terre y est perceptible. La fresque est un hommage à la multitude. Le soulier clouté de l'Angleterre plébéienne impose sa marque sur l'événement. Au premier plan se tient un homme qui pousse sur une perche de cinq mètres pour faire avancer sa barque sur une rivière. Personne – roi ou évêque, baron ou clerc – n'aurait pu aborder l'île de Runnymede sur la Tamise sans le labeur des bateliers. Il est debout sur une petite plateforme, à l'arrière de l'esquif. Il appuie de tout son poids sur la perche, poussant sur l'extrémité du bras et des épaules, campé sur sa jambe droite, le dos et les cuisses tendus dans l'effort. La barque glisse sur la rivière par la grâce et la force du travailleur.



L'artiste, Frank Brangwyn (1867-1956), était né en Belgique dans une famille de Gallois pauvres qui dormaient par terre, se nourrissaient de pain et de sucre, n'avaient pas de quoi payer l'école et finirent par être expulsés de leur logis. « Mon pauvre père était un homme bon », se souviendrait-il. « Alors *pourquoi* – POURQUOI chassaient-ils d'honnêtes gens de leurs foyers parce qu'ils ne pouvaient payer leurs impôts, pff! bah! BON SANG! C'est vraiment le genre de chose qui peut faire voir ROUGE à des gens comme moi! leur faire bouillir le sang – BOUILLIR!» Il traîna sur les quais jusqu'à ce que l'artisan anglais William Morris, un socialiste, le prît comme apprenti. Plus tard, raconte-t-il, il commença à apprendre la peinture murale, « et bien sûr mon travail avec Morris permit que les choses aillent aussi dans cette direction ». En 1888, il décida de prendre la mer. « Ses bras sont couverts de tatouages [...] toutes sortes de signes curieux, dont une ancre énorme²³⁵ ». Il s'embarqua pour Constantinople l'année de de la grande grève des dockers de l'East End.



Figure 4. Fresque de la Magna Carta dans l'ancien tribunal du comté de Cuyahoga, Cleveland, Ohio, par Frank Brangwyn. The Western Reserve Historical Society, Cleveland, Ohio.

Pour comprendre son approche de la Magna Carta, il faut la replacer dans un double contexte. Le premier est celui de la ville de Cleveland, qui avait été marquée par les réformes populistes du maire Tom Johnson (qui fit quatre mandats, de 1901 à 1909); le second est le médiévalisme de Brangwyn, qui mettait en avant les arts manuels et la beauté de l'effort et du travail tels que l'enseignaient les artistes préraphaélites.

Cleveland était une ville ouvrière. Son syndicat ouvrier, la Cleveland Central Labor Union, créé dans les années 1880, prônait clairement le credo des socialistes de ces années-là. « L'émancipation de la classe ouvrière doit être réalisée par les classes ouvrières elles-mêmes, car aucune autre classe n'a intérêt à améliorer leur condition. Entre leurs mains repose le futur de nos libres institutions, et leur destin est de remplacer le système social inique actuel par un système reposant sur l'égalité et la noblesse de tous les travaux utiles. » La lutte de classe arriva à un paroxysme de tension dans les années qui précédèrent la Première Guerre mondiale. La grève la plus longue, celle des marins du lac, dura de 1909 à 1912; leur syndicat rejoignit l'Industrial Workers of the World (IWW, les « Wobblies ») en 1913, l'année où Frank Brangwyn terminait sa peinture murale²³⁶.

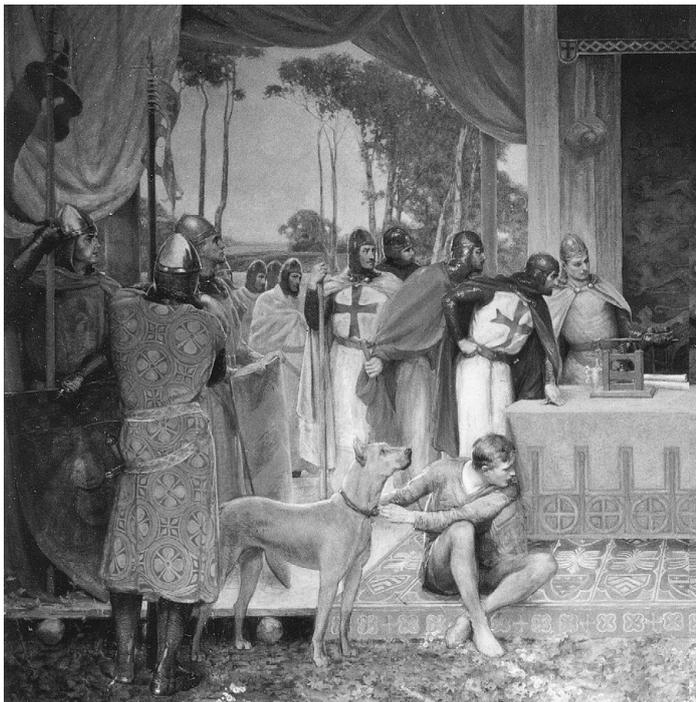
La période de l'avant-guerre fut une période de gestion scientifique des rapports de classe: des experts en ergonomie, c'est-à-dire en gestion du temps et des mouvements des ouvriers, centralisaient les phases successives de la fabrication, systématisaient les différentes opérations, édictaient des instructions détaillées, organisaient une surveillance étroite et liaient le système salarial au système hiérarchique. Eugene Debs, un des fondateurs de l'IWW, résumait le processus en ces termes: « L'humain doit être réduit à une main. [...] Un millier de mains à un cerveau: les mains d'un ouvrier, le cerveau d'un capitaliste. Un millier d'animaux stupides ayant forme humaine, un millier d'esclaves tenus dans les chaînes de l'ignorance, la tête réduite à des mains, tous possédés, exploités, tondu par un boursicotier, un profiteuse, un capitaliste. C'est ça, le capitalisme²³⁷! » L'idée de travailleurs humains réduits à *une main* s'opposait à celle des socialistes, des communistes et des anarchistes de la période d'avant-guerre, qui, dans une lutte des classes exacerbée, se battaient pour l'émancipation de tout le corps du travail.

La fresque de Brangwyn sur la Magna Carta, dans le vieux tribunal du comté de Cuyahoga, à Cleveland, Ohio, est une tentative de représentation directe de l'artisan inaliéné du treizième siècle, cher à William Morris, dans un magnifique tableau illustrant/ montrant les tensions de classe entre de hautains dirigeants royaux et épiscopaux et la digne multitude des travailleurs, saisie dans un moment de réflexion. C'était une vision de l'anticapitalisme.

Cette vision reflétait fidèlement l'époque. Tandis que la guerre puis la révolution menaçaient à la fois l'ordre géopolitique impérial et la stabilité du capitalisme du laisser-faire, les représentations de la Magna Carta cessèrent de représenter le soulier clouté, le paysan et le prolétaire, et tout ce qui pouvait faire allusion à un monde de communs. Le mandat bolchevique sur les terres (1917) et l'*ejido* de la Constitution mexicaine (1917) montraient pourtant que ce monde-là n'avait pas disparu.

Un an après l'achèvement de l'œuvre haute en couleurs de Brangwyn, Albert Herter (1871-1950) réalisait à son tour une peinture murale de la Magna Carta dans la salle que la Cour suprême du Wisconsin occupait dans le bâtiment du capitol à Madison. Elle illustre une interprétation ethnique, familiale et patrimoniale de la Grande Charte, mais sans le peuple et la classe ouvrière. On y voit un homme d'affaires épanoui, des dames fortunées et le propriétaire d'une fabrique new-yorkaise de textiles et de tapisseries tissés main. Les personnages sont minces, les couleurs pastel, les scènes théâtrales. La peinture mesure 5,40 mètres de large sur 2,70 mètres de haut. En bas à droite, deux jeunes garçons écoutent avec attention, placés derrière un bouclier dont l'héraldique représente la tension entre le roi et les barons. C'est l'interprétation pédagogique de la Magna Carta. Ils lèvent les yeux pour regarder la scène de la signature, comme le feraient des élèves venus visiter le tribunal pour admirer la peinture. Au premier plan, un adolescent blond, aux joues roses et en collants verts, assis, tient un chien par le collier. Le fils de l'artiste, Christian, qui sera secrétaire d'État sous Eisenhower, lui servit de modèle.

Figure 5. Fresque de la Magna Carta dans le bâtiment du capitol, Madison, Wisconsin, par Albert Herter. Wisconsin Historical Society.



La rhétorique politique de l'impérialisme anglais et états-unien à la fin du dix-neuvièmesiècle et au début du vingtième siècle développa le concept de civilisation occidentale en tant qu'expression politique et historique séparée du reste du monde²³⁸. En 1915, Nicholas Murray Butler, alors président de l'université Columbia, fit un discours devant les responsables politiques de New York, réunis à Albany pour le sept-centième anniversaire de Runnymede. Ce fut un discours pompeux et exalté qui unissait tout à la fois la race, le sang, la liberté, la nationalité et l'effort personnel. Il parla d'abord du « mélange des deux sangs », saxon et normand, qui forma « la race anglophone ». Encore l'anglophonophilie ! Cette race envoya « des rejetons coloniaux de la souche parente » dans le monde entier. Dans son étude sur la Magna Carta (1900), Boyd Barrington lui aussi parlait de « race anglo-saxonne²³⁹ ». Kipling a écrit des vers censés donner la chair de poule aux peaux blanches :



Runnymede, Runnymede,
 Que disent les roseaux à Runnymede ?
 Souples roseaux qui donnent et qui prennent,
 Qui plient très bas mais ne rompent jamais.
 Ils gardent éveillée la Tamise endormie
 Par des histoires de Jean à Runnymede.

À Palo Alto, en Californie, un an après le sept-centième anniversaire de la Magna Carta de - 1215, et en pleins débats sur la guerre, Charles Weeks créait une coopérative avicole et la baptisait Runnymede. Dans cette utopie volaillière, chaque ménage possédait son propre réservoir d'eau pour irriguer le lopin de carde, chou et chou frisé qui permettait de donner aux poulets une alimentation de qualité. « Nous nous cloîtrons entre quatre murs », écrivait-il. « Pourquoi des hommes devraient-ils travailler de longues et pénibles heures dans des lieux malsains chaque jour de leur

vie pour une simple subsistance?» demandait-il. Loin d'incarner le principe d'anti-enclosure des Chartes des Libertés, il remplaçait l'élevage en plein-air par des box fermés spécialement conçus, où les poulets mangeaient, grimpaient, perchaient, dormaient et se reproduisaient. Son slogan était «Une acre et l'indépendance», et son idéologie s'inspirait de William Smythe, fondateur du mouvement des Little Landers [Petits propriétaires de terre], qui prônait «la conquête des terres en friche par l'irrigation». Weeks prêchait l'évangile arcadien de l'air pur, des grands espaces et des produits frais pour nourrir la volaille. Il attira plus de douze cents personnes à Runnymede. Beaucoup étaient des célibataires indépendantes ou d'anciens combattants récemment revenus de la Première Guerre mondiale. Mais le Runnymede californien n'était pas aussi innocent que pourrait le laisser penser le pastoralisme avicole de Weeks. Partisan de l'expulsion des ouvriers chinois de Californie, Smythe partageait les codes racistes dominants d'une époque dans laquelle un nom comme Runnymede ne signifiait pas peu de choses pour ceux qui se pensaient comme des Anglo-Saxons²⁴⁰.

En janvier 1930, le National Trust acquérait le pré et l'île de Runnymede sur la Tamise. La Magna Carta était devenue un lieu de pèlerinage. J. W. Hamilton fut le fondateur (en 1907) et le secrétaire de l'International Magna Carta Day Association. Ayant son siège à Saint-Paul, Minnesota, elle comptait des représentants des colonies «blanches» – le Canada, Terre-Neuve, l'Australie, la Nouvelle-Zélande et l'Afrique du Sud – et des États-Unis. L'association proposa que le troisième dimanche de juin fût célébré comme le «dimanche de la Magna Carta». En 1934, une reconstitution historique, sous le parrainage du prince de Galles, eut lieu à Runnymede avec cinq mille acteurs, deux cents chevaux et quatre éléphants. En 1937, «le pré le plus célèbre du monde anglophone» fut sauvé des griffes d'un promoteur immobilier. Le nom de Magna Carta fut donné à une perpétuelle-hybride par des rosieristes, rose avec une touche de carmin²⁴¹.

En Angleterre, la Magna Carta était devenue vache sacrée. En septembre 1930, l'hebdomadaire satirique *Punch* ironisait sur le sujet: «Que personne ne soit mis à mort sinon pour quelque motif (sauf le petit peuple). Que tout le monde soit libre (sauf le petit peuple). [...] Que les barons ne soient pas jugés, sauf par un jury spécial

constitué d'autres barons qui les comprennent.» Et de conclure : « La Grande Charte fut donc la cause principale de la démocratie en Angleterre, et donc une *bonne chose* pour tout le monde (sauf pour le petit peuple)²⁴². » La satire s'accompagnait d'une illustration du roi Jean sans Terre perdant ses habits dans le « Wash » (le Wash était l'estran, la zone intertidale, située sur la côte est de l'Angleterre, où le roi Jean avait trouvé la mort en se noyant).

Si la Magna Carta perdait un peu de sa raideur amidonnée sur une rive de l'Atlantique, elle se durcissait plus que jamais sur la rive opposée en devenant la pompière toile de fond d'un régime de suprématie blanche. Le bâtiment de la Cour suprême des États-Unis, à Washington DC, réalisé par Cass Gilbert, a été inauguré en 1935, à un moment où l'ordre et la loi avaient besoin d'un monument pour en imposer. L'architecture de Gilbert était une évocation délibérée de l'empire romain. Gilbert était un ami de Benito Mussolini, qui cherchait lui aussi à asseoir son gouvernement sur la grandeur de la Rome antique. Grâce à cette amitié, Gilbert put obtenir du marbre de Sienne pour les colonnes ornementales de l'intérieur du bâtiment. Celui-ci fut d'ailleurs surnommé « le Palais de marbre » ; le juge Stone le trouvait « prétentieux et grandiloquent », tandis qu'un autre juge s'étonnait : « Que sommes-nous censés faire ? Entrer sur le dos de neuf éléphants²⁴³ ? »

Gilbert le dessina, mais que sait-on des ouvriers qui le construisirent ? Bertolt Brecht, très impressionné par la construction du métro de Moscou cette année-là, et bouleversé par l'invasion italienne de l'Éthiopie en 1935, mélangeait construction et destruction dans son poème célèbre intitulé « Questions que pose un ouvrier qui lit » :

Qui a construit Thèbes aux sept portes ?
 Dans les livres, on donne les noms des Rois.
 Les Rois ont-ils traîné les blocs de pierre ?
 Babylone, plusieurs fois détruite,
 Qui tant de fois l'a reconstruite ? Dans quelles maisons
 De Lima la dorée logèrent les ouvriers du bâtiment ?
 Quand la Muraille de Chine fut terminée,
 Où allèrent ce soir-là les maçons ? Rome la grande
 Est pleine d'arcs de triomphe. Qui les érigea ? De qui
 Les Césars ont-ils triomphé²⁴⁴ ? [...]

Le travail ornemental de la Cour suprême faisait plusieurs références à la Magna Carta. Les portes d'entrée avaient été conçues et forgées par des immigrés irlandais, John Donnelly et son fils; les frises, dessinées par un immigré allemand, Adolf Weinman, et sculptées par des immigrés italiens, les frères Piccirilli.

Les portes de bronze font près de 2,50 mètres de haut et pèsent treize tonnes. En 1925, les tailleurs de pierre employés par les Donnelly se mirent en grève pour protester contre l'emploi du marteau pneumatique pour tailler le marbre: il provoquait, disaient-ils, « un engourdissement de la main gauche²⁴⁵ ». Les portes comprennent huit panneaux, chacun orné de deux personnages masculins. Cette série de duos en dialogue évoque l'entrée dans un temple de la Grâce dialectique. L'histoire du droit est racontée par un épisode grec, trois épisodes romains, trois épisodes anglais et un épisode états-unien: l'*Iliade*, l'édit du préteur, Julien le philosophe, le Code justinien, la Magna Carta, le statut de Westminster, Coke et Charles I^{er}, et *Marbury vs Madison* (la décision de 1803 qui fit de la Cour suprême l'arbitre en dernier ressort de la Constitution). Le panneau représentant la Magna Carta évoque un ballet, un gracieux pas de deux. Les portes, faites par des Américains d'origine irlandaise, ouvraient sur la plus haute chambre du droit, dont les quatre murs étaient décorés de frises faites, elles, par des Américains d'origine italienne.

Les quatre frises ornant les murs de la salle d'audience ont été dessinées par Adolf Weinman (1870-1952) en 1931 et 1932. Chacune fait douze mètres de long sur deux de haut. Les frises nord et sud représentent « une procession des grands législateurs de l'Histoire »: Hammourabi, Ménès, Moïse, Salomon, Lycurgue, Solon, Dracon, Confucius, Auguste, Justinien, Mahomet, Charlemagne, le roi Jean sans Terre, Louis IX, Grotius, Blackstone, Marshall et Napoléon. La conception du droit représentée par ces personnages est à la fois œcuménique et impériale, la jurisprudence états-unienne ayant une ambition mondiale. Mais il y avait des omissions, par exemple les juristes hindous. Les frises excluaient les débats sur le droit en Union soviétique, où une nouvelle ère de l'histoire de l'humanité, pensaient ses partisans, était en train de prendre forme. Elles excluaient la Constitution mexicaine. Elles excluaient les formes de droit coutumier ou les pratiques traditionnelles non écrites.

Le choix des « grands législateurs » était similaire à celui fait pour les peintures murales du dôme de la Cour suprême de l'État de New York : une conception orientaliste du droit occidental²⁴⁶.



Figure 6. Panneau de la porte en bronze du bâtiment de la Cour suprême des États-Unis, Washington, DC Edward Coke et James I^{er}. Photographie de Franz Jantzen, collection de la Cour suprême des États-Unis.

Le roi Jean sans Terre sort du lot pour diverses raisons. Il est le seul revêtu d'une armure. Un haubert en cotte de mailles (des milliers de maillons entrelacés ont été ciselés dans le marbre) revêt son cou et recouvre sa tête d'une sorte de casque conique en fer. Sa posture suggère la résistance. C'est un portait psychologique. Il a le regard las d'un homme qui vient d'entrer en campagne, et les lèvres minces d'un chef qui vient d'être battu et qui n'en est pas très heureux. Ce n'est pas tant un législateur que quelqu'un qui a

été contraint d'accepter la charte que sa main droite serre farouchement. Rappel du fait que la fresque a été conçue à une époque où triomphaient les dictateurs, sa main gauche forme un poing. Le personnage est rendu avec autant de subtilité artistique que de prudence politique.

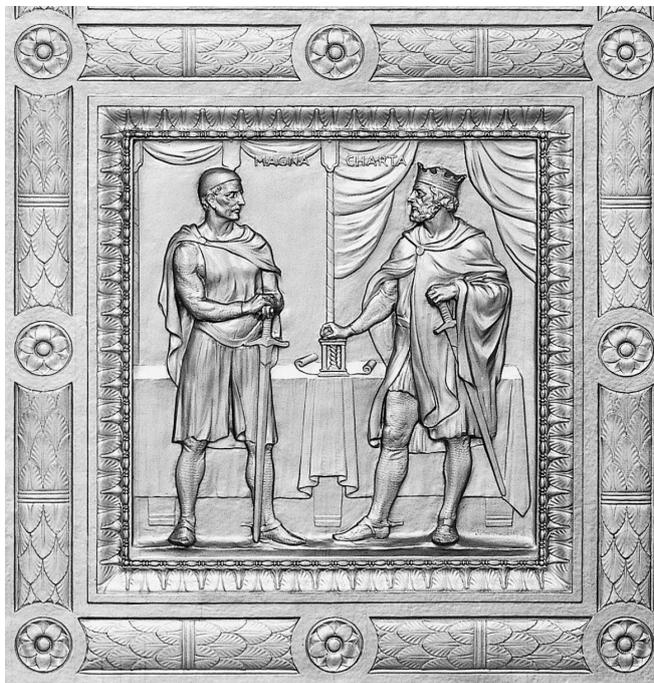


Figure 7. Panneau de la porte en bronze du bâtiment de la Cour suprême des États-Unis, Washington, DC L'archevêque Stephen Langton et le roi Jean sans Terre. Photographie de Franz Jantzen, collection de la Cour suprême des États-Unis.

Giuseppe Piccirilli (1844-1910), un marbrier de la carrière de Carrare, près de Pise, émigra aux États-Unis avec sa femme en 1887, dans le cadre de la grande migration italienne²⁴⁷. Giuseppe était une «chemise rouge», un militant partisan de Garibaldi. Il avait six fils, Attilio, Furio, Ferruccio, Getulio, Masaniello et Orazio, qui travaillèrent avec lui sur ses sculptures architecturales.

Ils descendaient de générations séculaires d'artisans. Les *quadrataarii* (tailleurs de pierre) et les *marmorarii* (marbriers) faisaient déjà partie des guildes recensées par Constantin dans une loi de 337! Les catacombes de Rome, avant de servir de prisons souterraines, avaient été les premières carrières du pays. Mais ça, c'était le passé; le futur était devant eux. En 1890, ils avaient créé leur propre atelier dans le Bronx et importaient du marbre d'Italie²⁴⁸.

Entre 1913 et 1936, la Magna Carta a fait l'objet d'une longue série de représentations dans les palais de justice et les « temples de la souveraineté » des États-Unis. Peu utilisée à l'époque dans les décisions de la Cour suprême, elle est devenue une icône d'une importance immense et durable dans l'architecture gouvernementale. Ainsi, pour le bâtiment du capitol du Nebraska, inauguré



Figure 8. Frise ornant une salle de la Cour suprême des États-Unis : le roi Jean sans Terre. Photographie de Steve Petteway, collection de la Cour suprême des États-Unis.

en 1932, Lee Lawrie, le sculpteur architectural le plus en vue aux États-Unis, exécuta vingt-trois panneaux en relief sur les quatre côtés extérieurs. Côté sud, le panneau central, intitulé «L'esprit du droit illustré par son histoire», montre un évêque et un baron debouts, un moine agenouillé et le roi Jean sans Terre assis, un manuscrit dans une main et une épée dans l'autre²⁴⁹. C'est une image de stabilité, d'unité, de monumentalité, d'où sont totalement absents les communs et les communiens. Les révolutions russe et mexicaine sont traitées par le déni. Comme la loi, ces peintures murales cachent une vérité sur les chartes des libertés.

L'année même de l'inauguration, faite avec une superbe toute romaine, du bâtiment de la Cour suprême de Cass Gilbert, un tribunal fédéral, conçu dans le style Art nouveau, ouvrait ses portes à Terre Haute, Indiana. Lui aussi renferme une peinture murale de la Magna Carta. Le mur placé derrière le banc du juge est orné d'un triptyque de la signature de la charte, de la main de Frederick Webb Ross, un artiste de Shelbyville (Indiana). Toute l'énergie visuelle converge vers le centre, sur le roi Jean sans Terre, sur sa main et la plume d'oie qui s'y trouve et qui s'apprête à parapher le manuscrit posé devant lui. Il est entouré de plus d'une cinquantaine de personnes, dont beaucoup ont la main sur leur épée. «Par ce document, le gouvernement existe en vertu du droit, pas de la force», peut-on lire sur un cartouche du panneau central. La grande différence entre la Magna Carta représentée à la Cour suprême en 1935 et celle de Terre Haute est que, dans la première, le roi ratifie la loi, et que, dans la dernière, il est forcé de le faire.

Dans l'interprétation de Ross, Runnymede était un événement public, comme le tribunal que le triptyque décore. La bannière étoilée, surmontée d'un aigle de cuivre qui déploie ses ailes, pend à un mat, à gauche du banc. Derrière, un des étendards de l'armée assemblée arbore, lui aussi, l'image d'un aigle d'or aux ailes déployées. Les hommes font tous plaisir à voir : on n'y voit ni mutilés de guerre, ni blessés, ni malades, ni affamés étiques. De retour des croisades, plusieurs portent la croix de Jérusalem brodée sur leurs surcots. Tout est tout à la fois joli, martial, amical et blanc (aucun Palestinien ni Nord-Africain parmi eux)²⁵⁰. Le roi Jean sans Terre était connu pour l'opulence de sa garde-robe. Ses chaussures

sont attachées par de fines lanières blanches²⁵¹. Il porte une ceinture dorée. Au centre du panneau de gauche se tient un personnage jeune et mince, de sexe indéterminé, paré d'une tunique rose, déhanché, jambes pliées, dans une posture attrayante et sinieuse. On est plus proche ici du précieux que du guerrier.



Figure 9. Triptyque mural de la Magna Carta de l'ancien tribunal fédéral, Terre Haute, Indiana, par Frederick Webb Ross. Martin Collection, Indiana Historical Society.

L'establishment juridique états-unien se plut à contrôler ces instances commémoratives. Pendant la guerre froide, il lia le monothéisme avec le militarisme et la Magna Carta. "In God We Trust" fut déclaré devise nationale en 1957 et placé sur le papier monnaie du pays. La même année, l'American Bar Association (ABA) inaugurerait un mémorial à la Magna Carta, à Runnymede, au milieu d'un paysage où le symbolisme de la classe dirigeante était omniprésent. L'architecte de l'élégante rotonde était Edward Maufe, un artiste de l'establishment qui dessinait des maisons de campagne, des églises de bon goût et des bâtiments d'université dont les intérieurs rose, mauve et beige pastel contribuèrent à fixer le goût

anglais de l'entre-deux-guerres dans le style "modernity with manners" [la modernité avec des manières]. Au centre de la rotonde est posé un socle. Une étoile à cinq branches y est peinte dans un cercle bleu : cette marque d'identification de l'US Air Force est un emblème qui n'a guère de rapport avec l'héraldique et la sémiotique anglaises.



Figure 10. Rotonde commémorative à Runnymede, par Edward Maufe. Photographie de l'auteur.

La reine était présente et les discours furent retransmis sur la BBC. Le prince Philip se rendit à la cérémonie sur le cheval qu'il avait monté lors d'un match de polo. Cinq mille dignitaires se pressèrent sur cette « terre sacrée » pour assister aux « rites » et entendre Smythe Gambrell, un ex-président de l'American Bar Association, rappeler que « tout homme est la créature de la volonté divine » et que les vérités de la Magna Carta « sont universelles et éternelles ». « Il coule dans nos veines un sang commun, mêlant le Celte et le Saxon, le Danois et le Normand, le Picte et l'Écossais ». Un « temple » était dédié à la Grande Charte, « autel » ou « sanctuaire » où « toute l'humanité pouvait venir prier »²⁵².

L'orateur suivant était le juge Lord Evershed, chef de la division civile de la Cour d'appel, aussi appelé *Master of the Rolls*, « maître des rouleaux » (de parchemin). Il conclut ses propos en déclarant que le fardeau du leadership « des peuples libres de la terre » reposait désormais, « sous l'égide de Dieu », sur les épaules de l'Amérique

(c'est-à-dire des États-Unis). Après Evershed vint Charles Rhyne, président en exercice de l'American Bar Association et conseiller juridique du président Eisenhower; c'est lui qui avait eu l'idée d'ériger ce monument à la Magna Carta. Il expliqua le sens de l'expression *FREEDOM UNDER LAW* [la liberté soumise à la loi] gravée sur le socle. Cette vérité, déclara-t-il, qui « avait fait de la Grande-Bretagne et de l'Amérique [les États-Unis] des nations puissantes », devait l'emporter contre « la tyrannie étrangère du communisme ». Mais en réalité, il inversait le sens véritable de la Magna Carta, que Stubbs, l'historien constitutionnel de l'ère victorienne, avait résumé de cette formule: « Le roi est et doit être soumis à la loi. » Cette inversion de sens était le produit de la guerre froide. Les communs, de surcroît, n'étaient pas du tout étrangers à la Magna Carta. Certains symboles artistiques ont pu ainsi dissimuler la vérité au vingtième siècle, comme l'impressionnisme, au dix-neuvième siècle, avait rayé de la mémoire historique le cauchemar de la Commune de Paris²⁵³.



Figure 11. Socle au centre de la rotonde, Runnymede. Photographie de l'auteur.



Figure 12. Texte gravé sur le socle, Runnymede. Photographie de l'auteur.

Le très honorable Sir Hartley Shawcross, conseiller de la reine et membre du Parlement, conclut l'ensemble de ces discours par quelques mystères irrationnels et quasi-druidiques de la classe supérieure, dans une enclosure où poussent aujourd'hui deux chênes plantés par le duc de Gloucester et le Premier ministre de l'Inde en 1994. Un troisième y fut planté la même année par Sa Majesté la reine Élisabeth II. En 1987, John Marsh Jr., secrétaire à l'Armée des États-Unis, y avait planté un jeune chêne dans de la terre apportée de Jamestown, en Virginie, « le premier peuplement permanent du Nouveau Monde ». L'Egham and Thorpe Royal Agricultural and Horticultural Association, ayant récupéré le bois d'un grand chêne, tout jeune en 1215, qui avait été récemment abattu, fit faire une plaque avec un peu de ce bois et l'offrit à l'American Bar Association.

Le chêne poussait dans la forêt de Windsor voisine, là où des hommes masqués ou le visage noirci avaient à une époque braconné le cerf et monté des parodies de procès pour protéger leurs coutumes. S'il avait survécu aussi longtemps, c'est parce qu'il était sur un terrain communal, protégé par un système de faire commun qui prévoyait des fêtes saisonnières comme celle du 1^{er} Mai. Charles S. Rhyne tenta aussi d'abolir cela : l'année même où il faisait la proposition de construire un monument à Runnymede, il suggérait de remplacer la fête du Travail par une fête du Droit, ce que fit dûment Eisenhower aux États-Unis, en 1958²⁵⁴. Une des origines du racisme anglais, le *Waltham Black Act* de 1722, venait de cette même forêt. En 1955, Rosa Parks, à Montgomery, dans l'Alabama, et les nations du tiers-monde, à Bandung, en Indonésie, avaient commencé à contester les conséquences racistes de la suprématie blanche. De même que la terre de Jamestown versée par l'US Army sur le sol anglais dissimule le génocide de la conquête, le monument de l'American Bar Association dissimule l'origine communautaire de la Magna Carta et inverse sa signification politique. Les symboles sont des moyens perfides de communication.

En juin 2005, au moment de rendre la décision de la majorité de la Cour suprême dans l'affaire *Van Orden vs Perry*, Rehnquist, son président, se surprit lui-même à contempler la frise de marbre (« Les grands législateurs de l'Histoire ») qui ornait les murs de la salle. Il expliqua que le personnage de Moïse de deux mètres de haut,

et certaines lettres en hébreu lisibles sur la tablette qu'il tenait, ne violaient nullement le principe constitutionnel de séparation de l'Église et de l'État. De même, un monolithe d'un mètre quatre-vingts de haut sur un mètre de large, sur lequel était inscrit une version abrégée du livre de l'Exode 20 6-17 (les dix commandements), dans la traduction du roi Jacques, pouvait être placé sur la pelouse du capitol du Texas sans violer la Constitution. Le juge Souter exprima une opinion dissidente. Le monolithe des dix commandements n'était pas, affirma-t-il, une œuvre d'art²⁵⁵. Peut-être établissait-il une différence esthétique entre la vision exaltée des législateurs figurés dans les frises de marbre de la salle de la Cour suprême et les tablettes gravées dont le dessin venait du film de Cecil B. DeMille de 1956, *Les Dix Commandements*, avec Charlton Heston dans le rôle de Moïse.

Le même jour, la Cour suprême entendait une autre affaire mettant en cause les dix commandements, *McCreary County vs ACLU*. Les partisans de leur exposition dans un tribunal essayèrent de dissiper chez les juges la crainte que le gouvernement ne parût conforter la religion en plaçant à côté de l'image encadré des dix commandements huit autres documents encadrés, à savoir la Magna Carta, la Déclaration d'indépendance, la Déclaration des droits, les paroles de "The Star-Spangled Banner" [La Bannière étoilée], l'hymne national états-unien], le pacte du Mayflower, la devise nationale, le préambule de la Constitution du Kentucky et une image de Lady Justice. L'opinion majoritaire ordonnant l'enlèvement de l'œuvre exposée (intitulée «Le fondement du droit et du gouvernement américains») dans le vestibule d'un tribunal du Kentucky, fut rédigée par le juge Souter²⁵⁶. Mais qu'était supposée ajouter - la Magna Carta ? Elle aussi est un document présupposant le monothéisme, un document de l'État incarné par l'Église et du roi. Une des thèses de ce chapitre est de dire que la plupart des gens ne connaissent pas la Magna Carta parce qu'une lecture attentive des deux Chartes des Libertés révèle qu'elles présupposent l'existence des communs, et montre que la légende d'une Magna Carta exaltant l'individualisme, la propriété privée, le laisser-faire et la civilisation anglaise est un simulacre. D'où l'importance de ses représentations iconiques. Car les icônes, ensuite, deviennent des idoles, et les idoles, même vénérables, enivrent et détruisent, comme « Sa Majesté des mouches ».

Le juge Souter rédigea l'opinion de la Cour. Il argua de l'absence de « lien historique ou analytique démontré » entre les dix commandements et les autres documents. Les impératifs divins du Décalogue et la Déclaration d'indépendance n'ont pas de liens parce que la première tient son autorité de Yahvé et la seconde « du consentement des gouvernés ». De plus, Souter était étonné par l'omission du quatorzième amendement, « la disposition structurelle la plus importante adoptée depuis le texte originel ». Il ajouta qu'il n'était « pas moins déconcertant d'omettre la Constitution première de 1787 et de citer la Magna Carta de 1215, y compris son affirmation que “les barrages à poissons seront retirés de la Tamise” ».

X. CE PAYS A ÉTÉ FAIT POUR VOUS ET POUR MOI

Et violemment par le bras il la prit,
Et par le bras il la tint serrée,
Et violemment par le bras il la secoua
Et cria : « Enfin je t'ai donc attrapée ! »
Alors Goody, qui n'avait rien dit,
De son giron laissa choir le fagot ;
Et s'agenouillant sur les bouts de bois
Elle pria Dieu qui est le juge de tout.

WILLIAM WORDSWORTH, « Goody Blake et Harry Gill.
Une histoire vraie » (1798)*

Les barrages à poissons sur la Tamise faisaient sourire le juge Souter : n'était-il pas ridicule, à notre époque, semblait-il dire, de mettre en exposition un texte vieux de huit siècles, dans lequel il était question d'un fleuve situé à des milliers de kilomètres et de pratiques moyenâgeuses que personne n'était capable de comprendre sauf une poignée de médiévistes et un ou deux habitants du cru ? Les raisonneurs abstraits de la Cour suprême des États-Unis auraient sans doute souri également du différend sur les parcs à huîtres de la baie de Raritan, dans le New Jersey ; pourtant, comme nous l'avons vu, si l'affaire *Martin vs Lessee of Waddell* (1842) semblait porter sur le faire commun, les présumés sur lesquels elle reposait étaient le génocide des Indiens et le vol des terres.

La Tamise est à des milliers de kilomètres de la Cour suprême. Il n'en restepas moins qu'un des prés qui la bordent, Runnymede, est représenté sur nombre de bâtiments du gouvernement des États-Unis. Il figure dans l'hommage que Frank Brangwyn a rendu

* Cf. William Wordsworth, *Ballades lyriques, suivies d'Ode : pressentiments d'immortalité*, op. cit., chap. 6 et 8. (traduction modifiée).

à la Magna Carta dans le vieux tribunal du comté de Cuyahoga: le pied du roi Jean sans Terre foule des iris jaunes, la fleur des prés qui bordent la Tamise. Brangwyn connaissait bien le fleuve, pour avoir vécu à Hammersmith (comme son maître, William Morris). Les bateliers y propulsaient un *punt*, une barque étroite à fond plat, au moyen d'une perche; originaire de l'Est-Anglie médiévale, le *punt* permettait de naviguer commodément sur les marais et entre les roseaux. Les chasseurs d'oiseaux, les pêcheurs et les coupeurs de roseaux des marais anglais et des rivières du Norfolk perdirent leurs nombreux droits collectifs quand l'embarcation devint un synonyme de plaisir et de divertissement, à l'époque édouardienne (la création du Thames Punt Sailing Club date de 1897).

Les communs sont un sujet sensible aux États-Unis. Il nous faut ici l'explorer, ainsi qu'un autre sujet tout aussi délicat, le communisme, car le lien entre eux a fait l'objet, lui aussi, d'une tentative de dissimulation. L'idolâtrie de la Magna Carta a dans les faits clos le débat sur l'un et sur l'autre. Pourtant l'idée des communs (et la reconnaissance des nombreuses pratiques dont ils ont fait l'objet) a persisté au vingtième siècle grâce à la coopération des socialistes anglais et américains, aux idéaux de l'anarchisme italo-américain et à travers la guerre civile d'Espagne, particulièrement à Guernica, avant de resurgir lors de la crise de 1940, malgré la répression liée au fascisme et à la grande dépression. Il nous faudra gratter la surface des peintures murales et des représentations de la Magna Carta.

Quand Brangwyn était apprenti chez William Morris, le maître lisait *Progrès et pauvreté* (1879 [1887 pour la traduction française]) de l'économiste et journaliste états-unien Henry George (1839-1897), qui était en visite alors en Irlande et en Angleterre, livrant ici et là sa critique des valeurs marchandes, sa volonté de lutter contre le fléau de la pauvreté et son idée du bien commun, fondée sur la propriété commune de la terre²⁵⁷. Il posait clairement le problème: «La propriété privée de la terre est une injustice pure, hardie et énorme, comme l'esclavage personnel» (livre 7, chap. 3, p. 331) et donnait tout aussi clairement la solution: «Il faut que la terre devienne propriété commune» (livre VI, chap. 2, p. 305). Faisant écho à Winstanley, aux chartistes anglais et au cri des Indiens des plaines américaines, il affirmait: «le droit égal de tous les hommes

à l'usage de la terre est aussi clair que leur droit égal à respirer l'air – c'est un droit proclamé par le fait de leur existence» (livre 7, chap. 1, p. 312).

George était lui-même un enfant pauvre de Philadelphie qui, à l'école, n'alla jamais plus loin que la sixième. Il s'embarqua comme mousse, arriva finalement à San Francisco et fit son éducation au pied du mât puis chez un imprimeur. Il avait une conception genrée de la productivité du travail qui s'exprimait dans les exemples d'activités utiles qu'il piochait dans le monde entier : rentrer le grain en Californie, lancer le lasso dans la pampa de La Plata, creuser pour extraire du minerai à Comstock Lode (Nevada), chasser la baleine dans l'océan Arctique, cueillir le café dans le Honduras, fabriquer des jouets dans les Hartz Mountains australiennes, etc. Sa théorie du salaire laissait beaucoup à désirer : « Si je consacre mon travail à ramasser des œufs ou à cueillir des baies sauvages, les œufs ou les baies ainsi recueillis sont mes salaires », écrivait-il. À la différence de Marx qui trouva le point de départ de son communisme dans les communs de la paysannerie entourant la Moselle de son enfance, ou d'Engels qui écrivit un manifeste sur le *Mark* allemand ou sur les communs allemands, Henry George ne traite pas de l'activité pratique de la cueillette. La duplicité de la forme salariale (qui dissimule les origines du profit, de l'intérêt et de la rente) n'avait pas de place dans sa définition. Marx lui se rendit vite compte que ce sont les patrons qui cueillaient le fruit produit par les corps de leurs esclaves salariés.

Le socialisme était bien sûr une grande et noble idée, mais les moyens de la réaliser ne pouvaient reposer sur les communiens, qu'Henry George jugeait au-dessous de tout : les sauvages à la peau noire, Indiens à la peau rouge, bédouins arabes et squaws à tête plate qui caractérisaient, croyait-il, la campagne, mais aussi les clochards, les ivrognes et les criminels qui caractérisaient, croyait-il, le prolétariat urbain. Cette composition de classe raciste était tout aussi éloignée du communisme primitif observé par l'ethnologue Frank Cushing (1857-1900) chez les Zuni, dont les pueblos, au Nouveau-Mexique, étaient à ses yeux « l'utopie sociale depuis longtemps cherchée », que de l'anticapitalisme industriel proposé par les militants urbains dont le mouvement pour la réduction de la journée de travail explosa en 1886 à Haymarket Square, à Chicago²⁵⁸.

Les travaux historiques de George reconnaissaient pourtant la survie de lois et de coutumes reposant sur une égalité de partage. À côté « du système féodal, une organisation plus primitive, fondée sur les droits communs des cultivateurs, prit racine ou revêcut, et elle a laissé des traces par toute l'Europe » (livre 7, chap. 4, p. 347). Elle allouait des parts égales des terres cultivées et l'usage collectif des terres non cultivées. Mais ces vestiges avaient perdu leur signification, notait-il. La Tamise, après tout, n'était-elle pas qu'une rivière, et les communiers, des voyous et des vagabonds ? Le sourire pouvait revenir sur le visage des « privatiseurs ».

L'histoire de la privatisation proposée par George remontait à l'Égypte et à Moïse, passait d'Athènes et de Rome aux forêts allemandes puis aux cités-États italiennes. La loi commune exprimait la volonté de celui qui possède la terre. « Ce furent des barons armés, conduits par un archevêque mitré, qui mirent un frein à la puissance d'un Plantagenet avec la Grande Charte ; ce furent les classes moyennes qui jadis brisèrent l'orgueil des Stuarts ; une simple aristocratie d'argent ne luttera jamais alors qu'elle peut espérer corrompre un tyran. » (livre 10, chap. 4, p. 489). Cette contradiction permettait un nationalisme brutal. « C'est la force née de la Grande Charte qui gagna Crécy et Azincourt » (livre 10, chap. 5, p. 505). L'essentialisme ethnique et racial, dans une époque d'impérialisme anglo-saxon galopant, faisait partie intégrante de l'idéologie dominante.

Il y avait dans la vision de la composition de la classe ouvrière de George, dans sa conception des communs et dans son histoire de la Magna Carta des problèmes que ne l'on trouve pas chez William Morris, qui, en 1882, traversa le « fleuve de feu » pour lier son sort à celui des ouvriers. L'année suivante, il rejoignait la Social Democratic Federation [Fédération social-démocrate], commençait une série de conférences socialistes et faisait des apparitions publiques dans le Speakers' Corner de Hyde Park. « En Angleterre, ce que l'on peut appeler la rébellion chronique des habitants des forêts a produit une telle impression dans l'esprit du peuple qu'elle

* [N.D.E.] Bible, Daniel 7.9-10.

donna naissance à la ballade épique connue sous le nom de son héros mythique, Robin des Bois. La résistance à l'autorité et le mépris pour le "droit de propriété" sont les grandes idées de cette poésie rustre mais noble. » Et il est vrai qu'aucune figure de l'histoire anglaise n'a incarné aussi durablement les idées de justice distributive et de réparations que Robin des Bois, dont le prototype dans la vie réelle hantait effectivement les forêts des Midlands anglaises à l'époque de la Magna Carta²⁵⁹.

Morris nous rappelle que ce n'est pas seulement le mythe de celui qui volait aux riches pour donner aux pauvres qui a perduré. La praxis de la classe ouvrière a conservé la notion de communs dans les pratiques, les symboles et les expériences suivantes : « Les pauvres vestiges des vieilles libertés tribales, les assemblées populaires locales (*folk-motes*), les réunions au pied du chêne du comté, les procès par compurgation, toutes ces coutumes qui supposent l'égalité de tous les hommes libres auraient été réduites à de simples symboles et traditions du passé sans la vie irrépissable et le travail des gens du peuple, de ceux qui faisaient réellement le travail de la société, sous le joug arbitraire de l'autorité de la hiérarchie féodale²⁶⁰. »

Telles étaient les idées du maître de Brangwyn. Elles s'envolèrent pour Chicago, le cœur de l'Amérique industrielle, où l'écrivain et historien Carl Sandburg (1878-1967) rendit hommage à leur auteur au milieu des ruines de la Grande Guerre²⁶¹.

Tu ne nous as jamais menti, William Morris, tu aimais la forme de ces pierres empilées et taillées pour que tu puisses rêver et t'émerveiller que des ouvriers y aient trouvé la joie de vivre,

Des ouvriers en tablier qui chantaient en martelant, et priaient, et mettaient leurs chansons et leurs prières dans les murs et les toits, dans les bastions, les pierres d'angle et les gargouilles – tous leurs enfants et les baisers des femmes et les roses et le blé poussant.

Les assemblées populaires locales (*folk-motes*) n'inspiraient pas ici de sourire condescendant – juste la gratitude des camarades. Roger Baldwin, le créateur de l'American Civil Liberties Union (ACLU), aimait à dire que sa famille remontait à l'époque de Guillaume le Conquérant. Après la Première Guerre mondiale, à Greenwich Village, il participa à un événement aux côtés

d'autres radicaux et réformistes: John Reed, Scott Nearing, Kate Richards O'Hare, Emma Goldman. « Ces individus accordaient une grande importance à ce qui pouvait se passer en Angleterre. [...] En 1918, le socialiste Fabien Sidney Webb rédigeait l'article 4 de la constitution du Labour Party: "Assurer aux producteurs manuels ou intellectuels la totalité des fruits de leur industrie, sur la base de la propriété commune des moyens de production". » Ce n'est ni la propriété commune de la terre de Henry George, ni l'égalité de tous les hommes libres de William Morris; mais de là naquit le socialisme parlementaire. Dans le numéro d'avril 1922 de *The World Tomorrow*, Roger Baldwin écrivait: « Nous reconnaissons qu'aucun idéal de liberté sociale et intellectuelle ne pourra avoir de réalité pour le plus grand nombre tant que nous ne nous serons pas débarrassés de cette lutte et cette compétition pour la propriété. En théorie, nous acceptons sans hésiter l'éthique d'une société communiste, "non pas à chacun selon ses capacités mais à chacun selon ses besoins"²⁶². » Cela pouvait-il se concilier avec l'émancipation de soi?

Après la guerre, on demanda à Brangwyn de réaliser les peintures murales de la Galerie royale de la Chambre des Lords. Son travail essuya un double refus. La première fois, ses images de la guerre furent jugées trop fortes; la seconde, sa représentation de l'Empire, qui faisait la part trop belle à une imagerie végétale, verte, fruitée, colorée, organique, fut jugée insuffisamment impériale. « La plaisanterie qui court sur toute cette affaire de la Chambre des Lords est que ces Messieurs n'ont pas voulu de mon travail au prétexte que je n'y traitais d'aucune façon notre Empire. Ha! ha! ha! », ironisait-il. Deux ans plus tard, Brangwyn se remettait à l'ouvrage au Rockefeller Center, qui avait remercié Diego Rivera, et réalisait quatre panneaux insipides censés décrire les progrès techniques accomplis par l'humanité au cours de son histoire; le point culminant de l'œuvre était un panneau montrant Jésus en train de prêcher. Pourtant sa peinture murale de 1913 à Cleveland, animée par l'esprit d'émancipation de la classe ouvrière, était pleine d'une énergie vitale. Il fut victime de la peur que la révolution russe de 1917 provoqua chez les impérialistes britanniques et les capitalistes états-unis. Il accepta ce dont il s'était moqué chez les Lords. Sur ses peintures murales du Rockefeller Center,

les couleurs sont sales, le dessin tape-à-l'œil, les visages schématiques et hideux, dans le style de la presse à sensation. Les temps avaient changé.

Entre le dix-neuvième siècle et le vingtième siècle, il y eut en Angleterre un changement colossal dans la source de l'énergie carbonée: le passage du bois au charbon. Si l'industrialisation fut synonyme de famine et de destruction de la forêt en Inde, et aux États-Unis a eu pour conséquence la jungle urbaine de l'usine et de l'abattoir, elle provoqua en Grande-Bretagne une multiplication par cinq du nombre des personnes envoyées travailler sous terre au fond des puits. Le nombre de mineurs employés dans les mines de charbon anglaises passa de 214 000 en 1854 à 1 248 224 en 1920. Les communs réels et les communs imaginaires se transformèrent, comme l'illustrent l'œuvre et la carrière de l'écrivain anglais David Herbert Lawrence. Son père, un mineur de charbon, transmet à son fils l'amour des fleurs, sa connaissance de la faune des Midlands, et le travail dans les jardins ouvriers du village de mineurs où ils vivaient. « Pour l'enfant et le jeune homme que j'étais, c'était la Vieille Angleterre de la forêt et de l'agriculture du passé. »

Les communs sont la toile de fond du premier de ses *Collected Poems* (1928), « The Wild Common* » (« Les communs sauvages »). Les communs sont-ils un lieu réel de coopération, ou une idée de la nation, participant au jeu patriotique? En 1915, Lawrence tenta de répondre à la question dans sa nouvelle « Angleterre, mon Angleterre » (« England, my England** »). C'était une riposte implacable au chauvinisme de William Ernest Henley, dont un poème,

* Le titre du poème donné dans l'unique traduction française existante est : « La lande sauvage ». Voir D. H. Lawrence, *Poèmes. Édition intégrale*, notes, préface et traduction de Sylvain Flocc'h, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2007, p. 35.

** Il en existe deux traductions en français, parues, l'une sous le titre « Chère, ô chère Angleterre » (in *Chère, ô chère Angleterre et autres nouvelles*, traduction de Marc Amfreville, Paris, Le Bruit du temps, 2012), l'autre sous le titre « Angleterre, ma Patrie » (in *Nouvelles complètes*, 2 vol., t. I, traduction de Pierre Nordon, Paris, Classiques Garnier, 2021).

porteur du même titre, n'était qu'un hymne à la mobilisation patriote :

Qu'ai-je fait pour toi,
 Angleterre, mon Angleterre ?
 Qu'y a-t-il que je ne ferais
 Pour toi, mon Angleterre à moi ?

La nouvelle de Lawrence parle d'un homme qui aimait les danses et les coutumes de la vieille Angleterre. « En bordure du communal, derrière le petit ruisseau qui courait dans la pente en bas du jardin, il travaillait à mettre l'allée dans le prolongement du pont de planches qui conduisait au pré. » Rejetant les valeurs capitalistes de l'appropriation et de l'accumulation, il devenait un marginal, un exclu. La guerre avait détruit les communs des campagnes anglaises. Lawrence n'en trouva jamais trace en Angleterre, pas plus que dans l'alternative offerte par la toute jeune révolution bolchevique. Ce n'est qu'aux États-Unis, dans les pueblos indiens du Nouveau-Mexique, qu'il en découvrit un équivalent convenable²⁶³.

Nous avons vu au chapitre précédent que Runnymede, la coopérative aviaire créée en 1916 près de San Francisco, illustre certains des sous-entendus racialisés présents dans les représentations culturelles de la Magna Carta. S'il est vrai qu'elle eut une dimension réellement coopérative (le marketing ou le clubhouse, par exemple), et qu'elle réussit mieux que les autres colonies des Little Landers, qui ne connurent toutes qu'un destin éphémère, il faut absolument replacer sa création et le choix de son nom dans le contexte de son temps, c'est-à-dire dans une époque de lutte des classes révolutionnaire qui ne doit pas être dissociée du mouvement politique de l'Industrial Workers of the World (IWW) et de l'omniprésence de la figure centrale du marché du travail occidental : le travailleur immigré précaire. Avec des mots qui pourraient être ceux d'un professeur de Stanford ou d'un politicien de Sacramento de notre temps, voici ce que disait Charles Weeks, le fondateur de Runnymede : « Nous croisons nos semblables sur les chemins de la vie, un baluchon sur le dos, débraillés, apathiques, errant sans fin dans l'ennui d'une vie sans but ni volonté, traînant leur existence comme un fardeau. » Mais ce ne sont ni le but ni la

volonté qui firent défaut en 1913 dans les émeutes de Wheatland, dans le nord de la Californie, quand 2 800 hommes, femmes et enfants, parmi lesquels des hindous et des Japonais, se mirent en grève pour avoir accès à de l'eau. Ils commençaient le travail à quatre heures du matin, par une chaleur de 40 degrés. Leur employeur avait privatisé l'eau. Quatre personnes furent tuées (dont un Portoricain et un jeune Anglais). Ce fut un tournant de la lutte des classes en Californie. Les procès des leaders de la grève de Wheatland traînèrent de longues années, pendant lesquelles les grands principes de la Magna Carta – interdiction de la torture, jury, habeas corpus, *due process of law* – ne cessèrent d'être foulés aux pieds, y compris l'année de son anniversaire. En 1918, Thorstein Veblen résuma les revendications des grévistes dans un rapport pour la législature d'État. Les principes politiques et économiques des Chartes des Libertés n'auraient pu être exprimés de façon plus succincte: « affranchi de toute contrainte illégale », « un gîte et un couvert décents²⁶⁴ ».

La peinture murale de Frank Brangwyn nous a amenés à considérer les communs tels que les comprenaient les disciples anglais d'Henry George et les disciples américains de William Morris. Leurs idées s'étaient forgées sous les coups de boutoir de la Première Guerre mondiale et de la révolution russe de 1917, et avaient marqué de leur empreinte la notion de socialisme d'État élaborée par le Labour Party. En regardant sous la surface de la jurisprudence de la Cour suprême des États-Unis, une transition similaire apparaîtrait: à l'expansive générosité de l'imaginaire social d'avant-guerre ont succédé un refoulement lugubre et un tarissement de l'esprit après-guerre.

On ne retrouve aucune notion des communs dans les sculptures du bâtiment de la Cour suprême des États-Unis. Les frères Piccirilli étaient pourtant des artistes subtils. Ils ne devaient pas être dépourvus de sens de l'humour, sinon pourquoi auraient-ils choisi de placer un kyste dermoïde sur l'œil gauche du roi Jean sans Terre ? Si les communs n'étaient pas visibles dans les sculptures, ils étaient vivants chez les sculpteurs. Leur atelier du Bronx était un centre de la vie artistique. Il ressemblait au *bottega* d'un maître italien de la Renaissance, « avec ses montagnes de marbre et de granit, ses bustes antiques et ses reproductions en plâtre d'art

grec et romain », comme le disait un visiteur, en 1919²⁶⁵. C'est là que travaillaient les frères et leurs nombreux assistants. Les aides se chargeaient du gros-œuvre et du travail de dégrossissement, et les frères faisaient les visages, les mains, les drapés. Le samedi après-midi, les ouvriers attrapèrent des chapeaux en papier taillés dans des journaux pour se protéger de la poussière et mangeaient sur une immense dalle de marbre aux côtés de visiteurs issus de cultures immigrées, parmi lesquels des prêtres défroqués, des musiciens, des mécènes, des éducateurs et des anarchistes.

Des anarchistes ? Les centaines de journaux anarchistes en italien qui étaient publiés à l'époque aux États-Unis attestent de l'existence d'une forte tradition pédagogique qui remontait à l'humanisme de la Renaissance. Ils voulaient apporter l'art au peuple. L'esprit ouvert et curieux du mouvement anticapitaliste et anti-impérialiste est résumé dans le credo de Bartolomeo Vanzetti : « Je suis et je veux être jusqu'au dernier instant (à moins que je ne m'aperçoive que je suis dans l'erreur) un communiste-anarchiste, car je crois que le communisme est la forme la plus humaine de contrat social, et je sais que l'homme ne peut s'élever et devenir noble et entier qu'avec la liberté²⁶⁶. » Moins célèbre en tant qu'anarchiste italo-américain, Onorio Ruotolo (qui avait quitté sa ville natale italienne de Cervinara pour « l'Amérique » en 1908) collabora avec Arturo Giovannitti (le grand poète et organisateur de l'IWW, qui fut persécuté lors de la grève de Lawrence de 1912) à la publication d'un magazine italo-américain intitulé *Il Fuoco*, puis à une revue de sociologie et de littérature, *Minosse*, avant de créer avec Piccirilli l'école d'art Léonard de Vinci, sur la 16^e Rue, en 1923. Dans les premières décennies du siècle, ses sculptures, « La Faim », « L'Ivrogne » ou « Le Condamné » (il s'agissait d'un prisonnier de Sing Sing condamné à mort), témoignent d'une conscience sociale puissante (certains critiques les qualifièrent de « sermons de pierre ») et exemplifient les idéaux d'égalité et de dignité humaine des artistes italo-américains, « l'idée magnifique », ainsi qu'ils appelaient l'anarchisme²⁶⁷.

Ces sermons furent réduits au silence par les Palmers Raids de 1919, un de ces accès de répression contre les gens du peuple qui ont périodiquement secoué la République, depuis les lois sur les étrangers et la sédition (*Alien and Sedition Acts*) de 1798 jusqu'aux

années du maccarthysme. H. L. Mencken accusait le département de la Justice d'avoir mis en place « un système d'espionnage sans précédent dans l'histoire des États-Unis, et qui n'a pas eu souvent d'équivalent dans celle de la Russie, de l'Autriche et de l'Italie. Ce système persécute chaque jour des hommes et des femmes en violation cynique de leurs droits constitutionnels, profane le sanctuaire du domicile, fabrique de fausses preuves contre des innocents, inonde le pays d'*agents provocateurs**, dresse le voisin contre le voisin, remplit la presse de mensonges incendiaires, nourrit la pire poltronnerie chez les fouineurs et les malveillants²⁶⁸. » L'Église, le fascisme et le gangstérisme bâillonnèrent encore un peu plus les anticapitalistes²⁶⁹. Les libertés de la Magna Carta – habeas corpus, pas de torture, *due process of law*, procès par un jury – et les principes de la Charte de la forêt – subsistance, pas d'enclosure, voisinage, voyages et réparations – commencèrent à disparaître.

Dans sa jeunesse, Jerry Capa connut bien les deux hommes et rédigea sur eux, à la fin de sa vie, un mémoire. L'enfant se souvenait de Ruotolo comme d'un « homme grand, enjoué, aux gestes exagérés », qui vivait près d'Union Square²⁷⁰. Ruotolo tempéra son anarchisme, désavoua son amitié avec Carlo Tresca et Arturo Giovanitti, mais continua de travailler pour l'Amalgamated Clothing Workers of America, un syndicat ouvrier du prêt-à-porter. À la fin des années 1930, il écrivit un poème intitulé « Dans le parc d'Union Square », où s'affirme, sans aucune trace d'amertume apostate, la conviction lucide qu'une fraternité entre les hommes est possible même au cœur de la ville impériale. Union Square était une oasis pour tous les vaincus, les déçus, les égarés, les survivants, les indigents, les rebelles de la vie. Mais aussi pour les amoureux, les ivrognes ronfleurs, les poètes efflanqués, les artistes aux cheveux longs, les promeneurs de chiens, les pérorateurs et les savants, sans oublier l'homme de Bonne Humeur avec sa crème glacée, et les camarades avec « leurs hérésies nouvelles et leurs vieilles utopies²⁷¹ ». Pourquoi n'y avait-il pas, dans ce lieu-là, de crime ?

Peut-être parce que cette oasis, une île
 Mal connue et mal famée,
 Perdue et oubliée
 Au cœur de la ville sans limite,
 Fourmillant d'êtres avides et cupides,

Est une démocratie véritable, intégrale ;
Si bien que les pèlerins vagabonds
De tous âges et de toutes races,
De toutes fois et de tous idéaux,
Comme ces centaines de pigeons multicolores,
Trouvent un lieu de refuge, un exutoire et la paix
Dans Union Square.

Un petit parc, sans autres lois
Que la tolérance libre et fraternelle
Et le respect mutuel
Pour les libertés civiles de tous !

Le tribun anarchiste Carlo Tresca fut assassiné en 1943 à deux blocs seulement d'Union Square. Deux ans après, l'atelier Piccirilli fermait ses portes. La tradition de la liberté civile et des communs urbains perdura à Union Square, qui devint le lieu de rassemblement des New-Yorkais de Lower Manhattan à partir du 11 septembre 2001 et ce jusqu'à sa fermeture par le maire Giuliani.

Sous la surface de marbre des sculptures de la Cour suprême se cache une histoire d'immigrés d'origine italienne qui nous emmène des carrières anarchistes d'Italie à celles du Vermont. La « magnifique idée » qu'ils avaient amenée avec eux fut liquidée au moment même où ses partisans mouraient assassinés. Elle n'appelait certainement pas à une solution venue de l'État. Cela fut vrai aussi de la lutte pour les communs du mouvement antifasciste pendant la guerre civile d'Espagne de 1936. Plusieurs millions de travailleurs collectivisèrent la terre, se réunissant dans des assemblées de villages, s'appuyant sur plusieurs générations d'anarchistes inspirés par les écoles Ferrer. Dans les campagnes d'Aragon et de Catalogne, le mouvement antifasciste s'inspira également de « l'héritage collectiviste de la société villageoise traditionnelle²⁷² ».

Le 26 avril 1937, commandée par le colonel von Richthofen de la Légion Condor, la Luftwaffe allemande déversait des bombes incendiaires à la thermite sur la ville basque de Guernica. L'attaque eut lieu un jour de marché. Le massacre tua des humains et des animaux. Ce fut une tempête de feu urbaine, un enfer qui annonçait les bombardements sur Dresde, Londres, Hambourg, Tokyo, Hiroshima et Nagasaki.

Le premier vice-président des États-Unis, un observateur improbable, nous aide à comprendre l'importance des destructions. Voulant étudier les républiques, John Adams se rendit au Pays basque et fut étonné de ce qu'il y découvrit. Les Basques « n'ont jamais eu de classe sans terre, ni esclave, ni serf ». Bien avant les régicides des révolutions de l'Europe moderne, « un des privilèges sur lequel ils insistaient le plus » était « de ne pas avoir de roi », écrit-il²⁷³. C'était en 1786. Le béret de laine sans couture devint le symbole de l'égalité sociale basque. Comme style politique, le béret se fraya un chemin en France par l'intermédiaire des réfugiés basques, puis passa de la France à la Résistance, puis de la Résistance aux beatniks des métropoles, à Che Guevara et aux Black Panthers.

Les libertés des Basques étaient traditionnellement renouvelées au pied d'un chêne planté à Guernica. Les libertés venaient de *fueros* (chartes) datant des onzième, douzième et treizième siècles. Comme la Magna Carta, elles octroyaient des compétences, définissaient des coutumes, délimitaient des tenures, attestaient de droits de pâture. Le roi castillan jurait à Guernica que lui et ses successeurs maintiendraient les « *fueros*, coutumes, franchises et libertés » de la terre²⁷⁴. Les chartes étaient au début un code de coutumes et d'usages qui se transmettait oralement. Les particularités des communs et du faire commun variaient d'une vallée à une autre et d'un village à un autre mais indiquaient clairement l'existence d'un régime antérieur au régime marchand²⁷⁵.

La tentative de cacher le *Guernica* de Picasso exposé au siège des Nations unies à New York, juste avant l'invasion et la campagne de bombardement de l'Irak, en 2003, est emblématique des craintes inspirées à l'État par la production symbolique²⁷⁶. Le secrétaire d'État des États-Unis n'était pas le premier politicien à tenter de dissimuler ce qui s'était passé à Guernica. Après l'événement, en Angleterre, en Espagne et en Allemagne, les conservateurs avaient déjà espéré occulter l'épisode, mais l'intrépide journaliste George Steer avait révélé la vérité et montré que la ville était depuis toujours un centre de libertés basques, l'endroit où des assemblées locales se réunissaient depuis des siècles, au pied d'un chêne ancestral²⁷⁷. Picasso commença *Guernica* le premier mai 1937 et l'exposa un mois plus tard à l'Exposition universelle de Paris.

La tentative de dissimulation de cette peinture monumentale n'était donc pas seulement destinée à détruire le souvenir d'un bombardement de civils; elle s'attaquait à un lieu qui représentait l'alternative européenne la plus réelle et la plus durable à la monarchie et au capitalisme, et qui présentait donc, en tant que tel, un immense intérêt constitutionnel pour un homme comme John Adams. Derrière *Guernica*, il y avait les communs. L'histoire de *Guernica* nous ramène ainsi au Moyen Âge et aux Chartes des Libertés. Le médiéviste le plus influent du vingtième siècle, Marc Bloch (1886-1940), a documenté les droits collectifs médiévaux jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Son Grand Œuvre, *La Société féodale*, publié en 1939, concluait sur le « droit de résistance », dont les germes étaient déjà présents dans les Serments de Strasbourg (842) et le pacte passé entre Charles le Chauve et ses vassaux (847)', et qui se fit de nouveau entendre aux treizième et quatorzième siècles dans une multitude de textes, à commencer par la Grande Charte anglaise de 1215, dont l'originalité consistait à mettre l'accent sur un « accord » capable de lier les souverains²⁷⁸. Capturé par les nazis après la débâcle de la France, Bloch mourut fusillé par la Gestapo.

Le camp républicain de la guerre d'Espagne fit appel à la solidarité ouvrière internationale des mouvements socialistes, communistes et anarchistes. Une part de sa force et de sa profondeur venait aussi des Basques, dont l'indépendance et la fierté, laissées intactes par la féodalité, remontaient au Moyen Âge. C'est pourquoi les communistes d'antan, les communiers, peuvent se réclamer d'une continuité de huit siècles avec les communs, tandis que les nouveaux communistes l'enfouissaient sous une idée rigide du progrès.

En 1939, Jack Lindsay et Edgell Rickword publièrent un *Handbook of Freedom* [Manuel de liberté] destiné aux soldats anglais qui allaient partir à la guerre. La Grande Charte y était évoquée dès la deuxième ligne. « La liberté que nous possédons a été gagnée

* [N.D.E.] Le capitulaire de Meerssen fut promulgué à Meerssen en 847 sous le règne du roi Charles II le Chauve. Il organise la féodalité et invite tout homme libre à se choisir un seigneur, qu'il s'agisse du roi ou d'un autre seigneur.

à travers des siècles d'efforts, car la terre elle-même fut arrachée à la forêt et au marais²⁷⁹.» Mais comme beaucoup de libertés venaient de la forêt et se pratiquaient dans la forêt, la possession de la liberté dépendait de la préservation de la forêt, et la destruction de celle-ci ne pouvait que compromettre celle-là. L'Union soviétique signa un pacte de non-agression avec l'Allemagne au mois d'août 1939 et n'entra en guerre contre le Reich qu'en 1941. L'Angleterre se retrouva seule après la débâcle française de juin 1940. Qu'est-ce que signifiait le petit communisme local et coutumier, pouvaient se demander les idéologues du grand communisme? Alors que commençaient les bombardements aveugles, que pouvait signifier le bien-être commun? À part le sang, la sueur et les larmes, à quoi le mot commun s'appliquait-il encore? Telles étaient les questions qui suscitèrent en 1940 un crescendo de réponses qui toutes plongeaient très loin dans le passé: celui, une fois encore, de la Magna Carta.

L'après-midi du dimanche 4 février 1940, tandis que les Américains, avant une nouvelle semaine de travail, s'installaient confortablement dans leurs fauteuils pour écouter la radio, ce sont les notes de l'exilé allemand Kurt Weill (l'ancien collaborateur de Bertolt Brecht) qui leur parvinrent, avec les paroles faciles de Maxwell Anderson, le dramaturge de l'Indiana: ce duo improbable avait composé un drame médiéval inspiré de l'histoire anglaise: "The Ballad of Magna Carta".

Columbia Broadcasting System (CBS) leur avait demandé de créer une œuvre pour une émission de radio du dimanche après-midi intitulée "The Pursuit of Happiness" [la Poursuite du bonheur]. Elle fut diffusée un mois seulement après la célébration du Nouvel An par Paul Robeson, qui avait chanté dans la même émission la sensationnelle "Ballad for Americans" [Ballade pour les Américains]. Faite pour être chantée par des chorales scolaires et universitaires, "The Ballad of Magna Carta". fut mobilisée dans la guerre contre Hitler. Elle se concluait sur « Résister à la tyrannie, c'est obéir à Dieu »²⁸⁰.

Le roi Jean d'Angleterre en douze cent quinze était un vieil homme ;
 Il avait régné longtemps et injustement
 Et tant les nobles que les gens du commun étaient furieux
 Et désespérés pendant les dernières années de sa vie.

Herbert Butterfield traitait le fait de traduire *liber homo* par «gens du commun» de superstition, de même que les conservateurs du dix-septième siècle qualifiaient ces notions de fausse science. Butterfield proposait une version providentielle de l'histoire anglaise («la croyance que nous sommes le Peuple élu de Dieu») qui reposait sciemment sur une interprétation erronée de la Magna Carta. «L'Histoire elle-même peut, à certains égards, devenir superstition, notamment quand le cataclysme est sur nous²⁸¹.»

Dona Torr (1883-1957), qui fit beaucoup pour donner le ton de la relative liberté intellectuelle pour laquelle était connue le Parti communiste britannique, observait en 1940: «Les millions de gens restés en dehors de l'histoire sont devenus ceux qui la font.» Elle parlait plus particulièrement de l'Inde et de la Chine. Elle-même n'était cependant pas exempte de tout dogmatisme: «Ce n'est pas dans le souvenir d'un état ancien de complète égalité et de partage égal que la tradition de la démocratie sur une base matérielle ou communale pourra subsister, mais par la conjonction de droits égaux et d'un partage inégal opérant dans une société de classe dans laquelle les inégalités s'accroissent avec la richesse²⁸².» Comme pour lui prêter main-forte, l'historien marxiste anglais Christopher Hill (1912-2003) écrivait, bien plus tard, que l'âge d'or n'appartenait pas au passé mais à l'avenir.

L'essai de ce dernier, *La Révolution anglaise 1640*, fut composé pour les soldats qui partaient au combat et pour les civils qui subissaient le Blitz. Il mobilisait Milton et Winstanley au nom de l'autonomie de l'individu. «D'un certain point de vue, le communisme prôné par Winstanley, prenant ses racines dans la communauté villageoise désintégrée par le capitalisme, était tourné vers le passé.» Mais Winstanley ne regardait pas seulement vers le passé; il envisageait aussi un avenir dans lequel «là où existe un peuple uni par une communauté d'intérêts et d'existence, il sera le plus fort du monde, car tel un seul homme il défendra son héritage²⁸³».

Il s'agissait de cette «percée» dont l'historien socialiste anglais Edward P. Thompson (1924-1993) dirait qu'elle avait été décisive pour lui, en 1940, tant comme étudiant que comme soldat. Après la guerre, cette même percée conduisit à la formation du Communist Party Historians Group [Groupe Historiens du Parti communiste] et façonna l'histoire sociale de l'Angleterre de la fin du vingtième

siècle, une histoire sociale dans laquelle la constitution anglaise était laissée de côté.

En 1940, la “Ballad of Magna Carta” continuait ainsi :

Il leva des impôts sans mandat et sans pitié,
Il punit sans procès,
Et il chargea les favoris d’honneurs et de richesses.
Il fut celui qui inventa la pratique d’arracher chaque jour une dent aux
juifs riches pour leur extorquer de l’argent.

L’antisémitisme était puissant. La torture fut largement utilisée par les châtelains du roi Jean sans Terre pour forcer les juifs à acquitter l’impôt. À Bristol, on arracha sept dents à un juif, une par jour, jusqu’à ce qu’il consentît à payer la somme exigée par le roi. Des juifs furent massacrés à Londres en 1189. L’usure était interdite aux princes chrétiens. L’article 10 de la Magna Carta déclarait que l’héritier d’une personne endettée auprès d’un juif ne pouvait être contraint de payer des intérêts²⁸⁴.

Tu ne puniras pas un homme libre sans procès équitable ;
Tu n’imposeras pas de taxes
Pour un usage général ;
Tu n’useras pas de torture sur des chrétiens et des juifs.
Et il tendit une copie de la « Magna Carta ».

Weill et Anderson ne prenaient pas une position anarchiste, socialiste ou communiste sur la question de la terre (ni donc sur le statut des anciens communs), mais ils ne réussissaient pas totalement à l’éviter :

Et il écrivit à la main sur un parchemin avec une plume d’oie,
Et il abrogea le droit des rois de nous arracher la terre ;
Il abolit le droit des rois de nous arracher les dents et les yeux,
Et les rois depuis ce temps sont réduits à une taille humaine ordinaire.

Qu’étaient les communs ? En 1940, les réponses étaient multiples et pouvaient mener loin. Nous avons évoqué les réflexions de Dona Torr et de Christopher Hill. Il faut ajouter celles de quatre autres personnages : l’écrivain anglo-irlandais C. Day Lewis (1904-1972) crut se replier dans une retraite esthétique pour traduire les *Géorgiques* de Virgile, et c’est là qu’il découvrit : « Ce vieux soldat

[...]/ Qui se fit un jardin potager au bord du Galeso/ Sur une terre à l'abandon.» Ce sont les communs de la friche. En 1940, l'écrivain Henry Miller (1891-1980) s'écriait: «La Terre n'est pas une tanière, pas plus qu'une prison. La Terre est un Paradis, le seul que nous connaissons jamais. Nous le comprendrons le jour où nous ouvrirons les yeux. Nous n'avons pas besoin d'en faire un Paradis: c'en est un. À nous d'être capables de l'habiter²⁸⁵.» Ce sont les communs américains. En mai 1940, l'écrivaine et humaniste anglaise Virginia Woolf se demandait: «Ne sommes-nous pas des marginaux, des communiens?» La fin de la société de classe devait devenir la base des réparations, pour l'homme, de la perte de sa machine, de la perte de son fusil, de son emprisonnement dans le patriarcat. «Nous devons fabriquer le bonheur», disait-elle en guise de conclusion. Ce sont les communs féministes. Quelques mois plus tôt, le marxiste trinidadien Cyril Lionel Robert James (1901-1989) écrivait: «Ce que nous devons voir, en tant que marxistes, c'est le rôle formidable joué par les Nègres dans la transformation de la civilisation occidentale, du féodalisme au capitalisme.» Ce sont les communs panafricains.

Et la différence, cher auditeur, entre l'hier et l'aujourd'hui
 Est juste que nous n'aimons pas le gouvernement des hommes;
 Nous sommes assis en sécurité derrière notre porte,
 Nos dents ne sont jamais arrachées,
 Parce que les nobles ont arraché ce jour-là les dents du vieux roi Jean.
 Oui, ils ont arraché ce jour-là les dents du vieux roi Jean et depuis cette
 heure fatidique,
 Contester le pouvoir du gouvernement n'est plus une trahison;
 Les hommes ne courbent plus le cou
 Et ne baisent plus humblement le bâton.
 La résistance aux tyrans, c'est l'obéissance à Dieu.

Je me demande si le compositeur et musicien du "Dust Bowl", Woody Guthrie (1912-1967), écoutait la radio cette après-midi-là. Quelques semaines plus tard, il écrivait une chanson qui allait réintroduire l'idée de communs dans la mémoire de la nation. Elle parlait de l'Oklahoma, où la dépossession avait pris des formes violentes, sournoises, et puait le pétrole. C'est pour proposer une alternative au "God Bless America" d'Irving Berlin que cette chanson fut composée²⁸⁶. Voici trois des cinq couplets de la chanson.

Ce pays est votre pays, ce pays est mon pays
De la Californie à New York Island,
De la forêt de Redwood aux eaux du Gulf Stream,
Ce pays a été fait pour vous et pour moi.
Il y avait un grand mur qui essayait de m'arrêter

Une pancarte peinte disait : propriété privée,
Mais au dos elle ne disait rien –
Ce pays a été fait pour vous et pour moi
Par un beau dimanche ensoleillé, dans l'ombre du clocher

Près du bureau d'aide sociale j'ai vu les miens –
Comme ils se tenaient là, affamés, je me suis demandé
Si ce pays était vraiment fait pour vous et pour moi.

L'homme exproprié qu'était Woody Guthrie parcourut tout le pays en stop, regardant goulûment la terre, avec ce désir simple et ardent qui a fait de sa chanson un hymne aux gens du peuple. Sa conclusion exprimait l'idée de droits acquis contenue dans le New Deal : ce pays était fait *pour* vous et *pour* moi. Moyennant une petite altération, une idée de réparation pouvait être exprimée pour que ce pays soit un peu moins « blanc » et que la chanson soit un peu plus conforme à l'esprit des Chartes des libertés : ce pays était fait *par* vous et *par* moi.

XI. LA CONSTITUTION DES COMMUNS

Et les planificateurs autoproclamés qui veulent enclôtrer le monde
Ont dérobé et arraché à mon esprit l'avenir innocent et libre.
Et quelque chose encore sera commis,
Quelque chose qui va nous assombrir, moi et les filles,
Et qui, même s'il ne peut s'emparer de nos esprits,
Finira par exproprier nos corps.
Pour protéger ce qu'il reste de nos terres,
Nous unirons nos esprits ensemble,
Quelque part sur Terre, un endroit qui n'est pas clôturé
Nous fera vivre absolument.
TAKAAKI YOSHIKOTO, « On enclôture la Terre » [1951]

Magna Charta Libertatum Angliae, « Les Grandes Chartes des Libertés d'Angleterre » – comme les nommaient Blackstone et Coke – occupent la première page des ouvrages de droit anglais depuis qu'il s'en imprime en Angleterre. Elles soumettaient le domaine royal à certaines contraintes et reconnaissaient des droits de subsistance dans le domaine commun. On nous enseigne qu'il s'agit là de reliques de la féodalité ou de particularités anglaises. J'ai montré que la relique conduit à l'idole et que l'idole anéantit ce qu'elle prétend protéger. Quant aux particularités des Anglais, la pratique du faire commun est toujours locale, et ces soi-disant particularités ne sont donc qu'apparentes (l'anglais, *peculiarity*, ou « particularité », est à rapprocher du latin *peculium*, le pécule donné par le maître à l'esclave).

Quelle est la relation entre ces principes et la constitution des États-Unis ? Dans son *Federalist Papers n° 10*, James Madison disait craindre que « la division inégale et variée de la propriété » ne suscît des violences entre factions. « Ceux qui possèdent et ceux qui sont sans propriété ont toujours formé des groupes d'intérêt distincts dans la société », constatait-il. Lui-même issu de la classe possédante, Madison écrivait aussi en son nom et pour elle. La constitution devait harmoniser les différents types de propriété :

foncière, industrielle, marchande et bancaire. Madison s'opposait directement aux « théoriciens politiques » qui recherchaient « une division égale de la propriété, ou tout autre projet impropre et pernicieux ». Si, comme il le disait, la constitution des États-Unis était bâtie pour les possédants, alors nous devons en déduire que la constitution des non-possédants, elle, appartenait à un temps ultérieur.

Mais les non-possédants ne formaient pas un groupe homogène, et pour mieux comprendre les Grandes Chartes des libertés en Amérique, je pense qu'il faut diviser la classe des gens sans propriété privée en quatre forces ou quatre vecteurs qui composent historiquement la classe ouvrière. Chacune est le résultat d'une capacité d'agir (*agency*) historique ; chacune est née de luttes actives, effectuées sur une longue durée. Ces forces non possédantes ont contribué à constituer (dans toute leurs acceptions, sans en avoir le nom)) l'écologie, l'infrastructure, l'économie et la communauté. Elles sont le sel de la terre.

Il y a d'abord, chronologiquement, et comme fondement, le travail, qui a préservé ou conservé, grâce à différents modes communs de production en matière de pêche, de chasse, d'horticulture, les caractéristiques écologiques du continent. La forêt, la tomate, le maïs ne sont pas des dons de la nature mais des produits de la culture indigène des premiers Américains. « Leurs vastes terres ont été conservées par eux pendant dix mille ans²⁸⁷ », écrit Philip Deloria.

Viennent ensuite, dans le temps et par leur importance économique, les coupeurs de bois et les puiseurs d'eau, dont le travail a permis d'assécher les marais et d'abattre les forêts, et donc de préparer les champs pour les infrastructures agraires et la production marchande. Ce travail prolétaire fut celui des esclaves afro-américains.

Puis il y a les prolétaires de l'usine, les travailleurs immigrés de la mine et de l'industrie – souvent des hommes soutiens de famille –, ces ouvriers citoyens dont le travail coopératif a bâti la puissance industrielle des États-Unis.

Viennent enfin celles qui accomplissent les tâches invisibles de la reproduction pour assurer l'union des âmes et des corps, élever les enfants, s'occuper des petits, engendrer les générations futures. La production sociale est précédée de la reproduction. La femme, le roc.

Le sel a-t-il perdu sa saveur? Je propose de répondre à cette question par la mnémotechnique de quatre symboles quintessentiels: le cercle sacré, le bélier d'assaut, l'article 7(a) et le banc des jurés. Il s'agit de catégories heuristiques et symboliques qui sont donc, à ce titre, simplifiées (chaque lecteur pourra trouver des exceptions ou des parallèles, comme les femmes cousant dans les *sweatshops* ou se cassant le dos dans les plantations, les immigrants chinois creusant les Rocheuses pour faire passer les voies ferrées, les Mohawks érigeant les gratte-ciel, les Afro-Américains subissant la *niggermation*' dans les usines automobiles). Je les définis à la fois comme des catégories économiques de la composition de classe, des composantes de notre constitution sociale, des identités essentialistes maintenues par les divisions racistes et sexistes, et des différences spécifiques dans la lutte: la conquête génocidaire, l'esclavage racial, l'exploitation économique et l'oppression de genre.

Savoir si le sel a perdu sa saveur reste une question ouverte, alors que se manifestent en Amérique du Nord des communages (*commonages*) latents. Le faire commun associé aux Indiens, aux Afro-Américains, aux ouvriers de l'industrie et aux femmes fait parfois allusion à la Magna Carta, si bien que la tâche est double: montrer comment le faire commun s'est pratiqué dans le passé de l'Amérique et ce que la Magna Carta a représenté. Nous pouvons mettre au jour au travers de cette histoire les cinq principes des communs de la Grande Charte: l'anti-enclosure, les réparations, la subsistance, le voisinage et le voyage.

* Pratique de surexploitation discriminatoire consistant à remplacer des ouvriers blancs par un nombre moindre d'ouvriers noirs (N.D.T.).

LE CERCLE SACRÉ

Philip Deloria écrit: «Un jour, ce pays reconsidérera sa Constitution et ses lois non plus en termes de propriété mais d'êtres humains.» Or une genèse constitutionnelle indigène s'est déjà produite: c'est grâce aux Iroquois qu'ont été conçus d'une part le principe fédéral de la constitution de Madison et d'autre part le communisme primitif de l'héritage marxiste. Deloria continue: «Si le Red Power doit devenir un jour une force politique dans ce pays, c'est parce qu'il est idéologique... Quelle est la valeur ultime d'une vie d'homme? C'est toute la question.» Les premiers peuples de l'Amérique ont une autorité morale qui dépasse de loin le nombre de personnes qu'ils comptent, une autorité qui émane non pas de la propriété mais de communs écologiques dont le souvenir matériel a été conservé à travers une notion spirituelle: celle de cercle sacré. En 1931, Black Elk, un survivant du massacre de Wounded Knee, priait ainsi le Grand Esprit: «Au centre de ce cercle sacré tu as dit que je devais faire fleurir l'arbre. [...] Ici, vieux, je me tiens, et l'arbre est flétri. [...] Il se peut qu'un peu de racine de l'arbre sacré vive encore. [...] Ô fais que mon peuple vive!» Quand Edmund Wilson a traversé le pays, en 1930, pour rendre compte des malheurs engendrés par le capitalisme, un ancien lui a dit: «La religion et le gouvernement de l'Indien sont une seule et même chose et lui vont comme un gant – mais nos lois ne nous vont d'aucune façon – pas plus que notre religion²⁸⁸!»

«Cette loi est importante; elle peut être considérée à raison comme une Magna Carta indienne», pouvait-on lire en 1935 dans le *New York Times* à propos de la loi sur la réorganisation indienne (*Indian Reorganization Act*) de 1934²⁸⁹. Elle abolissait la loi Dawes de 1887, restaurait la propriété tribale sur les terres en surplus, prévoyait des prêts pour les entreprises indiennes, accordait aux Indiens un peu d'autonomie de gouvernement. John Collier (1884-1968), le commissaire des Affaires indiennes du New Deal, grand lecteur de William Morris et du prince Kropotkine, expliquait son projet idéaliste en ces termes: «Notre but est de ressusciter l'âme indienne, de faire à nouveau de l'Indien le maître de son esprit». Collier était admiratif tout à la fois de l'*ejido*, du revival gaélique,

du mutualisme de Kropotkine et de l'« Atlantide rouge » du pueblo du Nouveau-Mexique, qu'il avait visitée en 1922.

Contre les accapareurs de terres du début du dix-neuvième siècle, Tecumseh* disait en 1810 : « Le chemin, le seul chemin pour arrêter ce fléau est que tous les Hommes rouges s'unissent et revendiquent un droit égal et commun sur la terre, comme c'était au début et comme cela devrait l'être encore ; car la terre n'a jamais été divisée mais appartient à tous pour l'usage de chacun. » Joseph Brant**, avant lui, demandait « un plat avec une seule cuiller », c'est-à-dire une fédération de tribus pour partager les terres communes. De cette vieille femme wintu de Californie (« nous n'abattons pas les arbres ; nous n'utilisons que du bois mort ») à Sitting Bull (« je ne permettrai pas aux Blancs de couper notre bois au bord des rivières, le chêne encore moins », promettait-il), la relation sacrée à la terre a été moquée ou idolâtrée.

Les terres furent volées et privatisées. Le projet d'assimilation ou le projet de génocide des Indiens fut énoncé pour la première fois par Thomas Jefferson, qui, en 1801 déjà, anticipait la fin de leur histoire. Cette histoire reposait sur la mise en commun des terres. La loi de « renvoi » des Indiens (*Indian Removal Act*) de 1830 aboutit à la « Piste des larmes » : l'évacuation forcée des nations cherokee, chickasaw, choctaw, creek et séminole de leurs terres et leur déportation vers l'Oklahoma. Ces cinq nations gardèrent l'essentiel de ce qui forme aujourd'hui l'est de l'Oklahoma sous un régime communal. Dans son étude sur les systèmes de tenure foncière du Nouveau-Mexique, Roxanne Dunbar-Ortiz montre que les terres communautaires octroyées par les Espagnols comprenaient des terres pastorales communes, et que le système communaliste du pueblo y fut maintenu pour l'irrigation de l'eau et les droits riverains²⁹⁰.

* [N.D.E.] Chef Shawnee, dirigeant d'une confédération de Premières Nations, chef militaire pendant la guerre de 1812 (né vers 1768 dans le centre-sud de l'Ohio ; mort le 5 octobre 1813 près de Moraviantown [Thamesville, en Ontario]).

** [N.D.E.] Thayendanegea, dit Joseph Brant (mars 1743 - Burlington, 24 novembre 1807), était un chef de guerre mohawk qui a combattu la France puis les États-Unis d'Amérique durant leur guerre d'indépendance.

Le sénateur Henry L. Dawes du Massachusetts prit la tête de l'attaque suivante: «Ils sont allés aussi loin qu'ils le pouvaient, parce qu'ils possèdent leur terre en commun. C'est le système d'Henry George, et dans ce système, on ne peut rien entreprendre pour avoir une plus belle maison que le voisin. Il n'y a pas d'égoïsme, qui est le socle de la civilisation.» La commission des Affaires indiennes définirait la citoyenneté et les lots de terres. La loi Dawes de 1887 détruisit les terres communes des peuples indigènes de l'Oklahoma pour en faire des parcelles individuelles privées pour les Indiens et vendre le surplus à des Blancs, dans une «saturnale de l'exploitation²⁹¹».

«Si nous pouvions faire à notre façon, nous vivrions sur des terres en commun, et toutes ces prairies seraient ouvertes, et nos petits troupeaux seraient libres, et des hordes de cerfs surgiraient partout des fourrés, et des troupeaux de dindes dévaleraient chaque colline», témoignait Pleasant Porter, de l'Oklahoma. Il parlait le langage du panage, du cheminage, de l'essartage, etc.

Avec les traités, les Indiens firent l'expérience de la mauvaise foi, de la trahison et du mensonge. Ceux qui les signaient étaient des «mangeurs de terre». Russell Means, un Sioux Oglala de Pine Ridge, l'apprit de son grand-père: «Je vois l'homme blanc abattre un arbre sans dire de prière, sans faire de jeûne, sans aucune espèce de respect. L'arbre pourrait pourtant lui dire comment vivre.» Il prit parti pour le «Traité» (le traité de Fort Laramie de 1868) qui préservait les communs de la prairie pour les Sioux, sauf si trois quarts des hommes adultes acceptaient de les céder²⁹².

Le développement de l'anarchisme aux États-Unis coïncida avec les guerres indiennes et le mode de vie en vigueur dans les plaines, au bord des lacs et dans les forêts. Joseph Labadie (1850-1933) pêcha, chassa, mangea et dormit avec les Pottawatomie du Michigan jusqu'à l'âge de quatorze ans. «L'égalité des conditions économiques faisait des voisins des parents²⁹³», se souvenait-il. Il devint l'agitateur, le syndicaliste et l'anticapitaliste ouvrier le plus connu du Michigan.

Les luttes des *Native Americans* contre l'enclosure sont fondamentales pour l'écologie et le paysage de l'histoire des États-Unis. La gestion des troupeaux de moutons de la Longue Piste, sur les pentes orientales de la Sierra Nevada, «témoigne des bénéfices du

nomadisme pour la communauté», selon Mary Austin²⁹⁴. Les cercles sacrés entourent les communs ouverts. C'est le premier principe des communs reconnu dans la Magna Carta.

LE BÉLIER D'ASSAUT

La deuxième force constituant la société états-unienne est l'esclavage des Afro-Américains. Frederick Douglass écrivait en 1854 : « Que la force de la Magna Carta abatte les murs de Jéricho de l'esclavage, et il ne sera pas nécessaire de souffler sept jours dans la corne de bélier. » Douglass revenait d'un séjour en Angleterre et en Irlande, où sa connaissance de la Magna Carta en tant que document vivant de lutte s'était revigorée au contact du mouvement de la classe ouvrière anglaise appelé le chartisme, qui s'opposait au travail des enfants et à la construction de prisons, et qui revendiquait la redistribution des terres, le suffrage féminin et la journée de dix heures. En Irlande, il avait constaté les conséquences terribles de la monoculture et de la privatisation, que se résumaient un mot : famine.

Deux ans auparavant, William Goodell exprimait le caractère révolutionnaire des abolitionnistes dans les termes de la Magna Carta tel qu'il la connaissait, c'est-à-dire sans la Charte de la forêt : « Notre époque est une époque avancée dans la lutte pour la liberté humaine. Ce n'est pas à la lutte des barons contre un autocrate absolu que nous sommes convoqués – ni à celle de la classe moyenne contre les barons. [...] Les revendications de liberté vont aujourd'hui plus profond, elles atteignent les plus bas échelons de l'humanité, enfouis sous l'ordure de siècles de dégradation – des classes qui ont à peine été jugées humaines et auxquelles aucune Magna Carta [...] n'a apporté ne serait-ce qu'une pincée, un avant-goût des bénédictions promises²⁹⁵. » Ce « plus bas échelon » de l'humanité est l'équivalent des communiers.

Comment l'appareil juridique de la Magna Carta – le bélier d'assaut – allait-il faire tomber les murs de l'esclavage ? La thèse de Lysander Spooner, l'abolitionniste du Massachusetts, reposait sur l'histoire de l'Angleterre, qui comprenait « le bref d'habeas corpus (dont le principe essentiel est [...] de refuser que le droit de

propriété soit appliqué aux hommes) et le procès par un jury²⁹⁶ ». Spooner montrait que les lois états-uniennes sur les esclaves fugitifs (*Fugitive Slave Acts*) de 1793 et 1850 avaient privé ceux-ci du bénéfice de l'habeas corpus ou du procès par un jury. Dans la lutte, l'acte juridique consistant à réclamer par pétition l'habeas corpus – « avoir le corps » – s'accompagnait de l'action directe consistant à arracher le corps aux griffes des chasseurs d'esclaves. On compta en 1852 plus de soixante tentatives juridiques et extra-juridiques distinctes pour recapturer des fugitifs. En 1851, tandis que des avocats abolitionnistes discutaient au tribunal d'une seconde demande d'habeas corpus au profit de l'esclave fugitif Shadrach Minkins, une foule d'abolitionnistes pénétra dans le tribunal et emporta son corps et sa personne, « arrachés comme un tison du feu », pour le mener vers la liberté, à Montréal²⁹⁷.

Le 16 janvier 1865 (soixante-quatre ans, incidemment, avant la naissance de Martin Luther King), le général William Tecumseh Sherman publiait ses *Special Field Orders* n° 15, qui octroyaient « quarante acres et une mule » à des esclaves affranchis. Ces parcelles de quarante acres ne sont pourtant pas devenues la base de petites exploitations individuelles mais de quelque chose qui rappelait un système de champs exploités en commun; elles furent partagées et divisées selon divers usages (pâture, pêche, chasse, horticulture). Cette expérience de faire commun concret fut la toile de fond du quatorzième amendement²⁹⁸.

La guerre de Sécession a été comparée à celle des barons contre le roi Jean sans Terre ; toutes deux ont eu pour résultat « un produit riche et perpétuel » : la Magna Carta, pour la première, et le quatorzième amendement, pour la seconde. Elles sont « gravées au fronton de la liberté constitutionnelle ». Les références à la Grande charte ont été nombreuses pendant les débats au Congrès autour des treizième, quatorzième et quinzième amendements, mais surtout autour du quatorzième²⁹⁹. La capacité de marcher dans les rues, d'utiliser les transports publics, d'être témoin à un procès, d'être juré : tels étaient les exemples de « droits communs » reconnus par cet amendement et par la Grande Charte. Pendant la Reconstruction, les principes de la Magna Carta furent étendus ; quand cette période arriva à son terme, ces principes

furent pervertis par les avis rendus par la Cour suprême dans les affaires de l'abattoir de la Nouvelle-Orléans de 1877.

Ella Baker, l'incontournable militante des droits civiques du milieu du vingtième siècle, grandit en Caroline du Nord, où les échanges de biens et de services mobilisaient un large réseau d'aide mutuelle permettant l'achat et l'usage collectifs d'équipements agricoles coûteux. Enfant, elle intériorisa les valeurs des communs et les concrétisa une fois adulte au sein de la Young Negroes' Cooperative League [Ligue coopérative des jeunes nègres], au sein de laquelle « tout le pouvoir était aux mains de la base », écrivait-elle en 1935. Elle imaginait « le jour où le sol et toutes ses ressources seraient récupérés par leurs véritables propriétaires : les masses travailleuses du monde entier³⁰⁰. » Le passage du nadir au zénith était rendu possible par les communs.

Frederick Douglass mentionna la Magna Carta dans un débat organisé par le Ladies' Anti-Slavery Sewing Circle, une association de couturières abolitionnistes de Cincinnati. Il y déclara que l'esclavage était inconstitutionnel, contrairement à la position prise par Lucy Stone, qui estimait que la Constitution des États-Unis était un texte de propriétaires d'esclaves³⁰¹. L'union de l'action juridique et de l'action directe a toujours été une des caractéristiques de la lutte pour la liberté des Afro-Américains. D'où la « locomotive » dans la puissante métaphore de Douglass. De Granville Sharp à Thomas Lewis, de Lysander Spooner à Shadrach Minkins, puis à Martin Luther King, l'action directe, celle d'arracher un corps à un navire négrier, d'enlever une personne dans un tribunal, de manifester à Selma (Alabama), s'est toujours faite dans le contexte juridique d'un droit supérieur.

De la lutte atlantique pour abolir l'esclavage au terrorisme paramilitaire et raciste qui suivit la Reconstruction, en passant par la guerre de Sécession, le bélier d'assaut de l'expérience afro-américaine conduit aux réparations, le deuxième principe de la Magna Carta, dont plusieurs dispositions prévoient la restitution des terres forestières expropriées.

L'ARTICLE 7(A)

Le travail prolétarien est la source de la valeur. Le prolétaire, par définition, ne possède pas les moyens de production. Mais il doit pourtant les utiliser. De même, il peut en mésuser, en abuser ou les refuser. Dénué aussi de moyens de reproduction, il doit subsister avec ce que son salaire lui permet d'acheter. Compte tenu de ces éléments fondamentaux du système capitaliste, les armes collectives des travailleurs sont devenues le piquet de grève, la grève et le boycott, c'est-à-dire le refus de vendre, de travailler et d'acheter.

Samuel Gompers, un cigarettier juif de Londres, et John L. Lewis, un mineur de charbon, fils d'immigrés gallois, ont été les dirigeants ouvriers les plus puissants de la fin du dix-neuvième siècle et de la première moitié du siècle suivant. Le premier contribua à la création de l'American Federation of Labor (AFL, Fédération américaine du travail) et le second à celle du Congress of Industrial Organizations (CIO, Congrès des organisations industrielles). Ils furent des dirigeants syndicaux, des militants des droits des travailleurs, des lobbystes extrêmement actifs. Plus réformistes que révolutionnaires, ils réussirent à faire adopter par le Congrès des États-Unis une législation importante pour les travailleurs, qu'ils comparaient à la Magna Carta. Mais cette législation était contradictoire.

La loi antitrust de 1890 (dite loi Sherman), pourtant destinée à limiter le capitalisme monopolistique, fut subvertie par les tribunaux et utilisée contre la classe ouvrière pour empêcher les travailleurs de faire des piquets de grève, de faire grève et de réaliser des boycotts susceptibles d'entraver le commerce. Des centaines d'injonctions furent délivrées à leur encontre par des juges au niveau fédéral et par les tribunaux des États. Eugene Debs a dit que ce sont ces décisions de justice, et non l'armée des États-Unis, qui brisèrent les syndicats après la grève Pullman de 1894. Felix Frankfurter écrivait à ce sujet : « Le vrai problème est le pouvoir [...] que possède un juge seul de délivrer des injonctions, de les interpréter, de déclarer la désobéissance et de condamner³⁰². » Le même homme était tout à la fois juge, jury et geôlier, ce qui donnait un sens nouveau au « capitalisme monopolistique ».

En novembre 1914, après dix ans de lutte, le Congrès adoptait une nouvelle loi antitrust, la loi Clayton, qui semblait restaurer la légalité de la grève, du piquet et du boycott. « Dans aucun autre pays au monde », écrivait Samuel Gompers, « ne sont énoncés des principes fondamentaux comparables à ce qui est affirmé de façon virile et tranchante » dans la loi. « La disposition déclaratoire, *Le travail d'un être humain n'est ni une marchandise ni un article de commerce*, est la Magna Carta industrielle sur laquelle les travailleurs pourront asseoir l'édifice de leur liberté individuelle³⁰³. »

Témoignant à l'automne 1932 devant le comité des Finances du Sénat des États-Unis, John L. Lewis, également président de l'United Mine Workers of America (UMWA, Syndicat des travailleurs miniers d'Amérique) fit la lecture d'un rapport qui « fut le certificat de naissance de la Section Sept (a), appelée populairement la Magna Carta des travailleurs ». La loi sur le redressement industriel national (*National Industrial Recovery Act*) entra en vigueur en juin 1933. Son article 7(a) disposait : « Les employés ont le droit de s'organiser et de négocier collectivement par des représentants de leur choix. » Après son annulation par la Cour suprême dans la décision *Schechter vs U.S.* (27 mai 1935), le Congrès adopta la loi nationale sur les relations du travail (*National Labor Relations Act* ou *Wagner Act*) pour rétablir cette disposition. Cette réaction rapide reflétait la puissance de la classe ouvrière, conduite par les mineurs. En 1932, Josephine Roche avait conclu un accord remarquable avec les patrons des mines de lignite du Colorado, précédé d'une « déclaration de principes qui s'apparentait à une Magna Carta industrielle ». En octobre 1933, l'UMWA arrivait à un accord avec les propriétaires de mines de charbon bitumineux : c'était « une Magna Carta des droits humains souterrains³⁰⁴ », pouvait-on lire dans le *New York Times*. Les mineurs de charbon des États-Unis se passèrent le mot : « Le président veut que tu rejoignes le syndicat³⁰⁵. » Un tournant fut atteint en 1934 avec la succession des grèves générales des dockers de San Francisco, des camionneurs de Minneapolis et des employés d'Auto-Lite à Toledo.

Si la Magna Carta de Samuel Gompers ne traitait pas le travail comme une marchandise, ce n'était pas le cas de celle de John Lewis. Nous savons qu'il n'y a pas dans la Magna Carta de disposition disant que le travail est ou n'est pas une marchandise ;

elle n'en interdit pas moins au roi et à ses vassaux de prendre ce qui appartient aux communiens. Les moyens de production et de reproduction sont collectifs, et le but de la Magna Carta était de limiter la capacité du roi d'y avoir accès. L'article 7(a) contribuait au contraire à faire rentrer le travail dans « le domaine réglementaire de l'État administrateur³⁰⁶ », comme le disait un observateur critique. Si décisif qu'il fût pour mettre fin aux distorsions juridiques de la législation antitrust, cet article allait aussi à l'encontre de la réalité à laquelle étaient confrontés les dirigeants syndicalistes à l'âge de la massification du travail, qui avaient dû faire entrer eux-mêmes dans les faits cette proclamation « virile », des ouvriers des usines textiles de Lawrence à ceux des mines du Colorado, en passant par les vagabonds des Grandes Plaines. Cette « virilité » reposait en outre sur la reproduction des ouvriers aux États-Unis, qui se faisait soit par l'immigration, soit par le travail domestique au sein de la famille, invisible et non-rémunéré.

Dans l'Indiana, au début des années 1930, il y eut un mouvement de retour à la terre, puis, une fois sur place, un recommencement du faire commun : les arrivants purent laisser paître une vache, couper du bois, planter un jardin, cueillir des baies ou des noisettes avec la tolérance de propriétaires privés³⁰⁷. À Terre Haute, des mineurs en visite prêtèrent la main à la création d'un syndicat dans une entreprise de poinçonnage et d'estampillage, la Columbia Enameling and Stamping Company, dont les membres se mirent en grève en mars 1935. Des délégués furent désignés. En juillet, ils organisaient des « congés de travail », c'est-à-dire une grève générale (les travailleurs ôtèrent les horloges des murs et renversèrent les bureaux des patrons). La loi martiale fut décrétée et la ville occupée par la Garde nationale. Face à l'interdiction de prendre la parole en public, le socialiste Norman Thomas qualifia les notables de la ville de « Hitler de l'Indiana ».



Figure 13. Capitalistes à la boutonnière ornée d'un diamant. Détail de « Liberation », fresque d'un collège de Terre Haute, par Gilbert Wilson. Martin Collection, Indiana Historical Society.

La Magna Carta du travail avait besoin de la force des travailleurs en mouvement. Cette force était manifeste sur les fresques de Terre Haute, Indiana. Nous avons commenté celle de Frederick Webb Ross, faite pour un tribunal, en septembre 1935, dans le cadre de la Work Projects Administration. En avril, une autre peinture avait été réalisée sur les murs d'un collège de la ville. Puissante, elle n'aurait pu fournir une analyse plus pertinente de la lutte des classes : on y voit une escouade multiraciale de scouts (songez à « La loi de la jungle ») pointer leurs fusils sur de gros capitalistes verts de peur arborant un gros diamant à la boutonnière. C'était aussi un profond hommage au savoir et au travail des agriculteurs et des scientifiques de l'Indiana. Au centre des trois murs, les mains brunes d'une divinité céleste arrosent un jeune plant de maïs. Les gens du Midwest savaient que cette plante venait des Mayas. Sur la peinture murale, l'artiste a écrit : « On ne peut pas plus empêcher la révolution de venir qu'empêcher une vie nouvelle de naître chaque printemps sur la surface de la Terre. » Mais la direction du collège

ne tarda pas à la cacher sous un drapeau. Gilbert Wilson admirait la Révolution mexicaine et était influencé par David Siqueiros³⁰⁸. Les deux peintures sont une sorte de dialogue interrompu par la grève générale. Elles sont encore là aujourd'hui.

Comme l'a dit Franklin Delano Roosevelt dans son message au Congrès du 8 juin 1934, le New Deal n'incarnait pas des valeurs nouvelles, mais «le rétablissement des droits possessifs anciens et sacrés pour lesquels l'humanité n'a cessé de lutter : un foyer, des moyens d'existence, la sécurité individuelle». Ces valeurs s'étaient «perdues au cours de notre expansion et de notre développement économique». Compte tenu de l'inversion du sens des mots, cet essor économique était précisément basé sur la destruction des communs. Pendant le New Deal, le gouvernement fédéral réagit aux revendications des travailleurs à la fois pour augmenter la valeur de la classe ouvrière et prêter la main à sa reproduction. L'expérience en amena beaucoup à penser que le gouvernement pouvait se charger de fonctions qui avaient été remplies, historiquement, par le faire commun.

Le rapport du Comité sur la sécurité économique (1935) visait principalement à assurer «un revenu adéquat à chaque être humain, dans son enfance, sa jeunesse, son âge adulte ou sa vieillesse, qu'il soit malade ou en bonne santé³⁰⁹.» La loi sur la sécurité sociale (*Social Security Act*) et le programme d'aide aux familles ayant des enfants dépendants (*Aid to Families with Dependent Children*) étaient conçus précisément pour y parvenir, à une époque où le mot protection sociale (*welfare*) n'était pas synonyme d'aumône donnée à contrecœur mais de vie bonne. La sécurité sociale ressemble à la disposition de la Magna Carta sur le droit des veuves aux raisonnables *estovers* du commun. Le premier chèque de la Sécurité sociale du pays fut émis le 31 janvier 1940, quelques jours avant la diffusion à la radio de "The Ballad of Magna Carta" (La Ballade de la Magna Carta).

Grâce au courage des ouvriers organisés en syndicats, le New Deal, avec l'article 7(a) du *Wagner Act*, ouvrit la voie à la législation qui définissait des droits sociaux et économiques pour que la sécurité l'emporte enfin sur le manque. Le principe de subsistance pour tous a une dérivation dans les nombreux usufruits mentionnés dans la Magna Carta.

LE BANC DES JURÉS

En 1927, plus de la moitié des États des États-Unis ne permettaient pas aux femmes de siéger comme jurés. Les femmes étaient considérées comme des personnes dont la participation à l'administration de la justice n'était pas nécessaire pour la communauté. Les femmes affirmaient avec insistance que « le suffrage électoral et le jury faisaient autant partie de leurs devoirs vis-à-vis de leurs enfants que le plumeau et la poêle à frire ». Non sans nostalgie, elles déploraient ce jour de 1215 où l'affrontement entre le roi Jean sans Terre et le peuple anglais n'avait pas ouvert l'office du jury aux femmes, à l'inverse des hommes³¹⁰. Pauli Murray – qui avait refusé de s'asseoir à l'arrière d'un bus en 1940, levé des fonds pour des métayers noirs et milité contre la peine de mort – faisait campagne à la fois contre Jim et Jane Crow. Elle prit la tête du combat pour l'inclusion des femmes dans les panels de jurés³¹¹. Mais il fallut attendre 1975 et la décision de la Cour suprême *Taylor vs Louisiana* pour que la discrimination sexuelle dans le tirage au sort de ces panel fût regardée comme une violation de la clause de *due process of law* du quatorzième amendement. Au jury simplement impartial succéda le jury impartialement tiré au sort.

Pour les femmes, le jury pose la question de ce que signifie le *pair* (comme dans la formule « un jury composé de ses pairs ») : s'agit-il d'un statut juridique formel ou de quelque chose de plus substantiel et de plus profond qui renvoie à la manière dont les femmes peuvent contribuer, par leur expérience vécue, à l'exercice de leurs devoirs civiques ? Les femmes pouvaient dire la vérité ou rendre un verdict (dont l'étymologie latine signifie « dire le vrai »). À l'article « jury » de l'*Oxford English Dictionary* est cité un long passage de Pollock et Maitland sur l'histoire du droit :

La question posée au jury peut prendre différentes formes : elle peut ou non être une question qui a été soulevée au cours du procès ; elle peut être une question de fait ou de droit, ou ce que nous devons désormais appeler une question mixte de fait et de droit. Quelles sont les coutumes de votre district ? Quels droits le roi a-t-il dans votre district ? Nommez tous les propriétaires de votre district et dites combien chacun possède de terre.

Reconnu depuis longtemps en droit anglais, l'accèsion des femmes aux fonctions de juré a permis de réunir un jury d'infirmières-chefs pour définir la grossesse et dans certains cas le viol. Les femmes ont essayé d'agir dans la seule instance du système constitutionnel dans laquelle la souveraineté populaire existe sans l'intermédiaire de représentants, à savoir le jury, qui trouve son origine dans le voisinage. Nous devrions considérer le jury en relation avec d'autres agoras populaires comme l'assemblée, le lieu de culte, le conseil, le soviet, le pow-wow, l'*encuentro*.

Au Moyen Âge, le jury jouait un rôle central dans la réglementation des communs : il nommait des agents officiels comme les garde forestiers, les garde haies, les shérifs et les intendants, tranchait les conflits, allouait les parcelles de terre, aidait à la rotation des cultures. Au dix-huitième siècle, le pouvoir du jury de fixer le prix des biens volés permettait de tempérer un peu la cruauté de la peine de mort. John Adams disait que son devoir était d'arriver à un verdict conforme à son « meilleur entendement, jugement et conscience, fût-ce en opposition directe avec l'orientation du tribunal ». En 1735, Peter Zenger persuadait un jury de contredire la loi établie selon laquelle la vérité n'était pas un moyen de se défendre de l'accusation de libelle séditieux. Dans la monarchie comme dans la république, le jury était le seul endroit où gouvernait le peuple.

Fondatrice de la Hull House, à Chicago, et première présidente de la Ligue internationale des femmes pour la paix et la liberté, Jane Addams écrivait en 1917 : « La rupture provoquée par la guerre actuelle renforce la conviction des pacifistes qu'il est nécessaire que les nations, grandes et petites, édictent une charte internationale – une Magna Carta – des droits internationaux, avec des dispositions en matière de liberté économique. » Elle pensait qu'il était « invraisemblablement stupide que les nations n'aient pas réussi à créer une organisation internationale³¹² ». Son appel à une Magna Carta planétaire trouvait son origine dans le microcosme du quartier immigré et ouvrier où elle avait vécu et vu l'éthique coopérative à l'œuvre.

La violence de l'État est contenue par le jury, l'interdit de la torture, l'*habeas corpus* et le *due process of law*, qui sont tous le fruit de l'action des communiers. Ils donnèrent par dérivation le système

de la compurgation, qui permettait au défendeur de faire juger son affaire par des témoins venant prêter serment en son nom. Ces contraintes sont destinées à favoriser une justice de voisinage; les relations entre le pouvoir et le peuple sont portées au grand jour. Ce sont là aussi des caractéristiques de l'expérience du faire commun.

Les règles de la tutelle maritale signifiaient que les femmes n'étaient pas reconnues juridiquement comme des personnes. Elles n'avaient pas de présence dans le domaine public. Or c'était le contraire dans la réalité, comme on peut le voir Tenement Museum du Lower East Side, le musée de l'Immigration, à Manhattan, où lettres, photos, journaux, rapports du gouvernement et souvenirs de guides touristiques attestent que la rue était le domaine public des non-possédants et du faire commun urbain: le lieu de la lesive, des colporteurs et vendeurs de rue, du flirt, des jeux d'enfants, du salon de beauté, du salon en plein air pour femmes au foyer. La crèche, l'association caritative, l'orphelinat, l'hospice de pauvres, le refuge pour sans-abri: tels étaient les services sociaux du quartier, qui faisaient de la ville, avec les écoles, les bains, les musées, les orchestres, les salles de sport et de lecture, une civilisation à part entière.

Des éléments architecturaux faisaient la transition entre la chambre, au fond de l'immeuble, et la rue: l'escalier de secours, le perron, le trottoir. Jane Jacobs considère celui-ci comme le centre de la civilisation urbaine, le lieu où l'activité du quartier peut librement s'épanouir en dépit des projets utopiques des beaux esprits zélés. Il s'oppose à la pelouse clôturée; il unit les intimités et fait de la présence d'étrangers un atout. C'est là que pousse la vigne de la communication informelle. Dans le quartier et le voisinage, tout un «réseau de réputation, de bavardage, d'approbation, de réprobation et de sanctions» fait son travail de filtre pour exclure l'ennui et la barbarie³¹³.

En 1910, en Angleterre, une «Charte des femmes» proposée par la Women's Liberal Federation (Fédération libérale des femmes) demandait l'égalité salariale avec les hommes, la gratuité du lait et des espaces de jeu pour les enfants, des bains publics pour toutes et tous. Virginia Woolf citait son père: «Chaque fois que tu vois une pancarte où il est écrit "Défense d'entrer sous peine de poursuites",

entre aussitôt.» C'est une pratique qu'elle recommandait. Après la guerre, il n'y aura «plus de classes et nous vivrons tous, sans barrières entre nous, sur un terrain commun». Aux États-Unis, dans son livre de 1945 intitulé *Common Human Needs* [«Les besoins humains communs»], Charlotte Towle, prévoyant la victoire des Alliés sur le champ de bataille, disait que l'idée de dignité humaine triompherait ou serait défaite après la guerre, «dans la conviction de la démocratie concernant sa responsabilité dans le bien-être de l'humanité»³¹⁴.

En 1965, pour célébrer le sept cent cinquantième anniversaire de la Magna Carta, la ville de Londres commandait une pièce à John Arden, un dramaturge de Barnsley, dans le Yorkshire. Elle fut donnée en public le 14 juin 1965 au Mermaid Theatre, à Londres. La pièce s'appelait "Left-Handed Liberty" (Une liberté gauchère). Arden considérait la Magna Carta comme un conflit entre les sexes. Dans un mariage morganatique, c'est-à-dire une union en vertu de laquelle une épouse de rang inférieur n'avait droit à aucune part des biens du mari, la coutume voulait que le fiancé ne tendît pas à la fiancée sa main droite mais sa main gauche. La mère du roi Jean sans Terre, Aliénor d'Aquitaine, déjà âgée, lui conseillait de porter à sa main gauche son bijou le plus précieux. Décrite comme «la vieille sorcière noire», elle était associée aux hérétiques d'Albi, que le pape et le roi avaient eu tant de mal à écraser. Les Albigeois réclamaient l'égalité entre les hommes et les femmes.

Lady de Vesci: «Je suis une femme libre, et même une femme noble – si vous pouvez réunir une cour de nobles dames de rang équivalent, j'ose dire qu'elles seront prêtes à entendre votre cause contre moi et à prononcer un verdict conforme aux éléments de preuve.» Le propos fait allusion à l'article 39 et à la disposition selon laquelle l'accusé doit être jugé par ses pairs. Il opère de façon ambidextre: c'est un moyen de limiter le pouvoir du roi mais aussi de libérer le désir de l'épouse. La liberté de la main gauche revient comme un boomerang frapper l'autorité du mari.

Dans la dernière scène de la pièce, l'acteur qui joue le roi Jean se défait lui-même de son épée, de sa couronne et de son manteau pour se présenter sans les habits de l'autorité et justifier son existence: «Parce que cette pièce porte sur la Magna Carta, et la Magna Carta seulement, la dame (*lady*) est périphérique. [...] Mais elle n'en

existe pas moins.» Puis il s'adresse au public: «On ne peut pas la refaire. Que jamais cela puisse être dit de ce parchemin – je vous mets en garde! Et comme vous êtes tous venus ici dans un esprit de célébration et de congratulation, je vais aussi donner un avertissement au parchemin lui-même: “Malheur à toi le jour où tous les hommes diront du bien de toi”.»

La lutte pour permettre aux femmes de s'asseoir sur le banc des jurés introduisait dans le système judiciaire l'ancienne démocratie du voisinage telle qu'elle existait dans les réunions informelles des femmes de l'époque des Tudors, qui mirent fin à la brutale hausse du prix des combustibles, ou dans les collectifs d'immeubles qui incarnaient l'internationalisme de la paix et de la liberté de Jane Addams et un principe majeur de la Magna Carta.

LA FRONTIÈRE

Pour devenir manifeste, les pratiques et usages communs latents dans l'histoire des États-Unis ont besoin d'un catalyseur extérieur, d'où le rôle cardinal de la frontière.

C'est en 1901 que la résistance armée à la division des terres tribales de l'Oklahoma par le gouvernement éclata, sous l'impulsion de Chitto Harjo, aussi connu sous le nom de Crazy Snake. «Je vais vous dire maintenant ce qui a été fait depuis 1492», déclarait-il dans la ville pétrolière de Tulsa. Il voulait soumettre l'affaire à un arbitrage international. Et après la débâcle du siège de Wounded Knee, en 1873, le mouvement des Indiens des États-Unis, loin d'être défait, s'étendit aux populations indigènes des deux Amériques. Quand l'article 27 de la constitution mexicaine, le dernier vestige de l'*ejido*, ou commun villageois, fut abrogé pour que puisse être adopté l'accord de libre-échange nord-américain (ALENA), la réaction vint des peuples indigènes qui voulaient défendre les communs forestiers. Leurs terres leur étant prises, ils migrèrent au nord.

En 1921, la réunion du Congrès panafricain à Londres se termina par un manifeste, «Une déclaration au monde», qui demandait, entre autres choses, «l'ancienne propriété commune de la terre et de ses fruits naturels et une protection contre la cupidité

illimitée du capital investi³¹⁵ ». Quand la guerre revint, les gouvernements promirent la terre aux soldats. En 1941 la Charte de l'Atlantique reconnaissait quatre libertés : la liberté de culte, la liberté d'expression, la liberté contre le besoin, la liberté contre la peur. En 1942, une résolution du Labour Party britannique engageait le parti dans la décolonisation : « Dans toutes les régions coloniales, en Afrique et ailleurs, où il existe des systèmes primitifs de tenure foncière commune, ces systèmes seront maintenus et la terre sera déclaré inaliénable par la vente ou l'achat privé. Toutes les ressources naturelles seront déclarées propriété publique et développées sous un régime de propriété publique. » Churchill écrirait plus tard que la Charte atlantique n'était pas « applicable aux races de couleur dans les empires coloniaux »³¹⁶.

En 1948, dans son discours devant l'Assemblée générale des Nations unies demandant l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'Homme, Eleanor Roosevelt exprima l'espoir que le texte prendrait place aux côtés de la Magna Carta et de la Déclaration des droits (*Bill of Rights*). Lorsque la Commission des droits de l'Homme des Nations unies commença son travail sur la Déclaration des droits de l'Homme, W. E. B. DuBois prit la tête des forces qui voulaient parler au nom des populations colonisées de la planète. DuBois attaqua directement les rédacteurs états-uniens des accords de Bretton Woods (1944), qui avaient créé le Fonds monétaire international et la Banque mondiale : « Sept cents millions de personnes, un tiers de l'humanité, vivent dans des colonies. Les matières premières et la main-d'œuvre bon marché sont essentielles pour l'industrie et les finances de l'après-guerre. Cette question a-t-elle été mentionnée sous une forme ou une autre à Bretton Woods³¹⁷ ? »

En 1955, un Congrès des peuples se réunit à Kliptown, « un village multiracial, sur un bout de veld, à quelques kilomètres au sud-est de Johannesburg », pour rédiger une charte de la liberté. Elle fut lue à haute voix en anglais, en sésotho et en xhosa : « Le peuple a été dépouillé de son droit imprescriptible à la terre, à la liberté et à la paix. La richesse nationale doit être *rendue* au peuple. La terre sera *redistribuée* entre ceux qui la travaillent. » Dans la communauté villageoise, il n'existait rien qui ressemblât de près ou de loin à la propriété foncière privée. La terre appartenait aux gens.

L'agriculture reposait sur les efforts conjoints et le travail partagé; l'échange était basé sur le mutualisme et la réciprocité. « Nous croyons que dans la longue durée, la contribution particulière de l'Afrique au monde se fera dans ce champ des relations humaines³¹⁸. »

En 1964, Nelson Mandela était condamné à la prison à vie à l'issue du procès de Rivonia. Il eut cependant le temps, depuis le banc des accusés, de prononcer ces paroles : « La Magna Carta, la Pétition des droits et la Déclaration des droits sont des documents tenus en adoration par les démocrates dans le monde entier. » Il était séduit par l'idée de société sans classes : « Cet attrait vient en partie de mes lectures marxistes et en partie de mon admiration pour la structure et l'organisation des anciennes sociétés africaines de ce pays. La terre, qui était alors le principal moyen de production, appartenait à toute la tribu. Il n'y avait ni pauvre ni riche, et pas d'exploitation. »

Le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (1966) se réfère directement à la Charte de l'Atlantique et à l'idéal d'êtres humains affranchis du besoin et de la peur. Ce sont précisément les libertés que n'oublia pas d'omettre George W. Bush dans son discours de fin septembre 2001 sur la « guerre contre la terreur ». Les dispositions de la Magna Carta allaient être l'une après l'autre réduites à néant par les événements qui suivirent.

Le chemin suggéré par ce chapitre – rendre manifeste les pratiques et usages du commun dans une constitution, comme le régime de la propriété défini par James Madison organisa lui-même, autrefois, une constitution – est un chemin déjà familier pour les Boliviens gouvernés par Evo Morales. Une assemblée constituante élue en 2006 a rédigé une nouvelle constitution pour prendre en compte les valeurs indigènes fondamentales, dont la plus importante est l'*ayllu*, c'est-à-dire les communs. *¡ Sí, se puede!* Le principe de liberté de circulation est affirmé expressément dans les articles 41 et 42 de la Magna Carta relatifs aux marchands et au commerce de marchandises. Ce principe doit s'appliquer, en notre temps, à la circulation des expériences entre toutes les frontières – panafricaines, indigènes, révolutionnaires et constitutionnelles.

XII. CONCLUSION

[...] et les Filles de la Mémoire deviendront les Filles de l'Inspiration.

WILLIAM BLAKE, Milton [1808]*

Une charte disparue précéda la Magna Carta. En 1235, le chroniqueur Roger de Wendover écrit que l'archevêque Stephen Langton découvrit en 1213 une charte des « libertés anciennes » datant du temps d'Henri I^{er} (qui régna de 1100 à 1135). Langton informa les barons que cette charte pouvait être le moyen « par lequel ils pourraient (s'il leur plaisait) rétablir leurs libertés anciennes ». Et c'est ce qui les amena à faire serment de « se battre pour ces libertés même jusqu'à la mort ». La Charte des libertés scellée à Runnymede en fut le résultat. Dans notre passé récent, les vecteurs du faire commun se sont référés à la Magna Carta comme à une liberté ancienne.

Le lien entre les libertés perdues et une charte disparue est récurrent, en effet : pour ceux qui regardent l'histoire simplement comme une fable, il peut sembler n'être qu'un trope ou une figure destinée à être utilisée, par exemple, pour inventer une histoire sur Robin des Bois ; il devient un sceau miraculeux de légitimité et de droit. Ce trope exprime le respect pour le mot écrit. Il peut être pris pour un substitut de ce qu'il rapporte, la supériorité du signifiant sur le signifié. Si la charte était restaurée, ne restaurerait-elle pas aussi le passé ? Aux États-Unis, la Déclaration des droits (*Bill of Rights*) remplit une fonction analogue. Dans l'ancienne colonie du Connecticut, le gouverneur anglais tenta d'affirmer son autorité en annulant une charte accordée par Charles II en 1662 ; mais en cachant la charte dans un chêne vieux de mille ans, les colons crurent préserver leur indépendance.

* Cf. Milton, suivi de *Le Jugement dernier*, traduction de Pierre Leyris, Paris, José Corti, 1999 (préface).

Les « lois et coutumes » des mineurs de la forêt de Dean dataient du treizième siècle, mais ne furent mises par écrit qu'en 1610 dans le *Livre de Denis*. Au dix-neuvième siècle, la privatisation et l'enclosure suscitant une vive résistance, le *Livre de Denis* fut republié. Un porte-parole des autorités royales était peut-être plus près de la vérité qu'il ne le pensait lorsqu'il parla à son sujet du « petit livre qu'ils considèrent comme leur Magna Carta ». Warren James, un des communiens de la forêt, ne misait guère sur les livres ou les chartes. Acculé au pire, il ne se contentait pas de discussions sur des textes ou des droits : « Avec un visage de la plus imperturbable gravité, il produisit le gage de son privilège : une énorme pioche³¹⁹. » Avec lui, ils furent des milliers à abattre les clôtures ; cela valut à Warren la déportation.

Le chroniqueur Thomas Walsingham était *scriptorarius* à Saint Alban lors de la révolte des paysans de 1381, un soulèvement massif qui posait le dilemme classique de l'égalité :

Quand Adam creusait et qu'Ève filait,
Qui alors était le Gentilhomme ?

Les exactions et les expropriations commises contre les paysans furent dûment relatées. Quand les insurgés de Saint Albans attaquèrent, Walsingham, le gardien des archives, leur remit les documents, et les gens les brûlèrent. « Cela ne fit rien pour satisfaire la populace agitée ; non, ils demandaient une certaine charte ancienne confirmant les libertés des serfs, avec des lettres capitales, l'une d'or et l'autre d'azur ; et sans cela, assuraient-ils, ils ne se satisferaient pas de promesses³²⁰. » Les chartes royales étaient décorées en effet de lettres majuscules : l'or venait en ce temps-là d'Afrique de l'Ouest, l'azur était un pigment bleu fait avec du lapis-lazuli de Perse. Walsingham croyait les paysans illettrés alors qu'ils ne faisaient qu'être prudents (c'était une époque où il était dangereux d'être « surpris avec un encrier »)³²¹.

Les Chartes des Libertés acquirent rapidement l'aura du pouvoir, le prestige de la couleur et la solennité de la religion. Le roi prêtait serment sur les chartes : « Je jure devant Dieu de garder toutes ces choses inviolées, autant que je suis un homme, autant que je suis un chrétien, autant que je suis un chevalier et autant

que je suis un roi oint et couronné. » En cas de violation des chartes, une sentence d'anathème et d'excommunication était prononcée. Quand « les prélats renversent leurs cierges et les laissent éteints et fumants après cette exécution », écrivait Blackstone, « puissent aussi tous ceux qui encourent cette sentence s'éteindre et pourrir en enfer ». » En octobre 1297, Édouard 1^{er} confirma les chartes à la fois comme *common law* (droit jurisprudentiel) et comme *statute law* (droit écrit, émanant du pouvoir exécutif ou du Parlement). L'objectif était pour lui de reconstituer son armée après sa défaite en Écosse contre William Wallace, un mois plus tôt, le 11 septembre. À l'éclat, à l'aura, à la solennité des Chartes des Libertés j'ajoute la coïncidence des dates, pour échapper à la succession inéluctable, année après année, des maillons sans fin de la chaîne du *kronos*.

Le droit fait-il partie de la superstructure idéologique propre à une époque historique particulière? Ou existe-t-il des principes juridiques immuables, élaborés au cours de l'histoire, et dès lors à jamais valides? Le *jus cogens*, le droit contraignant, est un corpus de droit supérieur, d'une importance primordiale pour la communauté internationale. Il interdit le génocide, la torture, l'esclavage. Depuis 1215, les chartes ont eu leurs soirs et leurs matins, à commencer par le 11 septembre 1217. Elles incarnèrent le droit *britannique* après le 11 septembre 1297. Elles s'opposèrent à la privatisation des communs et exigèrent des réparations pour les opprimés lors de la Pétition des niveleurs du 11 septembre 1648, au moment où Oliver Cromwell et la bourgeoisie anglaise commençaient à détacher la Charte de la forêt de la Magna Carta. Les Chartes des libertés ont été séparées et détachées avec l'aide de la réimposition par les Anglais de l'esclavage et de la traite des esclaves après l'*asiento* du 11 septembre 1713. Avec la « guerre contre la terreur » qui a suivi le 11 septembre 2001, une nuit noire s'est abattue sur les Chartes des libertés: écoutes illégales, emprisonnements sans motifs, application arbitraire du droit, torture transocéanique. La « guerre contre la terreur » a réduit au silence le débat planétaire

* [N.D.E.] Date de la défaite contre l'Écosse.

sur les réparations qui avait lieu au même moment à Durban, en Afrique du Sud. Et a muselé le débat sur la possibilité d'un autre monde qui avait commencé à Gênes, en Italie.

Au fil des siècles, la méthodologie de la diplomatique a abandonné le sort juridique ou constitutionnel des communs aux caprices du parchemin, aux erreurs des copistes, à l'appétit des rongeurs, aux mystères des archives. Il fallut attendre les années 1930 pour que les médiévistes commencent à appliquer les techniques de travail sur le terrain à l'examen du passé³²². La diplomatique spécialisée des Lumières n'était plus le seul moyen savant de connaissance des communs. La philologie, l'étude des dialectes, le folklore, l'observation directe, l'histoire orale et, surtout, le travail sur le terrain, sur les lieux mêmes du faire commun, ont caractérisé l'histoire sociale. C'est une des racines de l'histoire d'en bas. Et pourtant, pendant cet épanouissement de l'histoire sociale, pendant le dernier tiers du vingtième siècle, les questions constitutionnelles ont été égarées. Il faut attendre les années 1990 et le mouvement de reconquête des communs pour que la question fasse son retour, grâce aux luttes des populations autochtones d'Amérique, et grâce aux zapatistes.

Tout débat approfondi sur les communs porte la marque de deux catégories de pensée tronquées qui sont devenues de véritables tics et même, dirais-je, des spasmes intellectuels. La première remonte aux années 1790 et est apparue contre le mouvement romantique; la seconde s'est développée contre le mouvement communiste du vingtième siècle. La première méprisait l'utopie, la seconde dénonçait le totalitarisme; l'une est devenue le terme condescendant pour tout ce qui est insensé; l'autre, la désignation pompeuse de tout ce qui est hideux. Mais au regard des communs réels et réellement existants, aucune des deux n'était pertinente. Ces attitudes ont pourtant réussi à coloniser les esprits et à interdire le débat partout où il était nécessaire.

En 1968, Edward P. Thompson remontait jusqu'aux années 1790 et à William Wordsworth pour comprendre la subordination culturelle d'une classe sociale à une autre en Angleterre. Il trouva chez Wordsworth « une affirmation de la valeur de l'homme commun (*common man*), une persistance de la foi dans la fraternité universelle, malgré le choc et la perplexité ». L'homme commun,

dans cette interprétation, était un mari, un père ; il possédait une certaine continence d'esprit et un sens de ce qui est juste et bon, même dans les difficultés. C'est ce qui restait après le déploiement de la Terreur contre les revendications révolutionnaires d'égalité. «L'égalité de valeur de l'homme commun [...] réside dans des attributs spirituels et moraux», écrit Thompson, «qui se sont développés dans l'expérience du travail et de la souffrance, et dans les relations humaines élémentaires³²³.» L'homme commun a été séparé de la femme commune et de la terre commune. *Homo sapiens* est devenu *homo æconomicus*.

La tradition radicale et révolutionnaire du vingtième siècle est restée éloignée de la Magna Carta, des accrétions de racisme anglo-saxon s'étant attachées à son interprétation dominante au cours du dix-neuvième siècle. C'est ainsi que John Cornford, le jeune et brillant étudiant communiste qui trouverait la mort en Espagne avec les Brigades internationales, méprisait le médiéviste victorien de Cambridge William Stubbs : « Les illusions de la démocratie capitaliste peuvent être lues dans le passé jusqu'à la Magna Carta³²⁴. » On trouvera une exception à ce mépris dans certains courants de la tradition anarchiste qui louaient la commune villageoise. En étudiant la Révolution française, Pierre Kropotkine observa que la résistance des paysans au vol des terres communes avait été à l'origine d'*émeutes** endémiques dans les campagnes, et que celles-ci avaient joué un rôle essentiel dans le processus révolutionnaire. Vers la fin de sa vie, Marx écrivait en russe à des camarades que le *mir* (la communauté villageoise de la Russie tsariste) pouvait devenir la base de la transformation communiste de la société³²⁵.

En dehors de cela, le thème des communs est resté étranger à la longue lignée de limitations au pouvoir étatique. Nous en avons certainement besoin, aussi techniques soient-elles. La Magna Carta est nécessaire pour forcer l'ouverture des secrets d'État. La Magna Carta est nécessaire pour les prisonniers de Guantanamo. La Magna Carta est nécessaire pour les prisonniers qui ont été envoyés dans des salles de torture dans d'autres pays. La Magna Carta est nécessaire aussi pour condamner purement et simplement la torture : son interdiction fait partie de la tradition de son article 39. Ce même article reconnaît une forme de justice qui reposait sur les pairs et sur le voisinage, et que nous reconnaissons

sous la forme du procès par un jury. Le *due process of law* doit être ramené à ses racines, qui sont dans le voisinage. Ces quatre limites au pouvoir régalien sont plus que jamais indispensables, au vu des menaces que fait peser sur elles la « guerre contre la terreur ». Ce livre montre qu'elles ne peuvent être effectives sans les principes issus du faire commun : anti-enclosure, voisinage, voyage, subsistance et réparation. Une des grandes illusions de la démocratie capitaliste est la valeur pour la valeur, ou l'échange d'équivalents. C'est une illusion parce que l'organisation de la reproduction et des marchés du travail et l'organisation de la production et de la plus-value dépendent des lettres de feu et de sang qui renvoyaient à la fois au droit écrit et à la pratique de la violence et de la terreur étatiques. En pleine connaissance des deux chartes, nous devons recouvrer davantage : nous voulons les lettres d'or et d'azur.

Pendant la grande dépression, l'idée des communs exprimait un désir de subsistance, de communauté, de coopération, sans les embarras du règne du droit (*rule of law*) ou du *due process of law*. C'est pourquoi, au début du vingtième siècle, des mouvements aussi opposés que la revitalisation de la société bourgeoise décadente ou la critique du capitalisme industriel et commercial pouvaient tous deux en appeler aux communs, au risque de verser dans des programmes agraires réactionnaires ou fascistes. De même que le capitalisme devint brumeux dans le brouillard *folkish* du fascisme, les communs perdirent aussi leur lien concret avec les réalités de l'aide et du soin. Au point qu'il put sembler que la subsistance résultait de l'État, sous la forme du système de protection sociale « du berceau au tombeau » en Grande-Bretagne, de la législation du New Deal aux États-Unis, des promesses des plans quinquennaux en Union soviétique, ou du national-socialisme en Allemagne.

Mais les aspirations aux communs ont survécu, comme les *estovers* ou le *housebote*. Il existe à Runnymede un petit mémorial sans prétention qui n'a apparemment aucun rapport avec la Grande Charte. Deux historiens oraux ont publié un livre racontant « la vie de vingt-deux habitants ordinaires de Runnymede » ; il est en vente dans le salon de thé local, le bien nommé *Magna Carta*. L'ouvrage nous donne une vision microcosmique de la classe ouvrière britannique au vingtième siècle. Plusieurs de ces habitants étaient nés avant ou pendant la Première Guerre mondiale, beaucoup

avaient survécu à de graves maladies infantiles, quelques-uns étaient orphelins, d'autres encore des enfants adoptés laissés sans domicile. Ernie Holland connut une « guerre difficile », et ne put s'arrêter de trembler et de pleurer pendant des dizaines d'années. « La vie semblait être une longue catastrophe », disait Rose Vincent. Beaucoup vécurent dans l'Empire ou à l'étranger : en Birmanie, en Afrique du Nord, en Espagne, en Australie, en Nouvelle-Zélande, en Irlande, à Naples, en Pologne, au Canada. Beaucoup travaillèrent pendant le boom industriel de l'après-guerre, à Vickers, à la construction de *Spitfires*, de bombardiers *Wellington* et d'autres armes de guerre. S'il est fait mention dans l'ouvrage d'un puits communal, le faire commun est vécu soit comme une urgence – la survie pendant la bataille d'Angleterre, quand au sein de leurs propres activités les gens ordinaires découvrirent le partage –, soit comme un résultat indirect de l'État-providence de l'après-guerre. Pendant toutes ces années, l'accession à un appartement à loyer modéré était perçu comme le moment le plus heureux, le « plus chanceux ». Le logement était déjà une des revendications des Diggers, en 1649. Sur les vingt-deux personnes dont le livre raconte l'histoire, quatorze étaient des veuves et avaient leurs *estovers*, ce qui veut simplement dire qu'elles ne manquaient ni d'un toit, ni de combustible, ni d'aide ni de soins³²⁶.

En novembre 2000, dans une cour d'appel britannique, le Lord juge Laws s'appuya sur l'article 42 de la Magna Carta pour déclarer que l'exil était interdit sans *due process of law*. (En Palestine, cela s'appellerait le « droit au retour ».) L'affaire était la suivante : en 1966, les États-Unis avaient conclu un accord secret avec le Royaume-Uni pour acheter Diego Garcia, une des îles de l'archipel des Chagos, dans l'océan Indien, pour le prix d'un sous-marin nucléaire au rabais. Ses milliers d'habitants furent incités ou forcés par la terreur à l'exil. S'étant débarrassés de la population, les États-Unis y installèrent une base militaire d'où les avions de l'US Air Force allaient décoller pour bombarder l'Afghanistan³²⁷.

Près de deux siècles avant, en 1808, la première ambassade britannique en Afghanistan se frayait un chemin le long de l'Indus jusqu'à Peshawar. Elle était dirigée par Mountstuart Elphinstone, un soldat et savant de vingt-neuf ans, dont l'esprit s'était formé dans les beaux jours des Lumières d'Édimbourg, en 1791. Il avait avec

lui un exemplaire d'un livre de l'historien romain Tacite. Le jeune ambassadeur ruminait les observations de Tacite sur les pratiques collectives en Europe centrale au premier siècle. En Afghanistan, la terre était divisée plus également que dans toute autre contrée de sa connaissance, et cette égalité était protégée par la constitution démocratique (disait Elphinstone) et la coutume du *waish*, ou redistribution périodique des terres³²⁸. Le passage de Tacite pose une difficulté qui n'est ni un problème philologique de traduction, ni un problème d'intégrité textuelle; elle réside dans la capacité du lecteur à reconnaître le niveau de réalité historique, c'est-à-dire le faire commun. Peu après avoir publié le *Capital* (1867), Marx tomba sur le même passage. Dans une lettre extraordinaire à Engels il souligna qu'il avait été mal traduit par les frères Grimm et s'exclama avec la fierté d'un écolier, se rappelant ce que lui avait dit son père quand il était enfant, que le vieux système allemand des communs avait survécu «jusque dans *mon propre* quartier³²⁹».

Le mot «commun» a une multitude d'acceptions*: terre commune, droits communs (c'est-à-dire collectifs), gens du commun, sens commun, etc. En 1598, John Manwood publia un *A Treatise and Discours of the Lawes of the Forrest* [Traité et discours des lois de la forêt] dans lequel il tentait de répondre à cette question: «Qu'est-ce que le commun et, par conséquent, qu'est-ce qui est nommé commun?»

Il prend le nom de commun, de communautat, de communauté, de participation ou de compagnonnage, parce que très communément, là où les hommes ont en commun le pâturage pour nourrir leurs bêtes ou leur bétail, beaucoup de ces bêtes ont l'habitude de se nourrir là ensemble.

Cent quinze ans plus tard, dans une quatrième édition «corrigée et augmentée», le même passage était donné sans le mot «compagnonnage» (*fellowship*)³³⁰. De cette façon, la codification textuelle du faire commun était tout à la fois diminuée et déformée. Par la

* On soulignera qu'en français, l'on revient, si l'on peut dire, de loin: les «communs» ont longtemps désigné, dans les châteaux ou les demeures bourgeoises, les bâtiments ou les lieux où étaient logés les domestiques, et souvent même les «commodités», c'est-à-dire les latrines (*N.D.T.*).

suppression d'un terme puissant évoquant le partage, l'égalité et la capacité d'action, les notions imprimées dans le texte subissaient une autre fermeture.

Parler des communs comme s'il s'agissait de ressources naturelles est au mieux trompeur et au pire dangereux: les communs sont une activité, qui exprime des relations en société inséparables des relations avec la nature. Mieux vaudrait sans doute garder le mot comme un verbe, une activité, plutôt que comme un nom, un substantif. Mais là aussi il y a un piège. Les capitalistes et la Banque mondiale voudraient bien que nous utilisions le faire commun comme un moyen de socialiser la pauvreté, et donc de privatiser la richesse. Le faire commun du passé, le travail passé de nos ancêtres, survit en héritage sous la forme du *capital*, et celui-ci aussi doit être revendiqué comme faisant partie de notre constitution. L'article 61 de la Magna Carta donnant liberté aux *communa totius terrae* fournit le droit de résistance à la réalité d'une planète de taudis et de bidonvilles, de quartiers résidentiels sécurisés et de terreur sans fin.

Trois propositions s'imposent en ce qui concernent les populations, les idées et la volonté de contribuer à ce commun planétaire. Premièrement: il y a plus de prolétaires sur la surface de la Terre, relativement et absolument, qu'il n'y en a jamais eu dans l'histoire, et même si les réactionnaires et les conservateurs trompent «la fin de l'histoire», la classe qui peut abolir toutes les classes est une possibilité démocratique. Deuxièmement: il existe sur tous les continents des mouvements actifs de faire commun humain et des revendications pour que la richesse soit partagée et les ressources communes protégées: cela va des mouvements pour les jardins urbains au troc pétrolier transcontinental et aux initiatives de communisme autonome. Troisièmement: il existe un mouvement militant qui est en guerre contre l'impérialisme états-unien. Ces propositions nécessitent que nous restions éveillés et actifs, car laissées à elles-mêmes, elles seraient synonymes de défaite ou de désastre. Les Chartes des libertés n'appellent ni les regrets ni la nostalgie, et certainement pas la restauration du médiévalisme. Bien sûr, il est de notre devoir de réaliser *leur* promesse, même si elles restent prêtes, comme ce livre a tenté de le montrer, à nous aider à réaliser *les nôtres*.

ANNEXES

LA GRANDE CHARTES DES LIBERTÉS D'ANGLETERRE, OU MAGNA CARTA, ET LA CHARTE DE LA FORÊT

Magna Carta

Trois versions de la Magna Carta sont importantes pour cet ouvrage, celle de 1215, celle de 1217 et celle de 1225. La première compte soixante-trois articles, et c'est sa traduction du latin qui est donnée ici, avec un ajout substantiel fait à la version de 1217, dans l'article 7 sur les estovers des veuves. Comme l'écrit Maitland, « c'est en 1217 que la charte prend, sur le fond, sa forme définitive », et la charte de 1225 est la Magna Carta des temps futurs. La disposition relative aux estovers du commun a été conservée dans le texte de 1225, malgré l'omission d'autres articles présents en 1215, ce qui fait qu'il est plus court (quarante-sept articles en 1217, trente-neuf en 1225). Les articles marqués d'un astérisque [] ont été omis dans toutes les rééditions subséquentes de la charte. Dans la charte elle-même, les articles ne sont pas numérotés, et le texte se lit de façon continue.*

JEAN, par la grâce de Dieu, roi d'Angleterre, seigneur d'Irlande, duc de Normandie et d'Aquitaine, et comte d'Anjou, à ses archevêques, évêques, comtes, barons, juges, forestiers, shérifs, sénéchaux, serviteurs et à tous ses officiers et fidèles sujets, salut.

SACHEZ QUE DEVANT DIEU, pour le salut de notre âme et de celle de nos ancêtres et héritiers, pour l'honneur de Dieu, l'exaltation de la sainte Église et la remise en ordre de notre royaume, sur l'avis de nos vénérables pères Étienne, archevêque de Canterbury, primat de toute l'Angleterre et cardinal de la sainte Église romaine ; Henri, archevêque de Dublin ; Guillaume, évêque de Londres ; Pierre, évêque de Winchester ; Jocelin, évêque de Bath et de Glastonbury ; Hugues, évêque de Lincoln ; Gaultier, évêque de Worcester ; Guillaume, évêque de Coventry ; Benoît, évêque de Rochester ; de Maître Pandolphe, sous-diacre et membre de la maison papale ; de Frère Amaury, maître de la chevalerie du Temple en Angleterre, de Guillaume Marshall, comte de Pembroke ; Guillaume, comte de Salisbury ; Guillaume, comte de Warren ; Guillaume, comte

d'Arundel; Alain de Galloway, connétable d'Écosse; Warin Fitz [fils de] Gerald; Pierre Fitz [fils de] Herbert; Hubert de Bourg, sénéchal du Poitou; Hugues de Neville; Matthieu Fitz [fils de] Herbert; Thomas Basset, Alain Basset, Philippe Daubeny, Robert de Roppeley, Jean Marshall, Jean Fitz [fils de] Hugues, et autres loyaux sujets :

[1]. PREMIÈREMENT, NOUS AVONS ACCORDÉ À DIEU, et confirmé par cette présente charte, pour nous et pour nos héritiers à perpétuité, que l'Église d'Angleterre sera libre et que ses droits ne seront pas diminués ni ses libertés réduites. Que nous souhaitions que cela soit observé appert du fait que notre propre et libre volonté, avant l'éclatement du présent différend entre nous et nos barons, nous avons accordé et confirmé par charte la liberté des élections de l'Église – un droit reconnu comme lui étant de la plus grande importance et nécessité – et obtenu que cela fût confirmé par le Pape Innocent III. Nous observerons cette liberté nous-mêmes et désirons qu'elle soit observée de bonne foi par nos héritiers à perpétuité.

À TOUS LES HOMMES LIBRES DE NOTRE ROYAUME nous avons aussi accordé, pour nous et nos héritiers pour toujours, toutes les libertés spécifiées ci-dessous, afin qu'ils les aient et gardent pour eux et leurs héritiers, les tenant de nous et de nos héritiers.

[2]. Si un comte, baron ou toute autre personne tenant des terres directement de la Couronne, pour le service militaire, vient à mourir, et qu'à sa mort son héritier soit majeur et doive un « relief », l'héritier aura son héritage moyennant le paiement de l'ancienne taxe du « relief ». C'est-à-dire que l'héritier ou les héritiers d'un comte devront payer 100 livres pour l'entière baronnie de ce comte; l'héritier ou les héritiers d'un chevalier 100 shillings pour le « fief » entier de ce chevalier, et tout homme qui doit moins devra payer moins, conformément à l'ancien usage des « fiefs ».

[3]. Mais si l'héritier de cette personne est mineur et a un tuteur, il aura son héritage sans amende ni « relief » quand il atteindra sa majorité.

[4]. Le gardien de la terre d'un héritier qui est mineur n'en prendra que de raisonnables revenus, redevances coutumières et services féodaux. Il le fera sans destruction ou dommage des hommes ou de la propriété. Si nous avons donné la tutelle de la terre à un shérif, ou à toute personne responsable devant nous des

revenus, et s'il commet destruction ou dommage, nous lui ferons payer un dédommagement, et la terre sera confiée à deux hommes estimables et prudents du même « fief », qui seront responsables devant nous des revenus, ou devant la personne à qui nous les avons assignés. Si nous avons donné ou vendu à quiconque la tutelle de cette terre, et si cette personne cause destruction ou dommage, elle en perdra la tutelle, et celle-ci sera remise à deux hommes estimables et prudents du même « fief », qui de même seront responsables devant nous.

[5]. Aussi longtemps qu'un tuteur a la tutelle de la terre, il maintiendra les maisons, parcs, réserves à poisson, étangs, moulins et tout ce qui en dépend, sur les revenus de la terre elle-même. Quand l'héritier deviendra majeur, il lui restituera toute la terre, avec les charrues et les instruments agraires qu'exige la saison, et les revenus que la terre peut raisonnablement donner.

[6]. Les héritiers pourront être donnés en mariage, mais pas à quelqu'un d'un rang social inférieur. Avant qu'ait lieu un mariage, il devra le faire connaître aux parents les plus proches de l'héritier.

[7]. À la mort de son mari, la veuve aura son douaire et son héritage aussitôt et sans difficulté. Elle ne paiera rien pour sa dot, sa portion du mariage [douaire] ou tout héritage qu'elle et son mari tenaient conjointement le jour du décès de celui-ci. Elle pourra demeurer dans la maison de son mari pendant quarante jours après son décès, et dans cette période sa dot lui sera attribuée, *et elle aura pendant ce temps son raisonnable estover dans le commun Il lui sera attribué pour sa dot un tiers de toute la terre qui était celle de son mari de son vivant, à moins qu'une part plus petite lui eût été donnée à la porte de l'église.* [1217 et 1225] *Aucune veuve ne sera forcée de se marier aussi longtemps qu'elle souhaite vivre sans mari, pourvu qu'elle donne la garantie de ne pas se marier sans notre consentement si elle tient de nous, ou sans le consentement de son seigneur si elle tient d'un autre.*

[8]. Aucune veuve ne sera obligée de se marier, aussi longtemps qu'elle souhaite rester sans mari. Mais elle devra donner la garantie qu'elle ne se remariera pas sans le consentement royal, si elle tient ses terres de la Couronne, ou sans le consentement de tout autre seigneur dont elle pourrait les tenir.

[9]. Ni nous ni nos officiers ne saisirons de terre ou de revenu en paiement d'une dette, tant que le débiteur a des biens meubles

suffisants pour acquitter la dette. Les cautions d'un débiteur ne seront pas saisies tant que le débiteur lui-même peut s'acquitter de sa dette. Si, faute de moyens, le débiteur est incapable d'acquitter sa dette, ses cautions en seront responsables. S'ils le désirent, ils pourront avoir les terres et les revenus du débiteur jusqu'à ce qu'ils aient reçu satisfaction pour la dette qu'ils ont payée pour lui, à moins que le débiteur puisse montrer qu'il a réglé ses obligations envers eux.

[*10]. Si quelqu'un a emprunté une somme d'argent à des juifs avant que la dette ait été remboursée, son héritier ne paiera pas d'intérêts sur la dette tant qu'il est mineur, sans tenir compte de qui il tient ses terres. Si cette dette tombe dans les mains de la Couronne, celle-ci ne prendra rien sauf la somme principale spécifiée dans le contrat.

[*11]. Si un homme meurt devant de l'argent à des juifs, sa femme aura son douaire et ne paiera rien par rapport à cette dette. S'il laisse des enfants qui sont mineurs, leurs besoins seront aussi pourvus dans une mesure appropriée à la taille de la tenure de ses terres. La dette devra être payée sur le reste, en réservant le service dû à ses seigneurs féodaux. Les dettes dues à d'autres personnes qu'à des juifs seront traitées de même façon.

[*12]. Aucun « écuage » ou « aide » ne pourra être levé dans notre royaume sans son consentement général, sauf si c'est pour la rançon de notre personne, pour faire notre fils aîné chevalier, et une fois pour marier notre fille aînée. À ces fins seulement une « aide » raisonnable pourra être levée. Les « aides » de la cité de Londres seront traitées de même façon.

[13]. La cité de Londres jouira de ses anciennes libertés et libres coutumes, tant sur terre que sur eau. Nous voulons et accordons aussi que toutes les autres cités, villes, bourgs et ports jouissent de toutes leurs libertés et libres coutumes.

[*14]. Pour obtenir le consentement général du royaume pour asseoir une « aide » – sauf dans les trois cas spécifiés ci-dessus – ou un « écuage », nous demanderons que les archevêques, évêques, abbés, comtes et plus grands barons soient sommés individuellement par lettre. À ceux qui tiennent des terres directement de nous, nous demanderons qu'une sommation générale soit faite, par les shérifs et autres officiers, de se rassembler un jour fixe.

Dans toutes les lettres de sommation, la cause de la sommation sera déclarée. Quand une sommation aura été publiée, l'affaire désignée pour le jour sera traitée conformément à la décision des personnes présentes, même si toutes celles qui ont été sommées ne sont pas là.

[*15]. À l'avenir nous ne permettrons à personne de lever une « aide » sur ses hommes libres, sauf pour la rançon de sa personne, pour faire son fils aîné chevalier, et (une fois) pour marier sa fille aînée. À ces fins, seule une « aide » raisonnable pourra être levée.

[16]. Aucun homme ne sera forcé de rendre plus de service pour son « fief » de chevalier ou toute autre libre tenure de terre qu'il n'en est redevable.

[17]. Les procès ordinaires ne suivront pas la cour royale, mais demeureront dans un lieu fixe.

[18]. Les affaires pour *novel disseisin* [expulsion de possession], *mort d'ancestor* [mort d'un ancêtre] et *darrein presentment* [dernière présentation (aux églises)] se tiendront seulement dans leur propre tribunal de comté. Nous enverrons nous-mêmes, ou en notre absence notre juge en chef, deux juges dans chaque comté quatre fois par an, et ces juges, avec quatre chevaliers du comté élus par le comté lui-même, tiendront les assises dans le tribunal du comté, le jour et à l'endroit où le tribunal se réunit.

[19]. Si les assises ne peuvent se tenir le jour du tribunal du comté, autant de chevaliers et tenanciers libres devront demeurer après, sur ceux qui étaient présents dans le tribunal, qu'il suffira pour l'administration de la justice, eu égard au volume d'affaires à traiter.

[20]. Pour un petit délit, un homme libre ne pourra être mis à l'amende qu'en proportion du degré de son délit, et pour un délit sérieux de même, mais pas si lourdement qu'il puisse être privé de ses moyens de subsistance. De même façon, la marchandise d'un marchand sera épargnée, et les outils de travail d'un agriculteur, s'ils tombent à la merci d'un tribunal royal. Aucune de ces amendes ne sera imposée sauf en vertu d'un serment prêté par des hommes de bonne réputation du voisinage.

[21]. Les comtes et les barons ne seront mis à l'amende que par leurs égaux et en proportion de la gravité de leur délit.

[22]. Une amende imposée sur la propriété laïque d'un clerc des saints ordres sera estimée selon les mêmes principes, sans référence à la valeur de son bénéfice ecclésiastique.

[23]. Aucune ville ni aucune personne ne sera forcée à construire des ponts sur les rivières, sauf celles ayant une obligation ancienne de le faire.

[24]. Aucun shérif, connétable, coroner ou autre officier royal ne tiendra de procès qui doit être tenu par les juges royaux.

[*25]. Tout comté, centaine, *wapentake* [une subdivision du *shire*] et dizaine [*tithing*] devra rester à son ancien loyer, sans augmentation, sauf les manoirs du domaine royal.

[26]. Si à la mort d'un homme qui tient un « fief » laïque de la Couronne, un shérif ou un officier royal produit des lettres patentes royales de sommation pour une dette due à la Couronne, il sera légal pour eux de saisir et lister les biens meubles trouvés dans le « fief » laïque du défunt à hauteur de la valeur de la dette, estimée par des hommes estimables. Rien ne sera enlevé jusqu'à ce que toute la dette soit payée, quand le reste sera remis aux exécuteurs pour exécuter le testament du défunt. Si aucune dette n'est due à la Couronne, tous les biens meubles seront considérés comme la propriété du défunt, sauf les parts raisonnables de sa femme et de ses enfants.

[*27]. Si un homme libre meurt intestat, ses biens meubles seront distribués par ses plus proches parents et ses amis, sous la supervision de l'Église. Les droits de ses débiteurs seront préservés.

[28]. Aucun connétable ou autre officier royal ne prendra le grain ou d'autres biens meubles d'aucun homme sans paiement immédiat, à moins que le vendeur n'en propose volontairement l'ajournement.

[29]. Aucun connétable ne pourra obliger un chevalier à payer de l'argent pour la garde d'un château si le chevalier est prêt à faire la garde en personne, ou s'il a une excuse raisonnable pour fournir un autre homme capable de le faire. Un chevalier conduit ou envoyé au service militaire sera excusé de la garde d'un château pour la période de ce service.

[30]. Aucun shérif, officier royal ou autre personne ne prendra de chevaux ou de charrettes pour le transport à un homme libre, sans son consentement.

[31]. Ni nous ni aucun officier royal ne prendrons du bois pour notre château, ni pour aucune autre chose, sans le consentement du propriétaire.

[32]. Nous ne garderons dans nos mains les terres des personnes convaincues de félonie que pendant un an et un jour, après quoi elles seront rendues aux seigneurs des « fiefs » concernés.

[33]. Tous les filets à poissons seront retirés de la Tamise, de la Midway et de toute l'Angleterre, sauf sur les côtes de la mer.

[34]. Le bref appelé *precipe* ne sera plus à l'avenir envoyé à quiconque en ce qui concerne la tenure d'une terre, si un homme libre peut de ce fait être privé du droit d'intenter procès devant le tribunal de son seigneur.

[35]. Il y aura des mesures standard du vin, de la bière et du grain (le *quarter* de Londres) dans tout le royaume. Il y aura aussi une largeur standard pour le tissu teint, le russet et le hauberg^{**}, à savoir deux aunes entre les lisières. Les poids seront standardisés de même façon.

[36]. À l'avenir, rien ne sera payé ou accepté pour l'émission d'un ordre d'enquête sur la perte de la vie ou des membres [de quelqu'un]. Il sera donné gratis et jamais refusé.

[37]. Si un homme tient une terre de la Couronne par ferme de fief, socage, ou burgage, et tient aussi une terre de quelqu'un d'autre pour le service d'un chevalier, nous n'aurons pas la tutelle de son héritier, ni de la terre qui appartient au « fief » de l'autre personne, par vertu de la ferme de fief, du socage ou du burgage. Nous n'aurons pas la tutelle d'un héritier d'un homme, ou d'une terre qu'il tient de quelqu'un d'autre, en raison d'une petite propriété qu'il pourrait tenir de la Couronne pour un service de chevaliers, de flèches ou d'autre chose de cette espèce.

[38]. À l'avenir aucun officier ne fera procès à un homme sur la base d'une déclaration sans fondement et sans produire de témoins crédibles pour en attester la vérité.

* [N.D.E.] Registre sur lequel sont consignés par écrit les rentes fixes, payables en argent, provenant d'une circonscription déterminée des domaines seigneuriaux ; les rentes elles-mêmes. (source : Trésor de la langue française).

** [N.D.E.] Types de tissus.

[39]. Aucun homme libre ne sera pris ou emprisonné, ou dépouillé de ses droits ou de ses possessions, ou mis hors la loi ou exilé, ou destitué de sa position en aucune façon, et nous n'agirons pas par la force contre lui, ni n'enverrons d'autres pour le faire, que par le jugement légal de ses égaux ou par la loi du pays.

[40]. À personne nous ne vendrons, à personne nous ne refuserons ou retarderons le droit ou la justice.

[41]. Tous les marchands peuvent entrer en Angleterre ou en sortir sans qu'il leur soit fait de peur et de mal, et peuvent y rester ou y voyager, par terre ou par eau, à des fins de commerce, affranchis de toutes exactions illégales, conformément aux coutumes anciennes et légales. Cela ne s'applique pas cependant en temps de guerre aux marchands d'un pays qui est en guerre avec nous. Si de ces marchands se trouvent dans notre pays quand la guerre éclate, ils seront détenus sans qu'il soit fait de mal à leur personne ou à leurs biens, jusqu'à ce que nous ou notre juge en chef aient découvert comment nos propres marchands sont traités dans le pays en guerre avec nous. Si nos propres marchands sont en sécurité, ils le seront aussi.

[*42]. À l'avenir il sera légal pour tout homme de quitter notre royaume et d'y revenir sans qu'il lui soit fait de mal ou de peur, par terre ou par eau, moyennant son allégeance à nous, sauf en temps de guerre, pour une courte période, pour le bénéfice commun du royaume. Les gens qui ont été emprisonnés ou proscrits conformément à la loi du pays, les gens d'un pays en guerre avec nous et les marchands – qui seront traités comme spécifié ci-dessus – sont exceptés de cette disposition.

[43]. Si un homme tient des terres d'un « échéat », comme par exemple l'« honneur » de Wallingford, de Boulogne, de Nottingham, de Lancastre ou de tous les autres « échéats » en nos mains qui sont des baronnies, à sa mort, son héritier ne nous donnera que le « relief » et le service qu'il aurait donné au baron si la baronnie avait été dans les mains du baron. Nous tiendrons l'« échéat » de la même manière que le tenait le baron.

[44]. Les personnes qui vivent en dehors des forêts ne devront point à l'avenir se présenter devant les juges royaux de la forêt en réponse à des sommations générales, sauf si elles sont réellement impliquées dans les procès ou sont cautions pour quelqu'un qui a été arrêté pour un délit forestier.

[*45]. Nous ne nommerons comme juges, connétables, shérifs ou autres officiers que des hommes qui connaissent la loi du royaume et ont souci de bien la faire respecter.

[46]. Tous les barons qui ont fondé des abbayes, et ont des chartes des rois anglais ou d'ancienne tenure comme preuve de cela, pourront avoir la tutelle de ces abbayes quand il n'y a pas d'abbé, comme il leur est dû.

[47]. Toutes les forêts qui ont été créées sous notre règne seront immédiatement désafforestées. Les berges des rivières qui ont été enclôturées pendant notre règne seront traitées de même façon.

[48]. Toutes les mauvaises coutumes relatives aux forêts et aux garennes, aux forestiers, aux garenniers, aux shérifs et à leurs serviteurs, ou aux berges des rivières et à leurs gardiens, seront immédiatement examinées dans chaque comté par douze chevaliers sous serment du comté et, dans les quarante jours de leur examen, les mauvaises coutumes seront abolies complètement et irrévocablement. Mais nous, ou notre juge en chef si nous ne sommes pas en Angleterre, serons les premiers à en être informés.

[*49]. Nous rendrons aussitôt tous les otages et les chartes remises à nous par les Anglais en caution de la paix ou d'un service loyal.

[*50]. Nous démettrons complètement de leurs offices les parents de Girard d'Athée, et à l'avenir ils n'auront pas d'offices en Angleterre. Les personnes en question sont Engelard de Cigogné, Pierre, Guy et André de Chanceaux, Guy de Cigogné, Geoffroi de Martigny et ses frères, Philippe Marc et ses frères, et Geoffroi son neveu, et tous leurs suivants.

[*51]. Dès que la paix est restaurée, nous chasserons du royaume tous les chevaliers et archers étrangers, leurs suivants, et les mercenaires qui y sont venus, pour son malheur, avec armes et chevaux.

[*52]. Tout homme que nous avons privé ou dépossédé de terres, châteaux, libertés ou droits, sans le jugement légal de ses égaux, nous les lui rendrons aussitôt. En cas de différend, la question sera résolue par le jugement des vingt-cinq barons spécifiés ci-dessous dans la clause pour assurer la paix. [§61]. Dans les cas, cependant, où un homme a été privé ou dépossédé de quelque chose sans le jugement légal de ses égaux par notre père le roi Henri ou notre frère le roi Richard, et que cette chose reste en nos

maines ou est tenue par d'autres sous notre garantie, nous donnerons un délai pour la période communément accordée aux croisés, à moins qu'un procès n'ait commencé, ou qu'une enquête n'ait été faite sur notre ordre, avant que nous n'ayons pris la croix comme croisé. À notre retour de la croisade, ou si nous l'abandonnons, nous rendrons aussitôt pleinement justice.

[*53]. Nous aurons un même délai pour rendre la justice en lien avec les forêts qui doivent être désafforestées, ou rester forêts, quand elles furent afforestées pour la première fois par notre père Henri ou notre frère Richard; avec la tutelle des terres dans le « fief » d'une autre personne, quand nous l'avons eue en vertu d'un « fief » tenu de nous pour le service d'un chevalier par une tierce partie; et avec les abbayes fondées dans le « fief » d'une autre personne, dans lequel le seigneur du « fief » prétend posséder un droit. À notre retour de la croisade, ou si nous l'abandonnons, nous ferons aussitôt pleinement justice aux plaintes sur ces questions.

[54]. Personne ne sera arrêté ou emprisonné sur l'appel d'une femme pour la mort d'une personne sauf son mari.

[*55]. Toutes les amendes qui ont été données à nous injustement et contre la loi du pays, et toutes les amendes que nous avons exigées injustement, seront entièrement remises, ou la question sera décidée par un jugement majoritaire des vingt-cinq barons spécifiés ci-dessous dans la clause pour assurer la paix [§61], avec Étienne, archevêque de Canterbury, s'il peut être présent, et toute autre personne qu'il souhaite amener avec lui. Si l'archevêque ne peut pas être présent, le procès continuera sans lui, à la condition que si l'un des vingt-cinq barons a été lui-même impliqué dans un procès similaire, son jugement soit mis de côté, et que quelqu'un d'autre soit choisi et prête serment à sa place, en remplacement pour cette seule occasion, par le reste des vingt-cinq.

[56]. Si nous avons privé ou dépossédé tout Gallois de terres, de libertés ou de toute autre chose en Angleterre ou en Galles, sans le jugement légal de ses égaux, elles devront leur être aussitôt rendues. Un différend sur ce point devra être résolu dans les Marches par le jugement des égaux. La loi anglaise s'appliquera aux tenures de terre en Angleterre, la loi galloise à celles en Galles, et la loi des

Marches* à celles des Marches. Les Gallois nous traiteront nous et les nôtres de la même façon.

[*57]. Dans les cas où un Gallois a été privé ou dépossédé de quoi que ce soit, sans le jugement légal de ses égaux, par notre père le roi Henri ou notre frère le roi Richard, et que cette chose reste dans nos mains ou est tenue par d'autres sous notre garantie, nous donnerons un délai pour la période communément accordée aux croisés, à moins qu'un procès n'ait commencé ou qu'une enquête n'ait été faite sur notre ordre, avant que nous n'ayons pris la croix comme croisé. Mais à notre retour de la croisade, ou si nous l'abandonnons, nous ferons aussitôt pleinement justice conformément aux lois du pays de Galles et desdites régions.

[*58]. Nous rendrons immédiatement le fils de Llywelyn, tous les otages gallois, et les chartes remises à nous en garantie pour la paix.

[*59]. S'agissant de la restitution des sœurs et des otages d'Alexandre, roi d'Écosse, de ses libertés et de ses droits, nous le traiterons de la même façon que nos autres barons d'Angleterre, à moins qu'il appert des chartes que nous tenions de son père Guillaume, ancien roi d'Écosse, qu'il devrait être traité autrement. Cette question sera résolue par le jugement de ses égaux dans notre tribunal.

[60]. Toutes les coutumes et libertés que nous avons accordées devront être observées dans notre royaume pour ce qui concerne nos rapports avec nos sujets. Que tous les hommes de notre royaume, qu'ils soient clercs ou laïques, les observent de même dans leurs rapports avec leurs propres hommes.

[61]. COMME NOUS AVONS ACCORDÉ TOUTES CES CHOSES pour Dieu, pour le meilleur ordre de notre royaume, et pour apaiser la discorde qui s'est dressée entre nous et nos barons, et comme nous désirons qu'ils puissent en jouir dans leur entièreté, avec force, pour toujours, nous donnons et accordons aux barons les garanties suivantes :

* [N.D.E.] Régions à la limite entre le pays de Galles et l'Angleterre.

Les barons éliront vingt-cinq barons de leur nombre pour maintenir et faire observer, avec toute leur puissance, la paix et les libertés accordées et confirmées à eux par cette charte.

Si nous, notre juge en chef, nos officiers, ou tout autre de nos serviteurs, offensois en quoi que ce soit un homme, ou transgressons un des articles de la paix ou de cette garante, et si l'offense vient à être connue de quatre des dits vingt-cinq barons, ils pourront venir à nous – ou en notre absence du royaume auprès du juge en chef – pour la déclarer et réclamer réparation immédiate. Si nous, ou en notre absence à l'étranger le juge en chef, ne faisons pas réparation dans les quarante jours, à partir du jour où l'offense a été déclaré à nous-même ou à lui, les quatre barons porteront l'affaire devant le reste des vingt et un barons, qui pourront nous forcer et nous attaquer de toutes les façons possibles, avec le soutien de toute la communauté du pays, en prenant nos châteaux, terres, possessions ou tout autre chose, sauf notre propre personne et celles de la reine et de nos enfants, jusqu'à ce qu'ils aient obtenu la réparation qu'ils avaient déterminée. Ayant obtenu réparation, ils pourront reprendre leur obéissance normale à notre égard.

Tout homme qui le désire pourra prêter serment d'obéissance aux ordres des vingt-cinq barons pour l'atteignement de ces buts, et pour se joindre à eux dans leur attaque contre nous dans la mesure de son pouvoir. Nous donnons publiquement et librement permission de prêter ce serment à tout homme qui le désire, et à aucun moment nous n'interdirons à nul homme de le prêter. Nous obligerons même ceux de nos sujets qui ne veulent pas prêter ce serment à le jurer sur notre ordre.

Si l'un des vingt-cinq barons meurt ou quitte le pays, ou est empêché de quelque autre façon de s'acquitter de ses devoirs, le reste d'entre eux devront choisir un autre baron à sa place, à leur discrétion, qui devra dûment prêter serment comme ils l'avaient fait.

Dans l'éventualité d'un désaccord entre les vingt-cinq barons sur toute question présentée à eux pour décision, le verdict de la majorité présente aura la même validité qu'un verdict unanime des vingt-cinq, que ceux-ci soient tous présents ou qu'un ou plusieurs des barons sommés n'aient pas voulu ou pas pu être présents.

Les vingt-cinq barons devront jurer d'obéir fidèlement à tous les articles ci-dessus, et devront les faire obéir par les autres au mieux de leur pouvoir.

Nous ne chercherons à obtenir de quiconque, soit par nos propres efforts, soit par ceux d'un tiers, rien par quoi toute partie de ces concessions ou libertés pourrait être révoquée ou diminuée. Si pareille chose était obtenue, elle serait nulle et non avenue, et nous n'en ferons jamais usage, ni de nous-mêmes, ni par une tierce partie.

[*62]. Nous avons remis et pardonné entièrement à tous les hommes tous les griefs, rancœurs ou sujets de ressentiment qui se sont élevés entre nous et nos sujets, clerks ou laïques, depuis le commencement de la discorde. Nous avons en outre entièrement remis, et pour notre part avons aussi pardonné, à tous les clerks et laïques toutes les offenses commises en raison de ladite discorde entre Pâques de la seizième année de notre règne [*i.e.* 1215] et la restauration de la paix.

De plus, nous avons fait en sorte que des lettres patentes soient faites pour les barons, portant témoignage de cette garantie et des concessions établies ci-dessus, avec les sceaux d'Étienne, archevêque de Canterbury, d'Henri, archevêque de Dublin, des autres évêques nommés ci-dessus et de Maître Pandolphe*.

[*63]. C'EST PAR CONSÉQUENT NOTRE SOUHAIT ET COMMANDEMENT que l'Église anglaise soit libre, et que les hommes de notre royaume aient et gardent toutes ces libertés, tous ces droits et concessions, paisiblement et réellement, dans leur plénitude et entièreté pour eux et leurs héritiers, de nous et de nos héritiers, en toutes choses et en tous lieux, pour toujours.

La Grande Charte de la forêt

Pour le texte de la Grande Charte de la forêt de 1225, confirmée par Édouard I^{er} en 1299, Peter Linebaugh a choisi une traduction anglaise de 1680. À la fois, dit-il, parce qu'étant utilisée par Edward Coke dans son

* [N.D.E.] Evêque aussi, représentant du pape.

quatrième Institutes des lois d'Angleterre (1642), elle fait autorité ; et parce que le travail de compréhension sémantique nécessité par son orthographe, ses archaïsmes et l'usage qui y est fait de la majuscule renouvelleront (espère-t-il) l'intérêt pour les pratiques du faire commun qui ont été omises dans des versions plus édulcorées. La présente traduction en français s'efforce de tenir compte de ce choix.

Henri, par la grâce de Dieu, Roi d'Angleterre, Seigneur d'Irlande, Duc de Normandie et de Guyenne, et Comte d'Anjou, à tous les Archevêques, Évêques, Abbés, Prieurs, Comtes, Barons, Shérifs, Prévôts, Officiers, et à tous les Baillis, et à tous nos autres Sujets Fidèles, qui verront cette présente Charte, salut. Sachez que Nous, en l'Honneur de Dieu Tout-puissant, et pour le Salut des âmes de nos Progéniteurs et Successeurs Rois d'Angleterre, pour l'avancement de la Sainte Église, et l'amendement de notre Royaume, de notre simple et libre volonté avons donné et accordé à tous les Archevêques, Évêques, Abbés, Prieurs, Comtes, Barons, et à tous les Hommes Libres de ce nôtre Royaume, les Libertés suivantes, pour qu'elles soient maintenues à perpétuité dans notre Royaume d'Angleterre pour toujours.

[1.] Nous voulons, que toutes les Forêts, que le Roi Henri notre Grand-Père a afforestées, soient examinées par des hommes de bien et sachant le droit ; et s'il a afforesté tout autre Bois, autre que son propre Domaine, par quoi le Propriétaire du Bois a préjudice, il sera immédiatement désafforesté ; et s'il a afforesté son propre Bois, alors il restera Forêt, sauf le Commun d'Herbage et les autres choses dans la même Forêt, pour ceux qui étaient avant accoutumés d'avoir les mêmes.

[2.] Les hommes qui habitent en dehors de la Forêt ne viendront pas désormais devant les Juges de notre Forêt sur des Sommations générales, sauf s'ils y sont mis en cause, ou sont Cautions pour d'autres qui ont été Accusés pour [des délits relatifs à] la Forêt.

[3.] Tous les Bois qui ont été faits Forêt par le Roi Richard notre Oncle, ou par le Roi Jean notre Père, jusqu'à notre premier Couronnement, seront immédiatement désafforestés, à moins qu'ils soient Bois de notre Domaine.

[4.] Tous les Archevêques, Évêques, Abbés, Prieurs, Comtes, Barons, Chevaliers et autres Francs-tenanciers, qui ont leurs Bois

dans des Forêts, auront leurs Bois comme ils les avaient au premier Couronnement d'Henri notre Grand-Père, de sorte qu'ils seront quittes pour toujours de tous Empiètements, Dégâts et Essarts, faits dans ces Bois, depuis ce temps-là jusqu'au début de la deuxième année de notre Couronnement; et ceux qui à l'avenir font Empiètement sans notre Permission, ou Dégât ou Essart, devront répondre devant nous de ces Dégâts, Empiètements et Essarts.

[5.] Nos Gardes forestiers [*Rangers*] parcourront les Forêts pour les inspecter, comme c'était accoutumé à l'époque du Premier Couronnement du Roi Henri notre Grand-Père, et pas autrement.

[6.] L'Enquête ou revue touchant la Conformation à la Loi [*Lawing*] des Chiens dans notre Forêt se fera dorénavant quand l'inspection est faite, c'est-à-dire de trois ans en trois ans; et ensuite elle se fera par l'avis et le témoignage d'hommes sachant le droit, et pas autrement. Et celui dont le Chien n'est pas conforme à la Loi [*not lawed*], et ainsi trouvé, devra payer pour son amerciement trois shillings. Et à l'avenir aucun Bœuf ne sera saisi pour conformer à la loi des Chiens. Et cette conformation à la loi sera faite par l'Assise communément utilisée, à savoir que trois griffes de la patte avant seront coupées jusqu'à la peau. Mais à l'avenir cette conformation à la loi des Chiens ne se fera pas, sauf dans les lieux où cela était accoutumé depuis le temps du premier Couronnement du susmentionné Roi Henri notre Grand-Père.

[7.] À l'avenir aucun Forestier ou Sergent ne fera Scotale, ou ne prendra de Blé ou d'Avoine, d'Agneau ou de Cochon; ni ne fera aucun autre Prélèvement, qu'à la Vue et sur le Serment des Douze Garde forestiers, quand ils feront leur Inspection. Autant de Forestiers seront assignés à la Garde des Forêts qu'il semblera raisonnablement suffisant pour ladite Garde.

[8.] À l'avenir aucun *Swanimote* [tribunal de francs-tenanciers] ne se tiendra dans notre Royaume sauf trois fois l'an, à savoir: au Commencement des Quinze Jours avant la Fête de Saint-Michel, quand nos Agisteurs, ou Marcheurs de nos Bois, se réunissent pour prendre l'Agistement [droit de gîte des bêtes] dans les Bois de notre Domaine; et vers la Fête de Saint-Martin, en Hiver, quand nos Agisteurs doivent recevoir notre Panage. Et à ces deux *Swanimotes* se réuniront nos Forestiers, Verdiers et Agisteurs, et nul autre par Contrainte. Et le Troisième *Swanimote* devra se tenir

au commencement des Quinze Jours avant la Fête de Saint-Jean-Baptiste, quand nos Agisteurs se réunissent pour Chasser notre Cerf. Et à ce *Swanimote* se réuniront nos Forestiers et Verdiers, et nul autre par contrainte. En outre, tous les Quarante Jours de l'Année nos Forestiers et Verdiers se réuniront pour examiner les Accusations concernant la Forêt, tant pour la Végétation que pour le Gibier, sur la Présentation du même Forestier, et en présence des Accusés. Et lesdits *Swanimotes* ne seront pas tenus, sauf dans les Comtés où il était d'usage de les tenir.

[9.] Tout Homme-Libre pourra Agister (faire gîter) dans son propre Bois à l'intérieur de Notre Forêt, à son Plaisir, et prendre son Panage. Aussi, Nous accordons Que tout Homme-Libre puisse mener ses Pourceaux librement, sans entrave, à travers les Bois de notre Domaine, pour les Agister dans leurs propres Bois, ou partout où ils voudront. Et si les Pourceaux d'un Homme-Libre passent une Nuit dans notre Forêt, il n'en sera pas pris Occasion, par laquelle il pourrait perdre quelque chose à lui.

[10.] Aucun Homme à l'avenir ne perdra ni la Vie, ni un Membre, pour avoir Tué Notre Cerf. Mais si un Homme est Pris, et Convaincu d'avoir Pris de Notre Venaison [gibier], il devra payer une Sérieuse Amende, s'il a de quoi payer. Et s'il n'a rien à perdre, il sera Emprisonné un An et un Jour. Et après que cet An et ce Jour auront expiré, s'il peut trouver des Cautions suffisantes, il sera Délivré; et si non, il devra Abjurer [quitter] le Royaume d'Angleterre.

[11.] Pour tout Archevêque, Évêque, Comte ou Baron, venant à Nous à Notre Commandement, et passant par notre Forêt, il sera Légal de Prendre et Tuer un ou deux de nos Cerfs, à la Vue de notre Forestier, s'il est présent; ou sinon, il fera sonner quelqu'un du Cor pour lui, pour qu'il ne semble pas Voler Notre Cerf. Et ils feront de même à leur Retour de Nous, comme il est susdit.

[12.] Tout Homme-Libre à l'avenir, sans Danger, fera dans son propre Bois, ou dans sa Terre, ou dans son Eau, qu'il a dans Notre Forêt, Moulins, Sources, Étangs, Fossés, Dignes, ou Sol Arable, sans enclore ce Sol Arable, de sorte que ce ne soit une Nuisance à aucun de ses Voisins.

[13.] Tout Homme-Libre aura dans ses propres bois Aires d'Auteurs, d'Éperviers, de Faucons, d'Aigles et de Hérons; et aura aussi le Miel qui est trouvé dans ses Bois.

[14.] Aucun Forestier dorénavant, qui n'est pas Forestier en Fief, Nous payant Fermage pour son Bailliage, ne prendra Cheminage ou Péage dans son Bailliage; mais un Forestier en Fief, nous payant Fermage pour son Bailliage, prendra Cheminage; c'est-à-dire pour le Transport par Charrette, la Moitié de l'Année Deux Pennies, et pour l'autre Moitié Deux Pennies; pour un Cheval qui porte des Charges, un Demi-Penny pour la Moitié de l'Année, et un Demi-Penny pour l'autre Moitié. Et pour ceux seulement qui passent en Marchands par ce Bailliage par Permission, pour acheter des Bûches, du Bois d'œuvre, de l'Écorce ou du Charbon, et les revendre à leur Plaisir. Mais pour aucun autre Transport par Charrette il ne sera pris de Cheminage. Aucun Cheminage ne sera pris, sauf dans les Endroits où cela était l'usage. Ceux qui portent sur leur Dos des Branches, de l'Écorce ou du Charbon pour les vendre, même si c'est leur Moyen de Vivre, ne paieront aucun Cheminage à notre Forestier, sauf s'ils le prennent dans les Bois de notre Domaine.

[15.] Tous ceux qui ont été Mis Hors la Loi pour la Forêt seulement, depuis le temps du Roi Henri notre Grand-Père jusqu'à notre premier Couronnement, seront reçus dans notre Paix sans Entrave, et devront trouver pour nous des Garanties Qu'ils ne Violent pas à l'avenir notre forêt.

[16.] Aucun Connétable, Châtelain ou Bailli ne tiendra de Plaid de la Forêt [assemblée dans laquelle se jugeait un procès concernant la forêt], pour la Végétation comme pour la Venaison [le Gibier], mais tout Forestier en fief fera des Accusations pour des Plaids de la Forêt, tant pour la Végétation que pour la Venaison, et les présentera aux Verdiers des Provinces. Et quand elles auront été Inscrites et Scellées sous le Sceau des Verdiers, elles seront présentées à nos Juges en Chef de notre Forêt quand ils viendront dans ces Contrées pour tenir les Plaids de la Forêt, et devant eux elles seront décidées. Et ces Libertés de la Forêt, nous les avons accordées à tous les Hommes; et aux Archevêques, Évêques, Abbés, Prieurs, Comtes, Barons, Chevaliers et aux autres personnes, tant Spirituelles que Temporelles, Templiers, Hospitaliers, leurs Libertés et libres Coutumes, aussi bien dans la Forêt qu'en dehors, et dans les Garennes et autres lieux, qu'ils avaient. Toutes ces Libertés et Coutumes, Nous, etc., comme il est [spécifié] à la fin de la MAGNA CHARTA, et Nous confirmons et ratifions ces dons, etc., comme vous pouvez voir qu'il est aussi spécifié, etc.

GLOSSAIRE*

AFFORESTER: transformer un bois en forêt ou en chasse. En Angleterre, Henri II afforesta de nombreux bois et friches boisées. Il s'agit moins d'un système agricole que d'un processus juridique et d'un mode de gestion.

AFFOUAGE: droit coutumier, en France, de prélever du bois à brûler sur les communs (voir *estover*).

AGISTEMENT: accès à une forêt donné temporairement à du bétail; « commun d'herbage » ou « de pâturage » (Manwood, *A Treatise and Discourse of the Lawes of the Forrest* [1598]). L'élevage en liberté en est un équivalent restreint; le lait, le lard et la viande de bœuf, des équivalents élargis.

AMERCIEMENT: infliction d'une peine laissée à la « merci » de la personne qui l'inflige, généralement plus clémente que la peine établie.

ANGLOPHONOPHILIE: sympathie pour le locuteur anglophone; masque qui dissimulait autrefois une prédisposition à la suprématie blanche.

ASIENTO: licence ou contrat accordé par le traité d'Utrecht (1713) aux sujets de Grande-Bretagne pour importer des esclaves africains dans l'Amérique espagnole.

BLACKING: au dix-huitième siècle, en Angleterre, fait pour des braconniers et des communiers de se noircir (au brou de noix, par exemple) ou masquer le visage pour cacher leur identité, tout en exprimant leur solidarité pour les esclaves, les marins et les pirates africains.

BRIDE DE LA COMMÈRE: instrument de torture réservé à des femmes considérées comme de « mauvaises langues ». Cerceau de fer fixé autour de la tête, muni d'une petite plaque de métal qui, placée dans la bouche, empêche la langue de se mouvoir.

* Les définitions de ce glossaire proviennent de l'*Oxford New English Dictionary on Historical Principles*, on Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1976), Ambrose Bierce, *The Devil's Dictionary* (New York: Dover, 1958), Captain Grose, *Classical Dictionary of the Vulgar Tongue*, 3rd edition (1796), and on Iain Boal's glossary in *The Battle of Seattle: The New Challenge to Capitalist Globalization*, ed. Eddie Yuen, Daniel Burton Rose, and George Katsiaficas (New York: Soft Skull Press, 2001). À plusieurs archaïsmes médiévaux, j'ai ajouté une définition moderne, abrégée en « déf. mod. ».

CABALE : petit groupe ou petite bande de personnes dont l'identité exacte est incertaine et qui intrigue en secret dans de sinistres desseins. Le mot anglais, *cabal*, utilisé sous le règne de Charles II, était l'acronyme de cinq aristocrates du parti whig : Clifford, Arlington, Buckingham, Ashley et Lauderdale. Comme le complot lui-même, son existence est mise en doute par les historiens, les sceptiques et les innocents.

CAMPING : en plus de la pratique consistant à dormir sous la tente, le camping a signifié aussi, en anglais, une forme de combat et de contestation, sans oublier une forme précoce de football. L'*Oxford English Dictionary (OED)* fait mention d'une partie qui eut lieu en 1840 entre les comtés de Norfolk et de Suffolk sur le communal de Diss, avec des centaines de participants. La partie dura quatorze heures et fit plusieurs victimes.

CARTBOTE : portion de bois (branches et autres) accordée à un tenancier pour fabriquer et réparer ses charrettes ; cette définition suggère qu'il s'agissait moins d'un droit, d'une coutume ou d'un titre établi que d'un don octroyé par le landlord. Les transports en commun en sont un équivalent contemporain.

CHAINTE : bande de terre laissée intacte pour délimiter deux parcelles charroyées ou, à l'extrémité d'un sillon, pour permettre à la charrue et à ses bœufs de tourner. « Les hommes cupides labourent même les chaintres et les sentiers. »

CHATELS : désigne les biens meubles et l'argent. Issu du franco-normand *chatel*, signifiant le bétail entendu comme bien, le mot apparaît au treizième siècle en Angleterre dans la langue vernaculaire. Il donnera le mot cheptel en français. Sur ces deux significations, bétail et argent, on peut lire dans l'*OED* que « l'histoire se comprend mieux si l'on traite le mot comme un tout historique ».

CHEMINAGE : péage dû pour traverser une forêt. La Charte de la forêt le régleme expressément en faveur des communiers. Les transports en commun en sont un équivalent moderne.

CLÔTURE : barrière, mur, haie, palissade, longeant la limite d'un parc, d'un champ, d'un jardin ou de tout lieu d'où des intrus peuvent être exclus. En anglais, l'étymologie du mot (*fence*) est commune avec celle de « défense » (*defence*). Cette action belliqueuse est souvent camouflée en paysage ou en architecture : songeons au mur de Berlin, au mur entourant Israël ou à la clôture entre les États-Unis et le Mexique.

COMMODITY : quelque chose d'utile et quelque chose à vendre ; avantage ou intérêt privé (sens ancien) et marchandise (sens moderne). Désigne aussi les parties intimes de la femme, acception négligée par Karl Marx dans l'étude pourtant indispensable qu'il en fait dans *Le Capital*, mais à laquelle il est fait plus qu'allusion dans le long discours du Bâtard de la pièce de Shakespeare intitulée *Vie et mort du roi Jean*. Pas d'équivalent en français.

COMMON LAW : corpus juridique issu de la longue accumulation des décisions judiciaires, ou jurisprudence, et qui se différencie à la fois du droit écrit ayant un statut législatif (appelé *statute law*), qu'il soit d'origine parlementaire ou royale, et des coutumes d'un métier, d'une localité ou de communs.

COMMUNISME (1) : théorie de la société en vertu de laquelle toute propriété appartient à la communauté et le travail est organisé pour le bien de tous. « De chacun selon sa capacité, à chacun selon ses besoins. » Dans les années 1840, la décennie de la famine de la pomme de terre en Irlande, il fut le « spectre » qui « hantait l'Europe ». L'Irlandais Bronterre O'Brien a traduit l'histoire de la « Conjuración de Babeuf » (1796). Elle doit son nom au premier théoricien du communisme, qui, avant la Révolution française déjà, avait pris la défense des droits collectifs des paysans.

COMMUNISME (2) : renvoie aux partis politiques du vingtième siècle dont l'idéologie visait à renverser le capitalisme par la révolution prolétarienne.

COMMUNISME PRIMITIF : expression qui désigna d'abord, avec Lewis Henry Morgan, le mode de vie du peuple nord-américain des Senecas : relations de propriété sans classe, technologies simples. Elle fut adoptée par Friedrich Engels et Karl Marx. Ses adversaires idéologiques en ont fait une sorte de terme péjoratif, souvent avec des connotations racistes.

COMMUNS : des communs du village aux communs cosmiques du spectre électromagnétique, de l'économie de subsistance médiévale à l'économie de l'intelligence du vingtième siècle, aucun mot n'a été simultanément autant ignoré et autant contesté, sur un mode comique et tragique, que ce cousin du communisme. Il est l'horizon universel que, comme le notait déjà Rousseau, le privatiseur, le marchandiseur et le capitaliste n'ont cessé de piétiner avec une sauvagerie de plus en plus violente. Depuis l'époque des monastères, il est synonyme de droit universel aux *subsistances*, c'est-à-dire à des denrées de première nécessité. Le capitaine Grose fournit l'antidote à ses interprétations par trop théoriques : il dit que les *commons* désignent soit le Parlement, soit « la maison nécessaire » (les toilettes). En français, les « communs » ont longtemps désigné les quartiers réservés aux domestiques dans les châteaux ou les maisons bourgeoises, ainsi que les latrines.

COMPURGATION : procédure permettant à un accusé de se laver de son accusation par le témoignage sous serment de tiers, les « compurgateurs ». Les solidarités locales ou de classe en sont des équivalents modernes.

CONSTITUTION : entre 1689 et 1789 s'est développée l'idée qu'un document (États-Unis) ou plusieurs (Royaume-Uni) pouvaient exprimer et prescrire les principes de gouvernement d'un corps politique. Le mot a d'autres significations : ensemble d'éléments formant un tout ; caractères congénitaux d'un individu ; structure du corps humain. Les trois acceptions sont indispensables pour compléter et augmenter l'acception politique. Laquelle ne va pas loin si elle n'inclut pas les relations *économiques*.

COURT LEET : tribunal d'enregistrement annuel ou semestriel tenu dans une centaine (*hundred*, unité administrative médiévale anglaise) ou dans un manoir devant le seigneur ou son intendant ; devaient y assister tous les habitants de la centaine afin que soient administrées les affaires communes. Les assemblées de voisinage, de la Bolivie au Mexique (Oaxaca), en sont des équivalents modernes.

DÉSAFFORESTER : exempter de l'application du droit forestier ; faire sortir un bois du statut juridique de la forêt pour en faire un terrain ordinaire. Voir *afforester*. Le retour aux communs d'aujourd'hui en est un équivalent moderne.

DIGGERS (Bêcheurs ou Piocheurs) : partie des niveleurs (Levellers) qui, en 1649, se mit à bêcher et planter les terres communes de navets, carottes et haricots ou fèves. Trois siècles plus tard, les hippies ajoutèrent la marijuana au programme. « Toi, noble Bêcheur, lève-toi maintenant, lève-toi. »

DIPLOMATIQUE [LA] : étude et sciences des chartes et documents officiels. L'épithète désigne les textes officiels liés aux relations internationales (les traités, par exemple), ainsi que la valise dans laquelle ces documents sont transmis.

DIVISION DU TRAVAIL : Adam Smith lui donnait deux sens : la spécialisation régionale, nationale ou mondiale de la production et la spécialisation des tâches dans l'atelier, décrite dans l'exemple fameux de la fabrique d'épingles. La première produit pour le secteur exportateur et conduit à la monoculture, la seconde fractionne le travail pour qu'il puisse être idéalement fait en toute obéissance par l'ouvrier « stupide », écrit-il.

DRIFTS : regroupements de bétail dans la forêt en un lieu et un jour donnés afin d'en établir la propriété, accompagné de chants et de cris contre les pédants apôtres de la « tragédie des communs ».

DUE PROCESS OF LAW : remplissage correct du bon formulaire ou, pour citer le *Black's Law Dictionary* : « respect de la procédure légale en fonction des règles établies pour la protection des droits privés ». Dans l'histoire de la Magna Carta, la formule a remplacé celle de la « loi du pays » (*law of the land*, article 39), dont le sens agraire embrassait nécessairement les communs. *Due process* et faire commun sont donc inhérents l'un à l'autre.

ÉCONOMIE MORALE : si l'on trouvera bien dans l'OED la théologie morale et la psychologie morale, ce n'est pas le cas de l'économie morale. À la fin du vingtième siècle, elle exprimait pourtant une alternative non idéologique et populaire à l'économie marchande du laissez-faire et du chacun pour soi.

ÉCUAGE : impôt acquitté à la place d'un service militaire ; et donc moyen pour le riche d'éviter d'avoir à faire la guerre.

EJIDO : terre distribuée par l'État à des familles ou à des villages de « laboureurs » et qui ne pouvait pas être vendue, conformément à l'article 27 de la Constitution mexicaine de 1917.

ÉMEUTE: mot français employé pour le mot anglais *riot*. Mais cette traduction est trop limitée pour exprimer le mélange complexe de passions et de sentiments qui conduit à l'action et à son organisation. En Angleterre, le mot *riot* a été rarement utilisé au cours des siècles les plus agités ; on lui préférait les mots mutinerie (*mutiny*), commotion (*commotion*) ou troubles (*turbulence*). Émeute et émotion sont apparentés.

ENCLOSURE: action d'entourer une terre par une clôture ou une haie, et de transformer ainsi une terre commune en propriété privée. Le mot enclôture, son équivalent, a longtemps existé en français. Juridiquement, la chose se faisait en vertu d'une loi du Parlement et était mesurée avec la chaîne de l'arpenteur (les « tripes du diable », en argot anglais). Considérée par certains comme le péché originel du capitalisme. Cette idée est contestée par Silvia Federici, qui estime que l'enclosure de la terre a été précédée par celle du corps, notamment celle de l'utérus.

ENCUENTRO: mot espagnol signifiant « rencontre ». Il a été de plus en plus utilisé par les activistes du mouvement altermondialiste en Europe et en Amérique du Nord, qui ont fait des zapatistes leur référence politique lors de leurs rassemblements internationaux.

ESSART: terre boisée transformée en terre arable après un défrichement. Le verbe correspondant est essarter. Le « squat urbain » en est un équivalent moderne.

ESTOVER: « Nécessités accordées par la loi » serait la traduction du franco-normand. L'OED indique qu'il s'agit du bois qu'un tenancier a le « privilège » de prendre sur le domaine de son landlord dans la mesure où cela lui est nécessaire pour réparer sa maison, ses haies, ses outils, etc. Au mot *boot*, l'OED écrit: « droit d'un tenancier de prendre du bois, etc., pour faire des réparations, du feu et d'autres choses nécessaires ». Dans *The Devil's Dictionary*, Ambrose Bierce rappelle que le dictionnaire est « un instrument littéraire malveillant qui veille à empêcher la croissance d'une langue, et à la rendre dure et inélastique. » [En ancien français, le mot *estover* avait deux formes: une forme verbale signifiant « falloir », « être nécessaire », et une forme substantive signifiant « devoir », « besoin », « obligation », « nécessité », et par extension le nécessaire, ce dont on a besoin, la chose de première nécessité. Sous la seconde forme, son orthographe française varie: *estovoir*, *estouvoir*, *estover*, *estoveir*, *estovier*, *estouvier*.

Le *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e siècle au XV^e siècle* de Frédéric Godefroy, dans les exemples qu'il donne de l'usage du mot, cite la clause sur les veuves de la Grande Charte anglaise: *Porveu lor leit leur estoveir raisonnablement.*]

EYRE: tribunal itinérant, comme celui de la forêt (*forest eyre*).

FELLOWSHIP: participation, partage, compagnonnage sont les notions clefs que l'OED étaye de citations de John Wycliff, Myles Coverdale, John Milton et Jonathan Swift. L'OED parle de « quelque chose en commun » et cite cette perle de l'étiquette de classe tirée des *Fables d'Ésope* du diplomate, traducteur et imprimeur anglais du XV^e siècle William Caxton: « Le pauvre ne doit pas être compagnon du puissant. »

FIREBOTE: combustible accordé par le seigneur au tenancier et droit du tenancier de prendre du bois sur le domaine du seigneur. Pour des équivalents contemporains, voir les prix de l'essence au Venezuela ou l'exploitation pétrolière au Nigeria.

FOLK-MOTE: assemblée générale populaire, que l'on peut comparer à un soviet, une convention, un pow-wow et autres rassemblements populaires délibératifs.

FORÊT (forest): mot issu d'un mot latin médiéval signifiant « bois extérieurs », *i.e.* non enclos; en Angleterre, bois ou partie d'un bois mis de côté pour la chasse et soumis à des lois spéciales.

FRANKPLEDGE: traduction erronée d'un mot anglo-saxon signifiant assemblée de tous les habitants d'une dizaine (*tithing*). Huit cents ans plus tard, c'était l'idée fixe de Granville Sharp, à la recherche d'un lieu de repos agréable en Inde, en France et en Afrique.

FRICHE (waste): terrain dévasté, inhabité, abandonné ou sauvage (rhétorique). Au sens juridique du mot, terre occupée ou utilisée non pas individuellement mais collectivement.

HOMME LIBRE (freeman): Mark Twain qualifiait le mot de sarcasme. C'était aussi une porte rhétorique par laquelle tous les étudiants devaient passer: « Préfères-tu que César vive et que tous les esclaves meurent, ou que César meure et que vivent tous les hommes libres? », demandait Brutus, en essuyant sa lame encore dégouttante de sang. Moyen pédant utilisé par les professeurs d'histoire anglaise pour étouffer ce qu'il restait d'idéaux chez leurs étudiants qui auraient pu penser que le mot signifiait davantage que celui relatif aux relations de propriété qui leur étaient imposées.

FUEROS: Ce sont les équivalents espagnols des chartes médiévales anglaises. Le mot trouve son origine dans le latin *forum*, tout à la fois espace ouvert, lieu de rencontre et de débat, marché et tribunal. Il ne garantit pas des privilèges mais reconnaît des droits. Utilisé par les militaristes et les lobbyistes pour contourner la législation.

HABEAS CORPUS: littéralement « que tu aies le corps ». Bref requérant qu'une personne nommée soit amenée devant un juge; que le corps d'une personne privée de liberté soit amené devant un tribunal pour que la légalité de la privation de liberté soit examinée et déterminée. Jadis jugé immensément indispensable; désormais de plus en plus désuet.

MAIN: personne employée par une autre à un travail manuel; ouvrier [voir aussi, en français, la « petite main », qui désigne généralement une ouvrière]. Contribution du dix-septième siècle à la sémantique de l'aliénation. La Première Internationale, ou plutôt l'Association internationale des travailleurs, parlait des « ouvriers de la main et du cerveau ».

HANGUM TUUM: pendaison. Parodie de latin juridique, souvent exprimé à la seconde personne du singulier. En tant qu'euphémisme, fait partie de la catégorie des compliments que le vice rend à la vertu. C'est aussi une sous-catégorie dans laquelle la classe du personnel judiciaire accepte l'impertinence tant qu'elle s'exprime dans une langue étrangère.

HAUBERT: armure défensive faite de chaîne de mailles. Protégeait au début le cou et les épaules; s'étendit au fil du temps à l'ensemble du torse et finit par descendre jusqu'aux genoux.

HERBAGE: végétation ou étendue d'herbe; pâturage, distinct du sol sur lequel pousse l'herbe.

HOUPPES ET BRINDILLES: parties superflues d'un arbre tombées ou coupées.

HOUSEBOTE: « Droit d'un tenancier de prendre du bois pour réparer une maison sur le domaine du seigneur. » Le logement social en est un équivalent aujourd'hui.

INSPEXIMUS: charte dans laquelle le cédant assure avoir pris connaissance d'une charte antérieure qu'il récite et confirme; En latin signifie « nous avons examiné »; les premiers mots utilisés par le roi en confirmation des chartes.

JUNGLE: issu d'un mot hindi signifant friche ou désert, sol non cultivé d'une « complexité déconcertante » (*OED*). Aux États-Unis, camp de clochards et de vagabonds.

JURY: groupe de personnes qui font le serment de rendre un verdict ou de donner une réponse sincère à des questions de fait, de droit ou des deux. Généralement vu de haut par les juges, flatté par les avocats, et mal rémunéré par les employeurs.

NIVELEURS (*levellers*): Action consistant à abattre les clôtures ou percer les haies qui privatisaient la propriété. De cette action naquit un parti politique sous le règne de Charles I^{er}, déterminé à niveler les différences de rang et de statut.

OPEN FIELD (**champ ouvert**): terre arable non enclose et non divisée (en français, champagne).

PAIR: autre mot qui, comme « homme libre » (*freeman*), s'est démocratisé au fil des siècles. Il conserve sa signification initiale pour désigner un membre de la noblesse britannique. Il est aussi utilisé pour désigner, dans la constitution d'un jury pour un procès, un individu de statut, de revenu et d'appartenance ethnique équivalents à ceux de l'accusé.

PANAFRICAIN: s'applique aux personnes d'origine ou d'ascendance africaine (soit tous les êtres humains, selon l'anthropologie). Mouvement politique anticolonialiste de la première moitié du vingtième siècle aux Caraïbes et en Afrique.

PANAGE: nourriture des cochons dans la forêt; droit de pacage des cochons dans la forêt; nourriture des cochons appelée *mast* (faine faite de glands, noisettes, etc.) Dans les années 1790, Thomas Spence a publié un journal communiste intitulé *Pig's Meat* [Viande de porc] « pour donner à l'élément laborieux de l'humanité de justes idées sur sa situation, son importance et ses droits ». C'est dont, historiquement, une des sources de la théorie communiste moderne. Pendant la guerre froide, George Orwell, dans *La Ferme des animaux*, inversa les rôles en faisant des cochons les privatiseurs.

PETIT BOIS: en 1813, on pouvait lire dans *General View of Agriculture in Hampshire*: « un droit [...] de prendre ce que l'on appelle le petit bois (*snag wood*), c'est-à-dire les branches tombées et tout ce que l'on peut casser à la main. »

PLOUGHBOTE: bois que le tenancier a le droit de couper pour fabriquer et réparer ses charrues. La réparation de véhicules est son équivalent moderne.

PRIVATISATION: politique ou processus consistant à rendre privée, par opposition à publique, une entreprise commerciale, et à l'affranchir de tout contrôle ou réglementation de l'État. Action de livrer ce qui appartenait à tous à la jouissance de quelques-uns, en le surnommant « entreprise ». Iain Boal montre que l'origine du mot est liée au mot « privation ».

RUNDALE: forme irlandaise de tenure foncière. Occupation commune d'une terre divisée en petites parcelles. C'est aussi un verbe: une terre peut être *rundaled* entre plusieurs fermes.

RUN-RIG: forme écossaise de tenure foncière, et action permettant d'en créer une; arête d'un sillon de labour.

SATYAGRAHA: philosophie de la résistance non violente défendue par Mohandas Gandhi. Mot hindi associant la force et la vérité. Martin Luther King. le traduisait par force silencieuse ou force de l'âme. John Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English* (1989), donne deux significations au mot *satya*: une véracité absolue et l'âge d'or, certains les plaçant dans le futur, d'autres dans un passé mythique.

SCOTALE: contribution forcée prélevée lors d'une fête où l'on buvait de la bière à l'invitation du seigneur ou d'un forestier. Dans *Constitutional History*, Stubbs écrit que « la nature de cette *exaction* est très obscure. Elle était prélevée par le shérif pour ses propres émoluments. » Joyeuse Angleterre?

SERF: classe de serfs ou de paysans, hommes asservis qui, selon les apôtres de la rébellion de Kett de 1549, étaient le sang du Christ librement étanché.

SOULIER CLOUTÉ: soulier dont les semelles sont fixées par des clous. Désigne à la fois la pauvreté et un travail manuel pratiqué sur un terrain difficile. Désigne les gens du commun, comme les mots *redneck*, bras nus, sans-culotte, col bleu ou **main**.

STATUT: loi ou décret arrêté par une autorité souveraine; décision promulguée par une législature, exprimée dans un document formel; quelquefois pratique modifiant quelque chose qui est reconnu par un statut, comme les « foires statutaires » (*statute fair*), organisées dans certains bourgs et villages pour recruter des travailleurs agricoles.

STINT: limite ou restriction; portion coutumière; quantité de bétail allouée à chaque portion de terre. Cf. **drift**.

SUBSTANCE: ce mot est tombé des hauteurs métaphysiques platoniciennes, où il désignait à la fois la substance physique et la réalité de l'âme, en passant par son acception médiévale et moderne de moyen d'existence, au sens restreint de quantité minimum de nourriture pour permettre la vie; ce qui tient ensemble l'âme et le corps.

TAILLIS: bois ou fourré d'arbres que l'on fait pousser pour les couper régulièrement.

TENURE COUTUMIÈRE (*copyhold*): ancienne tenure foncière anglaise, qui s'oppose à la tenure « libre » (*freehold*), tenue « à la volonté du seigneur conformément à la coutume du manoir » ou par « coutume immémoriale ». Les droits collectifs ou coutumiers tenus par coutume étaient un élément précieux de cette tenure. À l'époque où le photocopieur n'existait pas, ils étaient conservés dans la mémoire des citoyens les plus âgés.

TÊTARD: arbre dont les branches ont été coupées à une certaine hauteur du sol pour qu'elles ne soient pas la proie des bêtes brouteuses.

TOURBIÈRE: terre où l'on peut prendre de l'herbe ou de la tourbe pour servir de combustible; droit de le faire, qualifié de barbare par les privatiseurs. L'allocation publique de carburant en est un équivalent moderne.

TROTTOIR: voie piétonne parallèle à une route, celle-ci étant réservée aux véhicules roulants. Considérée par Jane Jacobs comme l'essence de la civilisation urbaine. Objet de fortes négociations politiques, pied à pied, dans les périodes électorales, les grèves et les manifestations.

USUFRUIT: possession ou usage temporaire des fruits de la propriété d'un tiers.

SÉLECTION BIBLIOGRAPHIQUE

Une des ambitions de cet ouvrage est de faire découvrir à de nouveaux lecteurs des textes anciens – des sources primordiales – qui se sont révélés d’une grande utilité dans des périodes de tension dans le passé. Les textes de Robert Crowley, Hugh Latimore, John Lilburne, Gerrard Winstanley, Thomas Spence, Thomas Paine, Karl Marx, et William Morris en font partie, et les chapitres de ce livre sont émaillés de citations de ces auteurs.

Points de départ

Midnight Notes Collective, *Auroras of the Zapatistas: Local and Global Struggles of the Fourth World War* (New York, Autonomedia, 2001), est une réponse collective à l’insurrection mexicaine, venant des États-Unis. Maria Mies et Veronika Bennholdt-Thomsen, *The Subsistence Perspective: Beyond the Globalized Economy*, traduction de Patrick Camiller, Maria Mies et Gerd Weih (New York, Zed Books, 1999) [*La Subsistance. Une perspective écoféministe*, traduit de l’anglais par Annie Gouilleux, Saint-Michel-de-Vax, La Lenteur, 2022], montrent qu’un nouveau monde est en gestation au sein même du vieux monde. L’histoire commence avec un autre effort collectif: Daniel Burton-Rose et George Katsiaficas (dir.), *The Battle of Seattle: The New Challenges to Capitalist Globalization* (New York, Soft Skull Press, 2001). Iain Boal et al., *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War* (Londres, Verso, 2005), est une jérémiade* analytique écrite de façon collective. David McNally, *Another World Is Possible: Globalization and Anti-Capitalism* (Winnipeg, Arbeiter Ring, 2002), fait la synthèse du mouvement altermondialisation. Les autres mondes possibles doivent être constitués à partir de forces contradictoires, et C. Douglas Lummis, *Radical Democracy* (Ithaca, Cornell University Press, 1996), nous aide à comprendre comment cela pourra se faire.

* [N.D.E.] *Jérémiade* est à prendre ici au sens littéral du terme: une longue œuvre littéraire dans laquelle l’auteur déplore l’état de la société. (source : Wikipédia).

“The Norman Yoke”, de Christopher Hill, reproduit dans son *Puritanism and Revolution* (New York, Schocken Books, 1958), est une étude remarquable qui fait le parallèle avec celle-ci. George C. Caffentzis, “On the Scottish Origin of Civilization”, dans Silvia Federici (dir.), *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and Its “Others”* (Wesport, Praeger, 1995), montre la faiblesse idéologique de la théorie des stades de l’histoire et explique comment la privatisation peut se faire passer pour de la civilisation.

L’époque médiévale

Max Beer, dans *Social Struggles in the Middle Ages*, traduit de l’allemand par H. J. Stenning (Boston, Small, Maynard, 1924), écrit que « la métamorphose du droit des communs en droit de la propriété privée [...] est la substance même de l’histoire du Moyen Âge ». Dans l’histoire du droit, ce thème est surtout développé par des historiens victoriens comme Frederic W. Maitland, *The Constitutional History of England* (Cambridge, Cambridge University Press, 1926), ou William Stubbs, *The Constitutional History of England*, t. II (Oxford, Clarendon Press, 1894); il disparaît ensuite avant d’être repris, sa dimension genrée étant mise en évidence par Silvia Federici dans *Caliban and the Witch: Women, The Body, and Primitive Accumulation* (New York, Autonomedia, 2004) [*Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, traduit de l’anglais par le collectif Senonevero, Genève, Entremonde, 2017]. Anne Pallister, *Magna Carta: The Heritage of Liberty* (Oxford, Clarendon Press, 1971), est l’introduction la plus claire qui existe à la Grande Charte. J. C. Holt, *Magna Carta*, 2^{de} éd. (Cambridge, Cambridge University Press, 1992), est l’étude savante qui fait autorité sur le sujet; et William Sharp McKechnie, *Magna Carta: A Commentary on the Great Charter of King John* (Glasgow, J. Maclehose and Sons, 1914), reste l’exégèse la plus abordable à ce jour.

Les campagnes

Richard Mabey, *Flora Britannica* (Londres, Chatto and Windus, 1996), est un livre indispensable pour le naturaliste comme pour l'historien; il est tout à la fois humble, profond et merveilleusement édité. Gareth Lovell Jones et Richard Mabey, *The Wildwood: In Search of Britain's Ancient Forests* (Londres, Aurum Press, 1993). Oliver Rackham, *The History of the Countryside* (Londres, J.M. Dent, 1986), est fascinant, essentiel et scientifique. James C. Holt, *Robin Hood* (New York, Thames and Hudson, 1982) est aussi lisible que fiable. Charles S. Orwin et Christabel S. Orwin, *The Open Fields* (Oxford, Clarendon Press, 1938), est l'étude classique sur l'agriculture qui a survécu à l'enclosure. Raymond Williams, *The Country and the City* (New York, Oxford University Press, 1973), montre avec une intelligence qui lui est propre comment le sujet est traité en littérature anglaise.

La Révolution anglaise

Richard H. Tawney, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century* (Londres, Longmans Green, 1912), est une étude solide et fiable de l'accumulation primitive. Que viennent compléter, pour l'aspect urbain du mouvement impitoyable d'expropriation dans les campagnes, celles sur la délinquance et la criminalité d'Arthur V. Judges (dir.), *The Elizabethan Underworld: A Collection of Tudor and Early Stuart Tracts and Ballads* (Londres, Routledge, 1930). John U. Nef, *Industry and Government in France and England, 1540-1640* (Ithaca, Cornell University Press, 1957), est une étude comparative claire et concise. Buchanan Sharp, *In Contempt of All Authority: Rural Artisans and Riot in the West of England, 1586-1660* (Berkeley, University of California Press, 1980), replace les désordres dans les forêts dans la structure économique. Pauline Gregg, *Free-born John: A Biography of John Lilburne* (Londres, George Harrap, 1961), décrit ce héros de la démocratie que fut John Lilburne; et Arthur S. P. Woodhouse (dir.), *Puritanism and Liberty* (Chicago, University of Chicago Press, 1951) rassemble les sources primaires.

Histoire sociale anglaise

Des quatre écoles anglaises d'histoire sociale de la fin du vingtième siècle – Ruskin, Birmingham, Cambridge et Warwick –, la présente étude s'est inévitablement inspirée de celle de Warwick, en faisant un crochet par le constitutionnalisme. J. M. Neeson, *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700-1820* (New York, Cambridge University Press, 1993), écrit avec le soin et la passion de l'érudit, devrait être le premier ouvrage à consulter. Deux textes d'Edward P. Thompson parmi de nombreux autres, "The Moral Economy of the English Crowd", in *Customs in Common* (Londres, Merlin, 1991) [« L'économie morale de la foule anglaise au XVIII^e siècle », in *Les Usages de la coutume. Traditions et résistances populaires en Angleterre, XVII^e-XIX^e siècles*, traduit de l'anglais par Jean Boutier et Arundhati Virmani, Paris, Gallimard, Le Seuil, Éditions de l'EHESS, 2015], et *The Making of the English Working Class* (New York, Vintage Books, 1963) [*La Formation de la classe ouvrière anglaise*, traduit de l'anglais par Gilles Dauvé, Mireille Golaszewski et Marie-Noëlle Thibault, Paris, Le Seuil, 1988], restent des classiques. Robert Malcolmson et Stephanos Mastoris, *The English Pig: A History* (Londres, Hambledon, 2001), est un joyau à plusieurs facettes. Steve Hindle, " 'Not by bread only'? Common Right, Parish Relief, and Endowed Charity in a Forest Economy, c. 1600-1800", dans Steven King et Alannah Tomkins (dir.), *The Poor in England, 1700-1850: An Economy of Makeshift* (Manchester, Manchester University Press, 2003). Voir aussi l'excellent Steve Hindle, *The State and Social Change in Early Modern England, c. 1550-1640* (New York, St. Martin's, 2000). L'ouvrage de Chris Fisher, *Custom, Work and Market Capitalism: The Forest of Dean Colliers, 1788-1888* (Londres, Croom Helm, 1981) est clair, brillant, local. Peter Linebaugh, dans *The London Hanged*, 2^e éd. (Londres, Verso, 2003) [*Les Pendus de Londres*, traduit de l'anglais par Frédéric Cotton et Elsa Quéré, préface de Philippe Minard, Montréal, Lux, 2018], décrit la criminalisation des communs et du faire commun.

Bob Bushaway dans *By Rite* (Londres, Junction Books, 1982), présente une étude utile sur le folklore et l'histoire sociale des *commoners* britanniques. Peter King, dans "Customary Rights and Women's Earnings: The Importance of Gleaning to the Rural

Labouring Poor”, *Economic History Review*, vol. 44, n°3 (1991); et Jane Humphries, dans “Enclosures, Common Rights, and Women: The Proletarianization of Families in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries”, *The Journal of Economic History*, vol. 50, n° 1 (mars 1990), nous aident à donner une profondeur historique aux liens entre les femmes et les communs.

Atlantique

Edward P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act* (New York, Pantheon, 1975) [en partie traduit de l’anglais par Christophe Jaquet, et présenté par Philippe Minard, *La Guerre des forêts. Lutttes sociales dans l’Angleterre du xviii^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014], peut se lire en même temps que Marcus Rediker, *Villains of All Nations: Atlantic Pirates in the Golden Age* (Boston, Beacon Press, 2004) [*Pirates de tous les pays: l’âge d’or de la piraterie atlantique (1716-1726)*, traduit de l’anglais par Fred Alpi, Paris, Libertalia, 2008]. Si l’autobiographie d’Olaudah Equiano est bien reprise par l’édition moderne, c’est une singularité de l’université anglaise qu’il n’existe pas de biographie récente de Granville Sharp, même si Peter Fryer, *Staying Power: The History of Black People in Britain* (Londres, Pluto, 1984), et Adam Hochschild, *Bury the Chains: Prophets and Rebels in the Fight to Free an Empire’s Slaves* (Boston, Houghton Mifflin, 2005), sont essentiels pour tenter de comprendre le célèbre abolitionniste. Peter Linebaugh et Marcus Rediker, dans *The Many-Headed Hydra* (Boston, Beacon, 2000) [*L’Hydre aux mille têtes. L’histoire cachée de l’Atlantique révolutionnaire*, traduit de l’anglais par Christophe Jaquet et Hélène Quiniou, Paris, Amsterdam, 2009], nous donnent une histoire atlantique vue « d’en bas ». Thomas Clarkson, *The History of the Rise, Progress, and Accomplishment of the Abolition of the African Slave-Trade by the British Parliament* (Londres, Longman, Hurst, Rees, and Orme, 1808), a contribué à faire bouger tout un pays, et David Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (New York, Verso, 1991) [*Le Salaire du blanc. La formation de la classe ouvrière américaine et la question raciale*, traduit de l’anglais par François Desiles et Jérémie Verger, Paris, Syllepse, 2018], a suscité de considérables débats. Carl L. Becker, dans *The Declaration of Independence* (New York, Knopf, 1942), dit de la philosophie de

la Déclaration que c'était de la « bonne vieille doctrine anglaise », mais cette interprétation n'est guère suivie par Pauline Maier, *Scripture: Making the Declaration of Independence* (New York, Knopf, 1997). James A. Epstein, *Radical Expression: Political Language, Ritual, and Symbol in England, 1790-1850* (New York, Oxford University Press, 1994), est le meilleur dans son genre.

Inde

Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology, and Development* (Londres, Zed, 1989), a contribué à lancer un débat international ; et Arundhati Roy, dans *The Cost of Living* (New York, Modern Library, 1999) [*Mon cœur séditieux*, traduit de l'anglais par Claude Demanueli et al., Paris, Gallimard, 2020], à faire entendre une voix dans le monde entier. Mike Davis, *Late Victorian Holocausts: El Nino Famines and the Making of the Third World* (Londres, Verso, 2001) [*Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales*, traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2006], est érudit, vertigineux et constitue une lecture essentielle et complémentaire de celle de Madhav Gadgil et Ramachandra Guha, *This Fissured Land: An Ecological History of India* (Berkeley, University of California Press, 1993), qui élude les famines. Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forests, Frontiers and Wildness in Western India* (Delhi, Oxford University Press, 1999), et Sumit Sarkar, "Primitive Rebellion and Modern Nationalism: A Note on Forest Satyagraha in the Non-Cooperation and Civil Disobedience Movements", dans son *Critique of Colonial India* (Calcutta, Papyrus, 1985), sont deux ouvrages indispensables. Ross A. Slotten, *The Heretic in Darwin's Court: The Life of Alfred Russel Wallace* (New York, Columbia University Press, 2004), pose le problème de la relation entre révolution et communs.

États-Unis

Plusieurs ouvrages, écrits spécialement pour le grand public, portent sur plusieurs des thèmes abordés dans ce livre. John Hanson Mitchell, *Trespassing: An Inquiry into the Private Ownership of Land* (Reading, MA, Perseus Books, 1998), en fait partie. Daniel Worster, *Rivers of Empire: Water, Aridity, and the Growth of the American West*

(New York, Pantheon Books, 1985), Rebecca Solnit, *River of Shadow: Eadweard Muybridge and the Technological Wild West* (New York, Viking, 2003), et Karl Jacoby, *Crimes Against Nature: Squatters, Poachers, Thieves, and the Hidden History of American Conservation* (Berkeley, University of California Press, 2001) [*Crimes contre la nature. Voleurs, squatters et braconniers : l'histoire cachée de la conservation de la nature aux États-Unis*, traduit de l'anglais par Frédéric Cotton, Paris, Anacharsis, 2021], nous racontent des histoires importantes sur l'écologie et le faire commun. Sur les aspects urbains du faire commun, voir Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities* (New York, Random House, 1961) [*Déclin et survie des grandes villes américaines*, traduit de l'anglais par Claire Parin, Marseille, Parenthèse, 2012].

Sur la Cour suprême : Robert G. McCloskey, *The American Supreme Court* (Chicago, University of Chicago Press, 1960), Eric Foner, *Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863-1877* (New York, Harper and Row, 1988), Bernard Schwartz, *A History of the Supreme Court* (New York, Oxford University Press, 1993), Joyce Kornbluh (dir.), *Rebel Voices: An IWW Anthology* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1964) et David Montgomery, *Worker's Control in America* (New York, Cambridge University Press, 1979), sont fondamentaux. Saul Alinsky, *John L. Lewis: An Unauthorized Biography* (New York, Putnam, 1949), Paul Avrich, *Sacco and Vanzetti: The Anarchist Background* (Princeton, Princeton University Press, 1991) et Christopher Tomlins, *The State and the Unions: Labor Relations, Law, and the Organized Labor Movement in America, 1880-1960* (New York, Cambridge University Press, 1985) sont de bons livres.

Le troisième tome de l'autobiographie de Roxanne Dunbar-Ortiz, *Blood on the Border: A Memoir of the Contra War* (Cambridge, MA, South End Press, 2005), exprime la continuité de la lutte pour les droits des indigènes au vingtième siècle. Voir aussi son *Roots of Resistance: Land Tenure in New Mexico, 1680-1980* (Los Angeles, American Indian Studies Center, UCLA, 1980). Philip J. Deloria, *Playing Indian* (New Haven, Yale University Press, 1998) explique les représentations.

Sur l'histoire afro-américaine, trois livres m'ont été particulièrement utiles : Julie Saville, *The Work of Reconstruction: From Slave to Wage Laborer in South Carolina, 1860-1870* (New York, Cambridge University Press, 1994) ; Penny Von Eschen, *Race against Empire:*

Black Americans and Anticolonialism, 1937-1957 (Ithaca, Cornell University Press, 1997) ; et Barbara Ransby, *Ella Baker and the Black Freedom Movement: A Radical Democratic Vision* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003).

Linda K. Kerber, *No Constitutional Right to Be Ladies: Women and Obligations of Citizenship* (New York, Hill and Wang, 1998), et Linda Gordon, *Pitied But Not Entitled: Single Mothers and the History of Welfare 1890-1935* (New York, Free Press, 1994), sont des introductions indispensables à l'histoire des femmes aux États-Unis.

Miscellanées

Lord Eversley, dans *Commons, Forests, and Footpaths* (éd. rév., New York, Cassell, 1910), domestique, pour ainsi dire, la lutte victorienne pour les communs. Susanna Hecht et Alexander Cockburn, dans *The Fate of the Forest: Developers, Destroyers and Defenders of the Amazon* (Londres, Verso, 1989), anticipent des thèmes à venir. *La Grande Révolution, 1789-1793* (Paris, Stock, 1909 ; Paris, Éditions du Sextant, 2011) de Pierre Kropotkine est un récit justement célébré et qui ne craint ni le communisme, ni les communs. Albert Boime, dans *Art and the French Commune: Imagining Paris after War and Revolution* (Princeton, Princeton University Press, 1995), dévoile les crimes qui se cachent derrière les impressions des impressionnistes. Henry Miller, avec *The Air-Conditioned Nightmare* (1945, New York, New Directions, 1970) [*Le Cauchemar climatisé*, traduit de l'anglais par Jean Rosenthal, Paris, Gallimard, 1954], est essentiel. Walter Carruthers Sellar et Robert Julian Yeatman, dans *1066 and All That: A Memorable History of England* (New York, E. P. Dutton, 1931), font beaucoup rire, et Mary Poovey, *A History of the Modern Fact* (Chicago, University of Chicago Press, 1998), beaucoup réfléchir. Chacun, à sa façon, explore la relation entre l'« expertise » et l'enclosure de l'esprit.

NOTES DE FIN

CHAPITRE 1. Introduction

1. « Les revendications présentées par les zapatistes au cours du dialogue de février 1994 » se réfèrent à la Magna Carta. Le document est facilement accessible en anglais sur Internet, où se trouve également le grand discours de Marcos intitulé "The Southeast in two winds: a storm and a prophecy" [Les deux vents du Sud-Est : une tempête et une prophétie]. Voir aussi : *Zapatistas! Documents of the New Mexican Revolution*, New York, Autonomedia Press, 1994.
2. Norimitsu Onishi, « As Oil Riches Flow, Poor Village Cries Out », *The New York Times*, 22 décembre 2002.
3. Tuong Vi Pham, « Gender and the Management of Nature Reserves in Vietnam », *Kyoto Review of Southeast Asia*, octobre 2002.
4. Karl Jacoby, *Crimes Against Nature: Poachers, Thieves, and the Hidden History of American Conservation*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 2, 50 [*Crimes contre la nature : voleurs, squatters et braconniers. L'histoire cachée de la conservation de la nature aux États-Unis*, traduit de l'anglais par Frédéric Cotton, Paris, Anacharsis, 2021, p. 108].
5. Roy Tomlinson, "Forests and Woodlands", in F. H. A. Aalen, Kevin Whelan et Matthew Stout (dir.), *Atlas of the Irish Rural Landscape*, Cork, Cork University Press, 1997, p. 122.
6. Arthur Murali, "Whose Trees ? Forest Practices and Local Communities in Andhra, 1600-1922", in David Arnold et Ramachandra Guha (dir.), *Nature, Culture, Imperialism: Essays on the Environmental History of South Asia*, Delhi, Oxford University Press, 1995, p. 97. Voir aussi Ramachandra Guha, *The Unquiet Woods : Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, Berkeley, University of California Press, 1989.
7. Susanna Hecht et Alexander Cockburn, *The Fate of the Forest: Developers, Destroyers and Defenders of the Amazon*, Londres, Verso, 1989.
8. Voir, en particulier, Midnight Notes Collective, *Midnight Oil, Work, Energy, War, 1973-1992*, New York, Autonomedia, 1992, p. 303-333.
9. Michael Watts, "Petro-Violence : Community, Extraction, and Political Ecology of a Mythic Commodity", in Michael Watts et Nancy Peluso (dir.), *Violent Environment*, Ithaca, Cornell University Press, 2001, p. 189-212.
10. Les termes archaïques ou techniques mis en italiques sont expliqués dans le glossaire.
11. "Magna Carta Date Tops Poll as Best Choice for a National Day", *The Guardian*, 30 mai 2006.
12. Le chancelier de l'Échiquier élisabéthain regrettait que les coutumes aient été usurpées et que se soit perdu le droit sur « le bois tombé, le bois mort et certaines petites branches », à savoir celles où peuvent se poser les abeilles, ainsi que sur le miel se trouvant dans l'arbre ; il était interdit en revanche de couper une branche principale ou l'arbre lui-même. Percival Lewis, *Historical Inquiries concerning Forests and Forest Laws with Topographical Remarks upon the Ancient and Modern State of The New Forest in the County of Southampton*, Londres, T. Payne, 1811, p. 186. Voir aussi Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore : Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 322.

Le texte complet de la Magna Carta et de la Charte de la forêt est reproduit en annexe. Il y a eu de nombreuses traductions anglaises du texte en latin au fil des siècles, et le lecteur pourra donc trouver certaines incohérences lexicales ou orthographiques.

13. D. Brandis, *Memorandum on the Demarcation of the Public Forests in the Madras Presidency*, Simla, 1878.
14. Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons", *Science*, vol. 162 (1968), p. 1243-1248 [*La Tragédie des communs*, traduit par Laurent Bury, préface de Dominique Bourg, Paris, Presses universitaires de France, 2018, p. 29, 49].
15. Wangari Maathai, *The Green Belt Movement: Sharing the Approach and the Experience*, New York, Lantern Books, 2003, p. 20-21.
16. Voir www.nacbs.org/archive/nacbs-report-on-the-state-and-future-of-british-studies. Voir aussi Antoinette Burton, "When Was Britain? Nostalgia for the Nation at the End of the 'American Century', *The Journal of Modern History*, vol. 75, juin 2003. En Angleterre, les revues d'histoire sociale *History Workshop Journal* ou *Past and Present* ont rarement publié les Chartes des libertés.
17. Silvia Federici (dir.), *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and Its "Others"*, Westport, Praeger, 1995.
18. Maria Mies et Veronika Bennholdt-Thomsen, *The Subsistence Perspective: Beyond the Globalized Economy*, traduction de Patrick Camiller, Maria Mies et Gerd Weihs, New York, Zed Books, 1999 [*La Subsistance. Une perspective écoféministe*, traduit de l'anglais par Annie Gouilleux, Saint-Michel-de-Vax, La Lenteur, 2022].
19. Clare Dyer, "Terror QC: more will quit special court", *The Guardian*, 20 décembre 2004.
20. *Parliamentary Debates*, Lords, 5^e série, vol. 667, 2004.
21. Michael Ratner, "From Magna Carta to Abu Ghraib: Detention, Summary Trial, Disappearances and Torture in America", The Clara Boudin Lecture, City College of New York, printemps 2005.
22. Hippolyte Delehaye, *The Legends of the Saints*, traduit du français par VS M. Crawford, New York, Longmans, Green and Co., 1907, p. 190, 212 [*Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 19056]. Id que plus haut d'autant que le texte est traduit du français
23. C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, New York, Oxford University Press, 1959 [*L'Imagination sociologique*, traduit par Pierre Clinquant, Paris, La Découverte, 1997 (Maspéro, 1967), p. 227 (traduction modifiée)]. IBID 21.

CHAPITRE 2. Deux chartes

24. Sur l'influence de la Magna Carta, voir Alan Hardin, *A Social History of English Law*, Baltimore, Penguin Books, 1966, p. 55.
25. Winston Churchill, *Histoire des peuples de langue anglaise*, t. I, *Naissance d'une nation*, Paris, Plon, 1956.
26. Geoffrey Robertson, *Crimes against Humanity: The Struggle for Global Justice*, New York, New Press, 2000, p. 2-3. Voir aussi Anne Pallister, *Magna Carta: The Heritage of Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
27. Simon Schama, *A History of Britain: At the Edge of the World?* New York, Hyperion, 2000, p. 65. John Cleese et al., « Sacré Graal » ("*Monty Python and the Holy Grail*"), 1975.

28. Silvia Federici, *Caliban, and the Witch: Women, The Body, and Primitive Accumulation*, New York, Autonomedia, 2004. [*Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, traduit de l'anglais par le collectif Senonevero, Genève, Entremonde, 2017].
29. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, édition révisée, New York, Oxford University Press, 1970, p. 66-71.
30. Frances et Joseph Gies, *Women in the Middle Ages*, New York, Crowell, 1978, p. 28.
31. Reinhold Röhricht, « Ordinario de predicacione S. Crucis, in Anglia », in *Quinti belli sacri scriptores minores*, Genève, J;-G; Fick, 1879 ; cité in James M. Powell, *Anatomy of a Crusade, 1213-1221*, Philadelphie, University of Pennsylvania, 1986, p. 52.
32. *Histoire des ducs de Normandie et des rois d'Angleterre* du ménestrel Sarrazin, écrite en 1220, ne fut publiée qu'en 1840. Les quatre types de maris dénigrés étaient : le fou, le serf, l'estropié et l'impuissant.
33. J. C. Holt, *Magna Carta*, 2nd éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p.46.
34. Federici, *Caliban et la sorcière*, op. cit., chap. 1. Voir aussi Terisa E. Turner et Leigh S. Brownhill (dir.), "Gender, Feminism and the Civil Commons ", *Canadian Journal of Development Studies*, n° 22 (2001), un ensemble d'articles importants.
35. Maria Mies et Veronika Bennholdt-Thomsen, *The Subsistence Perspective: Beyond the Globalized Economy*, traduit par Patrick Camiller, Maria Mies et Gerd Weih, New York, Zed, 1999 [*La Subsistance. Une perspective écoféministe*, traduit de l'anglais par Annie Gouilleux, Saint-Michel-de-Vax, La Lenteur, 2022].
36. Marc Bloch, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, 2 vol., Paris, Armand Colin, 1931. Accessible sur : http://classiques.uqac.ca/classiques/bloch_marc/histoire_rurale_fr_t1/histoire_rurale_fr_t1.html, p. 29.
37. Oliver Rackham, *The History of the Countryside*, Londres, J. M. Dent, 1986, p. 66.
38. Nancy Lee Peluso et Peter Vandergeest, "Genealogies of the Political Forest and Customary Rights in Indonesia, Malaysia, and Thailand ", *The Journal of Asian Studies*, vol. 60, n° 3 (août 2001), p. 761-812.
39. J. R. Maddicott, "Magna Carta and the Local Community 1215-1259 ", *Past & Present*, vol. 102, n° 1 (février 1984), p. 37, 72.
40. Holt, *Magna Carta*, op. cit., p. 52.
41. Maddicott, "Magna Carta ", op. cit., p. 27.
42. William Sharp McKechnie, *Magna Carta: A Commentary on the Great Charter of King John*, Glasgow, J. Maclehose and Sons, 1914, p. 141.
43. William Stubbs, *The Constitutional History of England*, Oxford, Clarendon Press, 1894, t. 2, p. 25.
44. Les manuscrits originaux de la Charte de la forêt se trouvent à la bibliothèque Bodléienne, à Oxford, et à la cathédrale de Durham ; le sceau du régent est vert ; celui du légat du pape, jaune.
45. Holt, *Magna Carta*, op. cit., p. 275.
46. Quatre originaux ont été conservés, un dans la cathédrale de Salisbury, un autre dans celle de Lincoln, et les deux autres à la British Library.
47. Holt, *Magna Carta*, op. cit., p. 18.
48. McKechnie, *A Commentary*, op.cit., p. 415.

49. Gerrard Winstanley, *The Works of Gerrard Winstanley, with an Appendix of Documents relating to the Digger Movement*, édités par George H. Sabine, Ithaca, Cornell University Press, 1941, p. 519 ; et Pacte international sur les droits économiques, sociaux et culturels, (1966, 1976), partie 1, art. 1, chap. 2. Edward Coke, *The Second Part of the Institutes of the Laws of England*, Londres, W. Clarke and Sons, 1809, p. 17.
50. McKechnie, *A Commentary*, *op. cit.*, p. 426.
51. Gareth Lovell Jones et Richard Mabey, *The Wildwood: In Search of Britain's Ancient Forests*, Londres, Aurum Press, 1993.
52. J. M. Neeson, *Commoners: Common Rights, Enclosure and Social Change in England, 1700-1820*, New York, Cambridge University Press, 1993, p. 158-159.
53. Jean Birrell, "Common Rights in the Medieval Forest: Disputes and Conflicts in the Thirteenth Century", *Past & Present*, n° 117 (1987), p. 48. En 1970, E. P. Thompson, au volant de sa Land Rover, accélérât pour traverser ce village et se rendre à son bureau à Warwick.

CHAPITRE 3. Les communs et l'intérêt marchand

54. Herbert Butterfield, *The Englishman and His History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945, p. 10, 29.
55. *Dictionary of National Biography*, s.v., « Ferrers, George ».
56. William Cobbett, *A History of the Protestant Reformation in England and Ireland*, édité par Leonora Natrass, avec une introduction de James Epstein, Londres, Pickering and Chatto, 1998, p. 108.
57. Boyd C. Barrington, *The Magna Carta and Other Great Charters of England*, Philadelphie, W. J. Campbell, 1900, p. 299-301.
58. R. H. Tawney, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, Londres, Longmans Green, 1912, p. 235.
59. J. M. Neeson, *Commoners: Common Right, Enclosure, and Social Change in England, 1700-1820*, New York, Cambridge University Press, 1993.
60. Adrienne Rich, "When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision", 1971, in *On Lies, Secrets, and Silence*, New York, Norton, 1979.
61. Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation*, New York, Autonomedia, 2004 [*Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, traduit de l'anglais par le collectif Senonevero, Genève, Entremonde, 2017].
62. Anthony Fletcher et Diarmaid MacCulloch, *Tudor Rebellions*, 4^e éd., New York, Longman, 1997, p. 144-146.
63. Susan Brigden, *New Worlds, Lost Worlds: The Rule of the Tudors, 1485-1603*, New York, Penguin, 2000, p. 186.
64. B. L. Beer, "The Commoynson in Norfolk, 1549': A Narrative of Popular Rebellion in 16th Century England' ", *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, n° 6 (1976).
65. Robert Crowley, *An Information and Petition against the Oppressors of the Poor Commons of this Realm* (1548), in *The Select Works of Robert Crowley*, éditées par J. M. Cowper, Early English Text Society, série spéciale, n° 15, Millwood, NY Kraus Reprint, 1973, p. 151-176.
66. A. VS Judges (dir.), *The Elizabethan Underworld: A Collection of Tudor and Early Stuart Tracts and Ballads*, Londres, Routledge, 1930, p. xviii.

67. Robert Crowley, *The Way to Wealth* (1550), in Cowper, *Select Works* (op. cit. note 12), p. 132-133.
68. Steve Hindle, *The State and Social Change in Early Modern England, c. 1550-1640*, New York, St. Martin's Press, 2000, p. 22, 55.
69. Robert Malcolmson et Stephanos Matoris, *The English Pig: A History*, Londres, Hambledon, 2001, p. 36, 37, 56, 125.
70. Allan G. Chester (dir.), *Selected Sermons of Hugh Latimer*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1968, p. 37, 149-150.
71. Steve Hindle, « "Not by bread only?" Common Right, Parish Relief, and Endowed Charity in a Forest Economy, c. 1600-1800 », in Steven King et Alannah Tomkins (dir.), *The Poor in England, 1700-1850: An Economy of Makeshifts*, Manchester, Manchester University Press, 2003, p. 65.
72. Tawney, *Agrarian Problem*, op. cit., p. 240.
73. Cité dans E. P. Thompson, « The Moral Economy of the English Crowd », in *Customs in Common*, Londres, Merlin, 1991, p. 200.
74. Brigden, *New Worlds*, op. cit. p. 176.
75. Robert Greene, *A Notable Discovery of Cozenage* (1591), in Judges, *Elizabethan Underworld*, op. cit. (voir note 13), p. 146-148.

CHAPITRE 4. Des chartes trouvées et perdues

76. *The Kingdome Weekly Intelligencer*, 30 janvier 1648.
77. David Lagomarsino et Charles Wood (dir.), *The Trial of Charles I: A Documentary History*, Hanover, NH, University Press of New England, 1989, p. 105, 114 ; et Christopher Hill, *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*, New York, Schocken Books, 1958, p. 69.
78. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York, Scribner, 1971, p. 556.
79. John Manwood, *A Treatise and Discourse of the Lawes of the Forrest* (1598), New York, Garland, 1978. Il s'agit de l'édition augmentée d'un livre sur les lois forestières qu'il avait écrit six ans plus tôt.
80. Edgar Peel et Pat Southern, *The Trials of the Lancashire Witches: A Study of Seventeenth-Century Witchcraft*, New York, Tappinger, 1969, p. 97, 151 ; Mary Briggs, "The Forest of Pendle in the 17th Century", *Transactions of the Historic Society of Lancashire and Cheshire*, vol. 113 (vers 1961).
81. George Hammersley, « The Revival of the Forest Laws Under Charles I », *History*, vol. 45, n° 154 (juin 1960).
82. Andy Wood, "The Place of Custom in Plebeian Political Culture: England, 1550-1800", *Social History*, vol. 22, n° 1 (janvier 1997).
83. Donald Woodward, "Straw, Bracken and the Wicklow Whale: The Exploitation of Natural Resources in England since 1500", *Past and Present*, vol. 159, n° 1 (mai 1998).
84. Kevin Sharpe, *The Personal Rule of Charles I*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 119.
85. Richard Mabey, *Flora Britannica*, Londres, Chatto and Windus, 1996, p. 371, 378 ; et Percival Lewis, *Historical Inquiries Concerning Forests and Forest Laws, with Topographical Remarks Upon the Ancient and Modern State of The New Forest in the County of Southampton*, Londres, T. Payne, 1811, p. 178.
86. Bob Bushaway, *By Rite: Custom, Ceremony and Community in England 1700-1880*, Londres, Junction Books, 1982, p. 83.

87. Steve Hindle, " 'Not by bread only'? Common Right, Parish Relief and Endowed Charity in a Forest Economy, c. 1600-1800", in Steven King et Alannah Tomkins, *The Poor in England 1700-1850: An Economy of Makeshifts*, Manchester, Manchester University Press, 2003, p. 52-53.
88. Buchanan Sharp, *In Contempt of All Authority: Rural Artisans and Riot in the West of England, 1586-1660*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 5.
89. Peter King, "Customary Rights and Women's Earnings: The Importance of Gleaning to the Rural Labouring Poor", *Economic History Review*, vol. 44, n° 3 (1991), p. 462.
90. Linda Merricks, « "Without Violence and by Controlling the Poorer Sort" : The Enclosure of Ashdown Forest, 1640-1693 », *Sussex Archaeological Collections* 132, vol. 132, (1994).
91. Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
92. William Cobbett et al., *Cobbett's Complete Collection of State Trials*, Londres, R. Bagshaw, 1820, vol. 3, p. 194.
93. J. R. Tanner, *English Constitutional Conflicts of the Seventeenth Century, 1603-1689*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.
94. Michael E. Tigar et Madeleine R. Levy, *Law and the Rise of Capitalism*, New York, Monthly Review Press, 1977, p. 258.
95. Edward Coke, *Complete Copyholder*, Londres, W. Lee, 1650, p. 203.
96. S. R. Gardiner (dir.), *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660*, Oxford, Clarendon Press, 1906, p. 192-196.
97. John Milton, *Complete Poems and Major Prose*, édités par Merritt Hughes, New York, Odyssey, 1957, p. 685.
98. Pauline Gregg, *Free-born John: A Biography of John Lilburne*, Londres, George Harrap, 1961, p. 95.
99. William Walwyn, *England's Lamentable Slaverie* (1645), in William Haller (dir.), *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647*, New York, Columbia University Press, 1933, vol. 3, p. 311-318.
100. John Lilburne, *The Just Defense of John Lilburn* (1653), p. 14; et *The Young Men's and the Apprentice's Outcry* (1649), in Andrew Sharp (dir.), *The English Levellers*, Londres, Cambridge University Press, 1998.
101. Richard Overton, *The Commoners Complaint: or, a Dreadful Warning from Newgate, to the Commons of England* (1646), réédité in William Haller (dir.), *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, op. cit.*, p. 385-386, 393. Le contemporain de Coke, Robert Cotton, recueille les chartes originales encore existantes. On raconte qu'il en sauva une des mains d'un tailleur dont les ciseaux allaient découper un patron dans le parchemin; il y a dans cette anecdote une certaine justice poétique. La peau d'un animal nourri autrefois sur un pâturage commun était sur le point de devenir le *cabbage* d'un tailleur – soit un droit coutumier à des boutures supplémentaires.
102. A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1951, p. 367-369.
103. John Warr, *The Privileges of the People; or, Principles of Common Right and Freedom* (février 1649), in Stephen Sedley et Lawrence Kaplan (dir.), *A Spark in the Ashes: The Pamphlets of John Warr*, Londres, Verso, 1992, p. 80.
104. *An Humble Request to the Ministers of Both Universities and to all Lawyers in every Inns-a-Court* (avril 1650), in George H. Sabine (intro. et dir.), *The Works of Gerrard Winstanley*, Ithaca, Cornell University Press, 1941, p. 433.

105. Gerrard Winstanley, *An Appeal to the House of Commons, Desiring their Answer: Whether the Common People shall have the quiet enjoyment of the Commons and Waste Land* (1649), in Sabine (dir.), *Works, op. cit.*, p. 274.
106. Thomas Tany, *Nation's Right in Magna Carta Discussed with the Thing called Parliament* (1650), édité par Andrew Hopton, avec une introduction, réimpression, Londres, Aporia Press, 1988.
107. Wood, « Place of Custom » *art. cit.*, note 7.
108. C. H. Firth et R. S. Rait (dir.), *Acts and Ordinances of the Interregnum*, Londres, HMSO, 1911, t. II, p. 787-812, 993-999.
109. J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, New York, Cambridge University Press, 1957, s'inspire de la thèse de l'auteur de 1952, "The Controversy over the Origin of the Commons" [« La controverse sur l'origine des communs »] ; c'est une étude sur Brady et la Chambre des communes, mais pas sur les terres communes ou les droits collectifs.
110. *Daily Gazetteer*, en 1735, s'opposant à *The Craftzman*, et cité in Anne Pallister, *Magna Carta: The Heritage of Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 53.
111. Louise P. Kellogg, *The American Colonial Charter*, Washington, DC, GPO, 1904.
112. William Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 1983, p. 83.
113. John U. Nef, *Industry and Government in France and England, 1540-1640*, Ithaca, Cornell University Press, 1957, p. 92, 319.
114. Érasme, *Adages*, t. III, livre 1., p. 86.
115. John Evelyn, *Sylva, or A Discourse of Forest-Trees and the Propagation of Timber in His Majesties Dominions*, Londres, Royal Society, 1664, p. 206.
116. Robert W. Bushaway, "From Custom to Crime: Wood Gathering in 18th and Early 19th Century England: A Focus for Conflict in Hampshire, Wiltshire and the South", in John Rule (dir.), *Outside the Law: Studies in Crime and Order, 1650-1850*, Exeter, University of Exeter Press, 1982, p. 74.
117. Pallister, *Magna Carta, op. cit.*, p. 29-30.
118. Richard L. Greaves, *Enemies Under His Feet: Radicals and Nonconformists in Britain, 1664-1677*, Palo Alto, Stanford University Press, 1990, p. 83.

CHAPITRE 5. Les chartes : visage blanc, masque noir

119. David Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, New York, Verso, 1991 [*Le Salaire du blanc. La formation de la classe ouvrière américaine et la question raciale*, traduit de l'anglais par François Desiles et Jérémie Verger, Paris, Syllepse, 2018].
120. *Dictionary of National Biography*, s.v., « Blackstone, William ».
121. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1949, accessible sur http://classiques.uqac.ca/classiques/bloch_marc/apologie_histoire/apologie_histoire.html, p. 65]. Blackstone fut impliqué dans le débat savant avec le docteur Lyttelton, diacre d'Exeter et futur évêque de Carlisle, qui possédait un exemplaire ancien des deux chartes. Blackstone refusant de le considérer comme un exemplaire original, la controverse fit rage au sein de l'Antiquarian Society.
122. Ces comparaisons peuvent être faites grâce à l'ouvrage de J. C. Holt, *The Magna Carta*, 2^{de} éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1992, où sont réimprimés les documents idoines. Le mot « diplôme » vient d'un mot grec ancien signifiant le pliage en deux d'un parchemin. En examinant

l'article 32 du document, Holt vit que « quelques lettres avaient été abîmées par le pliage ou l'étaient dans l'original ». Elles concernaient les articles 12 et 13 de la Magna Carta qui disent qu'aucun écuage ou redevance (impôt) ne pouvait être levé « sans le conseil commun de notre royaume » et que les « libertés anciennes et coutumes libres » de Londres devaient être conservées.

123. *The History of the Blacks of Waltham in Hampshire and those under the like Denomination in Berkshire*, Londres, A. Moore, (1723).

124. Raymond Williams, *The Country and the City*, New York, Oxford University Press, 1973, chap. 11.

125. Edward P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, New York, Pantheon, 1975, p. 239. Je me fie à ce récit complet, même s'il ne porte que sur un aspect du sujet. Une traduction d'une partie du livre (notamment celle sur le *Black Act* et les Blacks de Waltham) a été publiée en français : Edward P. Thompson, *La Guerre des forêts. Lutttes sociales dans l'Angleterre du xviii^e siècle*, traduit de l'anglais par Christophe Jaquet, présentation et postface de Philippe Minard, Paris, La Découverte, 2014, p. 66.

126. J. M. Neeson, *Commoners: Common Right, Enclosure, and Social Change in England, 1700-1820*, New York, Cambridge University Press, 1993, p. 163.

127. Neeson, *Commoners*, *op. cit.*, p. 317, 283-284.

128. Thomas Rudge, *General View of the Agriculture of the County of Gloucester* (1807), cité in Neeson, *Commoners*, *op. cit.*, p. 29 ; Richard Mabey, *Flora Britannica*, Londres, Chatto and Windus, 1996, p. 209.

129. Thompson, *Whigs and Hunters [La Guerre des forêts]*, *op. cit.*

130. Timothy Nourse, *Campania Foelix, or a Discourse of the Benefits and Improvements of Husbandry* (1700), *The English Landscape Garden series*, New York, Garland, 1982, p. 15-16.

131. La principale fonction du *blacking* était le déguisement, et ce n'était pas la première fois que le déguisement était interdit. La première année du règne des Tudors, une loi fut adoptée (Henry VII c.7 [1485]) qui disposait que : « Toute personne ou personnes convaincues d'avoir chassé la nuit le visage grimé, caché ou déguisé [...] » étaient coupables de crime.

132. James A. Rawley, *The Transatlantic Slave Trade: A History*, New York, Norton, 1981, p. 163.

133. Colin Palmer, *Human Cargoes: The British Slave Trade to Spanish America, 1700-1739*, Urbana, University of Illinois Press, 1981, p. 59, 69.

134. Theodore W. Allen, *The Origin of Racial Oppression in Anglo-America*, t. II de *The Invention of the White Race*, New York, Verso, 1997.

135. Marcus Rediker, *Villains of All Nations: Atlantic Pirates in the Golden Age*, Boston, Beacon Press, 2004, p. 140-141 [*Pirates de tous les pays ; l'âge d'or de la piraterie atlantique (1716-1726)*, traduit de l'anglais par Fred Alpi, Paris, Libertalia, 2008, p. 106, 103 (traduction modifiée)].

136. Percival Lewis, *Historical Inquiries, Concerning Forests and Forest Laws*, Londres, T. Payne, 1811, p. 46.

137. Peter Linebaugh et Marcus Rediker, *L'Hydre aux mille têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, traduit de l'anglais par Christophe Jaquet et Hélène Quiniou, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

138. Olaudah Equiano, *The Interesting Narrative and Other Writings*, édité par Vincent Carretta, avec une introduction, Londres, Penguin Books, 1995, p. 93-94.

139. Granville Sharp, *A Representation of the Injustice and Dangerous Tendency of Tolerating Slavery*, Londres, 1769.
140. Adam Hochschild, *Bury the Chains: Prophets and Rebels in the Fight to Free an Empire's Slaves*, Boston, Houghton Mifflin, 2005, p. 146.
141. Granville Sharp, *A Declaration of the People's Natural Right to a Share in the Legislature*, Londres, B. White, 1774, p. 202-203.
142. Peter Fryer, *Staying Power: The History of Black People in Britain*, Londres, Pluto, 1984, p. 120.
143. Prince Hoare, *Memoirs of Granville Sharp, Esq.*, Londres, Henry Colburn, 1820, p. 92.
144. James Oldham, *The Mansfield Manuscripts and the Growth of English Law in the Eighteenth Century*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992, t. II, p. 1225.
145. La littérature technique ici est considérable. Voir Peter Linebaugh, *The London Hanged*, 2^e éd., Londres, Verso, 2003 [*Les Pendus de Londres*, traduction Frédéric Cotton et Elsa Quéré, préface de Philippe Minard, Montréal, Lux, 2018].
146. Oldham, *Mansfield Manuscripts*, op. cit. Il cite un contemporain : « "Mansfield" sait qu'on lui a reproché de montrer sa faiblesse pour elle – j'ose dire criminelle » (1239).
147. Equiano, *Interesting Narrative*, op. cit., p. 179-181.
148. Alan Taylor, *Liberty Men and Great Proprietors: The Revolutionary Settlement on the Maine Frontier, 1760-1820*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1990 ; et Allan Kulikoff, *From British Peasants to Colonial American Farmers*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000.

CHAPITRE 6. 1776 et Runnamede

149. Thomas Paine, *Common Sense* (1776), in Thomas Paine : *Collected Writings*, édité par Eric Foner, New York, Library of America, 1995. Voir pour la traduction française : *Le Sens commun*, traduction de François-Xavier Lanthenas, 1793, accessible sur Wikisource.
150. Carl Becker, *The Declaration of Independence*, New York, Knopf, 1942, p. 86. La philosophie de la déclaration, écrit Becker, était de « la bonne vieille doctrine anglaise ». Pauline Maier n'a pas trouvé de colons de cette génération qui aient été déportés au-delà des mers pour être jugés. *American Scripture: Making the Declaration of Independence*, New York, Knopf, 1997, p. 118.
151. Ivy Pinchbeck, *Women Workers and the Industrial Revolution*, 1930, réimpression, New York, A. M. Kelley, 1969, est l'ouvrage classique sur le sujet. J. M. Neeson, *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700-1820*, New York, Cambridge University Press, 1993, est le plus humain et le plus fouillé. Jane Humphries, "Enclosures, Common Rights, and Women: The Proletarianization of Families in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries", *The Journal of Economic History*, vol. 50, n° 1 (mars 1990). John Barrell, *The Idea of Landscape and the Sense of Place, 1730-1840: An Approach to the Poetry of John Clare*, Londres, Cambridge University Press, 1972.
152. Edward Countryman, « "To Secure the Blessings of Liberty": Language, the Revolution, and American Capitalism », in Alfred F. Young (dir.), *Beyond the American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1993.
153. Harry S. Stout, *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England*, New York, Oxford University Press, 1986, p. 267.
154. J. L. Hammond et Barbara Hammond, *The Village Labourer, 1760-1832*, 1911, réimpression New York, A. M. Kelley, 1967, p. 30.

155. Christopher J. Berry, *The Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1997, p. 116. George C. Caffentzis, « On the Scottish Origin of "Civilization" », in Silvia Federici (dir.), *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and Its "Others"*, Westport, Praeger, 1995.
156. David Hume, *The History of England, 1778*, réimpression Indianapolis, Liberty Classics, 1983, t. I, p. 450.
157. Owen Manning et W. Bray, *The History and Antiquities of the County of Surrey*, Londres, imprimé pour J. White par J. Nichols, 1814, t. III, p. 249.
158. « The Rights of Man » (1793), in *Pig's Meat: the Selected Writings of Thomas Spence*, édité par G. I. Gallop, Nottingham, Spokesman, 1982, p. 52. C'est une version de sa conférence de 1775.
159. Richard Mabey, *Flora Britannica*, Londres, Chatto and Windus, 1996, p. 88-91.
160. Anne Pallister, *Magna Carta: The Heritage of Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 65.
161. Mary Thale (dir.), *Selections from the Papers of the London Corresponding Society, 1792-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 106.
162. *Toasts and Sentiments: Adapted to the Times*, Londres, s.d. (s.d. : sans date)
163. James A. Epstein, *Radical Expression: Political Language, Ritual, and Symbol in England, 1790-1850*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 15, 21.
164. Thomas Clarkson, *The History of the Rise, Progress, and Accomplishment of the Abolition of the African Slave-Trade by the British Parliament*, Londres, Longman, Hurst, Rees, and Orme, 1808, t. II, p. 580.
165. Merle Curti, "Reformers Reconsider the Constitution", *American Journal of Sociology*, vol. 43, n° 6 (mai 1938), p. 881.
166. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, « Le développement de la production capitaliste », section III, « La production de la plus-value absolue », chap. X, « La journée de travail », traduction de Joseph Roy, entièrement révisée par l'auteur, 1867, Paris, Éditions sociales, 1969, p. 296, http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/capital/capital_livre_1/capital_livre_1_1/capital_livre_1_1.html
167. William Morris, *A Dream of John Ball*, New York, Oriole Chapbooks, s.d., p. 12-13 [*Un rêve de John Ball*, traduit de l'anglais par Marion Leclair, Bussy-Saint-Martin, Aux forges de Vulcain, 2010, p. 16-17, 21 (traduction modifiée)].
168. Cité par Anne Janowitz, "Land", in Iain McCalman (dir.), *An Oxford Companion to the Romantic Age: British Culture, 1776-1832*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 160.

CHAPITRE 7. La loi de la jungle

169. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, traduction N. I. Stone, Chicago, Charles H. Kerr, 1904.
170. John Roosa, "Orientalism, Political Economy, and the Canonization of Indian Civilization", in Silvia Federici (dir.), *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and Its « Others »*, Westport, Praeger, 1995, p. 138.
171. Edward P. Thompson, préface à *The Making of the English Working Class*, New York, Vintage Books, 1963 [*La Formation de la classe ouvrière anglaise*, traduit de l'anglais par Gilles Dauvé, Mireille Golaszewski et Marie-Noëlle Thibault, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1988, p. 16 (traduction modifiée)].

172. Alexander James Edmund Cockburn, *Charge of the Lord Chief Justice of England to the Grand Jury at the Central Criminal Court*, Londres, William Ridway, avril 1867 ; Bernard Semmel, *Jamaican Blood and Victorian Conscience: The Governor Eyre Controversy*, Boston, Houghton Mifflin, 1963.
173. Sumit Guha, *Environment and Ethnicity in India, 1200-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 40. Rabindranath Tagore, *Les Oiseaux de passage*, traduit de l'anglais par Normand Baillargeon, Montréal, Éditions du Noroît, 2008, p. 40 (traduction modifiée).
174. "Nigger" : voir V.G. Kierman, *The Lords of Human King*, Boston, Little, Brown, 1969.
175. Mike Davis, *Late Victorian Holocausts: El Nino Famines and the Making of the Third World*, Londres, Verso, 2001 [*Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales*, traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2006].
176. Madhav Gadgil et Ramachandra Guha, *This Fissured Land: An Ecological History of India*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 150.
177. Dadabhai Naoroji, *Essays, Speeches, Addresses and Writings*, Bombay, Caxton, 1887, p. 466, 467.
178. *Report of the Indian Famine Commission*, part 3, *Famine Histories*, Londres, Eyre and Spottiswoode, 1885, p. 181, et part 2, *Measures of Protection and Prevention*, 1880, p. 177-178.
179. Verrier Elwin, *The Muria and Their Ghotul*, Calcutta, Oxford University Press, 1947, p.24.
180. James Sykes Gamble, *A Manual of Indian Timbers: An Account of the Growth, Distribution, and Uses of the Trees and Shrubs of India and Ceylon*, 2^e éd., Londres, S. Low, Marston, 1902 ; et Dietrich Brandis, *Indian Trees: An Account of Trees, Shrubs, Woody Climbers, Bamboos and Palms Indigenous or Commonly Cultivated in the British Indian Empire*, Londres, Constable, 1911, p. 117.
181. Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forests, Frontiers and Wildness in Western India*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 178.
182. Mary Poovey, *A History of the Modern Fact*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. xiv.
183. Gamble, *Manual of Indian Timbers, op. cit.*, p. xix
184. Arundhati Roy, *The Cost of Living*, New York, Modern Library, 1999 [« Pour le bien commun », in *Mon cœur séditieux*, traduit de l'anglais par Claude Demanueli et al., Paris, Gallimard, 2020, p. 86 (traduction modifiée)]. Première parution in *Le Coût de la vie, ibid.*, 1999.
185. Ramachandra Guha, "An Early Environmental Debate: The Making of the 1878 Forest Act", *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 27, n° 1 (1990), p. 78.
186. Cette théorie vient peut-être des prétentions de la monarchie sur la propriété de la terre, délibérément perçues comme des titres juridiques. Les « droits » coutumiers d'utilisation et d'exploitation de la forêt étaient donc considérés comme des « privilèges » octroyés par le monarque aux sujets du royaume. Sir Thomas Munro, en 1800, déclarait que « la seule terre à Kanara qui puisse en quelque façon correspondre à la description du *sirkar* est une jachère que personne ne réclame ». Une décision du roi de Mysore, en 1870, sur les forêts bordant le fleuve Kaladan disait qu'elles « étaient réclamées premièrement en vertu de certains *sanad* [documents officiels, titres] avoir été concédées par le sultan Tipû, deuxièmement en vertu de demandeurs ayant exercé le droit de couper des arbres, de cueillir ou ramasser des produits de la forêt et de cultiver le *kumri*. »
187. Dietrich Brandis, *Memorandum on the Demarcation of the Public Forests in the Madras Presidency*, National Archives of India, Delhi, 1878, passim.

188. La pétition est réimprimée dans Indra Munshi Saldanha, "Colonial Forest Regulations and Collective Resistance: Nineteenth Century Thana District", in Richard H. Grove, Vinita Damodaran et Satpal Sangwan (dir.), *Nature and the Orient: The Environmental History of South and Southeast Asia*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 730-732.
189. *The Indian Forester*, juillet 1875, p. 4-5.
190. Madhav Gadgil et Ramachandra Guha, "State Forestry and Social Conflict in British India", *Past and Present*, n° 123 (mai 1989), p. 165.
191. B. H. Baden-Powell, *Forest Law*, 1893, p. 184-185.
192. Brandis, *Public Forests in the Madras Presidency*, *op. cit.*
193. Charles Darwin, *L'Origine des espèces*, traduit de l'anglais par Edmond Barbier, Paris, Alfred Costes, 1921, p. 91, disponible sur classiques.uqac.ca/classiques/darwin_charles_robert/origine_especes/origine_especes.
194. Kavita Philip, *Civilizing Natures: Race, Resources, and Modernity in Colonial South India*, New Brunswick, Rutgers, 2004, p. 29, 57. *The Indian Forester*, octobre 1876.
195. Harry Ricketts, *The Unforgiving Minute: A Life of Rudyard Kipling*, Londres, Chatto and Windus, 1999, p. 206 [Cf. *Le Livre de la jungle*, suivi du *Second Livre de la jungle*, traduit de l'anglais par Louis Fabulet et Robert d'Humières, Paris, Éditions Archipoche, 2015 (1899, 1925), p. 217-242 (traduction modifiée)].
196. John Lockwood Kipling, *Beast and Man in India: A Popular Sketch of Indian Animals in Their Relations with the People*, Londres, Macmillan, 1891, p. 10, 15, 19.
197. Angus Wilson, *The Strange Ride of Rudyard Kipling: His Life and Works*, New York, Viking, 1978, p. 42.
198. Lord Eversley [George Shaw Lefevre], *Commons, Forests, and Footpaths*, éd. rev., New York, Cassell, 1910, p. vii.
199. Tim Jeal, *Baden-Powell*, New Haven, Yale University Press, 1989, p. 54, 500.
200. Verrier Elwin, *Leaves from the Jungle: Life in a Gond Village*, 2^e éd., 1936, London, Oxford University Press, 1958, p. 12, 23; et *The Tribal World of Verrier Elwin: an Autobiography*, London, Oxford University Press, 1964, p. 115-118. G. S. Ghurye, *The Aborigines - "So-Called" - and Their Future*, Bombay, 1943, s'est opposé à l'action d'Elwin et défendait l'intégration des « tribaux » aux conditions modernes des hindous.
201. Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forest, Frontiers and Wilderness in Western India*, Delhi, Oxford University Press, 1999, p. 15, 63.
202. Zohreh T. Sullivan, *Narratives of Empire: The Fictions of Rudyard Kipling*, New York, Cambridge University Press, 1993, p. 11.
203. Herbert Broom et Edward A. Hadley, *Commentaries on the Laws of England*, Londres, W. Maxwell, 1869, t. II, p.102.
204. Joshua Williams, *Rights of Common and Other Prescriptive Rights*, Londres, H. Sweet, 1880, p. 230.
205. Mohandas Gandhi, *An Autobiography. The Story of My Experiments with Truth*, Boston, Beacon Press, 1957, p. 80.
206. Williams, *Rights of Common*, *op. cit.*, p. 186.
207. Sumit Sarkar, "Primitive Rebellion and Modern Nationalism: A Note on Forest Satyagraha in the Non-Cooperation and Civil Disobedience Movements", in *A Critique of Colonial India*, Calcutta, Papyrus, 1985, p. 79-85.

208. Ramachandra Guha, *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 121.
209. Ajay Skaria, *Hybrid Histories*, op. cit, p. 269.
210. *Ibid.*
211. Masudu Hasan, *Murree Guide*, Lahore, Pakistan Social Service Foundation, 1958, p. 39.
212. Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*, Londres, Zed Books, 1989.
213. Gwyn A. Williams, *When Was Wales? A History of the Welsh*, Londres, Black Raven Press, 1985, p. 197.
214. Alfred Russel Wallace, *The Malay Archipelago, the Land of the Orang-Utan and the Bird of Paradise*, Londres, Macmillan, 1872, p. 597.
215. Alfred Russel Wallace, *Land Nationalism: Its Necessity and Its Aims*, Londres, Sonnenschein, 1892, p. 22.
216. Ross A. Slotten, *The Heretic in Darwin's Court: The Life of Alfred Russel Wallace*, New York, Columbia University Press, 2004.

CHAPITRE 8. La Magna Carta et la Cour suprême des États-Unis

217. Bernard Steiner, *Life of Roger Brooke Taney*, Baltimore, Williams and Wilkins, 1922; et Carl Swisher, *Roger B. Taney*, New York, Macmillan, 1936.
218. *Alaska Pacific Fisheries vs United States*, 9 décembre 1918. Voir aussi *Appleby vs New York*, 1^{er} juin 1926; *McKee vs Gratz*, 13 novembre 1922; et *Missouri vs Holland*, 19 avril 1920, qui citait une décision prise dans l'Illinois, *Parker vs People* (111 Illinois 581), 27 septembre 1884, dans laquelle la Magna Carta était mentionnée à 21 reprises.
219. Voir, par exemple, *BMW of N. Am. vs Gore*, 20 mai 1996; *United States vs Baj*, 22 juin 1998; *State Farm Mut. Auto. Ins. Co. vs Campbell*, 7 avril 2003.
220. Voir aussi *Hyatt vs People*, 23 février 1903; *Hawaii vs Mankichi*, 1^{er} juin 1903; *Schick vs United States*, 31 mai 1904; *Michaelson vs United States*, 20 octobre 1924; *Glasser vs United States*, 19 janvier 1942; et sur les procès trop rapides, voir aussi *Moody vs Daggett*, 15 novembre 1976 et *Lafayette vs La. Power & Light Co.*, 4 octobre 1977.
221. Thomas McIntyre Cooley, *A Treatise on the Constitutional Limitations Which Rest Upon the Legislative Power of the States of the American Union*, Boston, Little, Brown, 1868, p. 175.
222. *The Chinese Exclusion Case*, 13 mai 1889; *Howard vs Kentucky*, 2 janvier 1906; *United States vs Line Material*, 8 mars 1948; *Clinton vs Jones*, 27 mai 1997; *TXO Prod. Corp. vs Alliance Resources Corp.*, 25 juin 1993; *O'Bannon vs Town Court Nursing Center*, 23 juin 1980; *Lafayette vs La. Power & Light Co.*, 29 mars 1978; et *Peyton vs Rowe*, 20 mai 1968.
223. Voir aussi *French vs Barber Asphalt Paving Co.*, 29 avril 1901; *NLRB vs Stowe Spinning Co.*, 28 février 1949.
224. *Brown vs United States*, 2 mars 1814; *The Frances*, 12 mars 1814; *The Nereide*, 11 mars 1815; *The St. Nicholas*, 21 mars 1816.
225. *Flood vs Kuhn*, 19 juin 1972; *United States vs Lovasco*, 3 octobre 1977; *Cal. Retail Liquor Dealers Ass'n. vs Midcal Aluminum*, 3 mars 1980; *Cnty. Communications Co. vs Boulder*, 13 janvier 1982; *Associated General Contractors vs Cal. State Council of Carpenters*, 22 février 1983; *Mitsubishi Motors Corp. vs Soler Chrysler-Plymouth*, 2 juillet 1985; *Atl. Richfield Co. vs United States Petroleum Co.*, 14 mai 1990; *Verizon Communs., Inc. vs Law Offices of Curtis V. Trinko, LLP*, 13 janvier 2004.

MAGNA CARTA

226. Bernard Schwartz, *A History of the Supreme Court*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 110.
227. 28 Edward III, c.1 (1354); *Livingston vs Moore*, 25 février 1833; *Webster vs Reid*, 7 mars 1851; *Munn vs Ill.*, 1^{er} mars 1877; *Davidson vs New Orleans*, octobre 1877; *Sinking-Fund Cases*, octobre 1878; *Bugajewitz vs Adams*, 12 mai 1913; *United Gas Public Service Co. vs Texas*, 14 février 1938; *Poe vs Ullman*, 19 juin 1961; *In re Gault*, 15 mai 1967; *Stovall vs Denno*, 12 juin 1967; *Carafas vs LaVallee*, 20 mai 1968; *Murray vs Carrier*, 21 janvier 1986; *Pac. Mut. Life Ins. Co. vs Haslip*, 4 mars 1991; *Albright vs Oliver*, 24 janvier 1994.
228. Robert G. McCloskey, *The American Supreme Court*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, p. 170; et Jeffrey Lustig, *Corporate Liberalism: The Origins of Modern American Political Theory, 1890-1920*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 90-93.
229. Eric Foner, *Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863-1877*, New York, Harper and Row, 1988, p. 531.
230. Voir aussi *Transportation Co. vs Chicago*, 3 mars 1879; *Sinking Fund Cases* 5 mai 1879; *Spring Valley Water Works vs Schottler*, 4 février 1884; *Chicaco vs Taylor*, 19 mars 1888; et *Marx vs Hanthorn*, 6 mars 1893.
231. Schwartz, *History of the Supreme Court*, *op. cit.*, p. 184-185.
232. Hugo Black cite Charles Collins, "The Corporations and the Twilight Zone", in *The Fourteenth Amendment and the States*, Boston, Little, Brown, 1912, *passim*.

CHAPITRE 9. Icône et idole

233. Daniel T. Rodgers, *Atlantic Crossings: Social Politics in a Progressive Age*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998, p. 139; et Frederic C. Howe, *The City: The Hope of Democracy*, New York, Scribner's, 1905.
234. C. H. Cramer, *Newton D. Baker: A Biography*, Cleveland, World Publishing, 1961, p. 51.
235. William de Belleruche, *Brangwyn's Pilgrimage: The Life Story of an Artist*, Londres, Chapman and Hall, 1948, p.28; et Philip Macer-Wright, *Brangwyn: A Study of Genius at Close Quarters*, Londres, Hutchinson, 1940, p.29-33.
236. Fred Thompson, *The Workers Who Built Cleveland*, Cleveland, Charles Kerr, 1987.
237. David Montgomery, *Workers' Control in America*, New York, Cambridge University Press, 1979, chap. 5.
238. Chris GoGwilt, "True West: The Changing Idea of the West from the 1880s to the 1920s", in Silvia Federici (dir.), *Enduring Western Civilization*, Londres, Praeger, 1995, p. 38.
239. Nicholas Murray Butler, "Magna Carta, 1215-1915: An Address Delivered before the Constitutional Convention of the State of New York in the Assembly Chamber", Albany, New York, 15 juin 1915; Boyd C. Barrington, *The Magna Charta and Other Great Charters of England*, Philadelphie, W.J. Campbell, 1900.
240. Rudyard Kipling, "The Reeds of Runnymede", in *Rudyard Kipling Complete Verse*, New York, Doubleday, 1988, p. 719; Charles Weeks, *Egg Farming in California*, San Francisco, Schwabacher-Frey Stationery, 1922; et Alan Michelson et Katherine Solomonson, "Remnants of a Failed Utopia: Reconstructing Runnymede's Agricultural Landscape", in Carter L. Hudgins et Elizabeth Collins Cromley (dir.), *Shaping Communities: Perspectives in Vernacular Architecture*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1997; Daniel Worster, *Rivers of Empire: Water, Aridity, and the Growth of the American West*, New York, Pantheon Books, 1985; et Robert V. Hine, *California's Utopian Colonies*, New Haven, Yale University Press, 1953, p. 144.

241. Voir les articles suivants du *New York Times*: "All English-Speaking Lands Observing Magna Carta Day", 17 juin 1928; "June Roses Add to Garden Beauty", 7 mai 1933; "5,000 Actors, 200 Horses in Pageant of Runnymede", 11 mars 1934; et "Runnymede Is Saved", 19 septembre 1937.
242. Walter Carruthers Sellar et Robert Julian Yeatman, *1066 and All That: A Memorable History of England*, New York, E.P. Dutton, 1931, p. 26.
243. Bernard Schwartz, *A History of the Supreme Court*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 226.
244. Bertolt Brecht, *Poèmes*, t. IV, poème traduit par Maurice Regnault, Paris, L'Arche, 1966, p. 43.
245. *New York Times*, 13 août 1925.
246. Taha Jaber al-Alwani, " 'Fatwa' concerning the United States Supreme Courtroom Frieze " *Journal of Law and Religion*, vol. 15, n° 1 (2000).
247. Mari Tomasi, "The Italian Story in Vermont", *Vermont History*, n° 28 (janvier 1960), p.73-87.
248. Josef Vincent Lombardo, *Attilio Piccirilli: Life of an American Sculptor*, New York, Pitman, 1944.
249. Francis Pio Ruggiero, *State Capitol: Temples of Sovereignty*, Milford, Excelsior, 2002, p. 454.
250. Milia Davenport, *The Book of Costume*, New York, Crown, 1948, t. I, p. 157.
251. Doreen Yarwood, *English Costume from the Second Century B.C. to 1972*, Londres, B.T. Batsford, 1972, p. 51.
252. Ces discours sont publiés dans le *Journal of the American Bar Association* (octobre 1957), p. 900-907.
253. Albert Boime, *Art and the French Commune: Imagining Paris after War and Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
254. James Podgers, nécrologie de Charles S. Rhyne, *Journal of the American Bar Association* (octobre 2003).
255. *Van Orden vs Perry*, 27 juin 2005.
256. *McCreary County vs ACLU*, 27 juin 2005.

CHAPITRE 10. Cette terre a été faite pour vous et pour moi

257. Henry George, *Progress and Poverty*, New York, Schalkenbach Foundation, 1985, p. 328-330; Edward P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary*, 2^e éd., New York, Pantheon, 1977, p. 269 [Toutes les citations de George en français sont issues de: *Progrès et pauvreté. Une enquête sur la cause des crises industrielles et de l'accroissement de la misère au milieu de l'accroissement de la richesse*, traduit de l'anglais par P.-L. Le Monnier, Bruxelles, Ligue pour la réforme foncière, 1925].
258. Frank Hamilton Cushing, *My Adventures in Zuni, 1882-1883*, Palmer Lake, CO, Filter Press, 1967; et James Green, *Death in the Haymarket*, New York, Pantheon, 2006.
259. J. C. Holt, *Robin Hood*, New York, Thames and Hudson, 1982.
260. William Morris, "Art and Industry in the Fourteenth Century" (1890), in Gary Zabel (dir.), *Art and Society: Lectures and Essays by William Morris*, Boston, George's Hill, 1993, p. 158, 166.
261. Carl Sandburg, "Salvage", in *Chicago Poems*, New York, Henry Holt, 1916 [« Objets sauvés », in *Chicago Poems*, traduits et présentés par Thierry Gillybœuf, Paris, Le Temps des Cerises, 2011 (traduction modifiée)].
262. Robert C. Cottrell, *Roger Nash Baldwin and the American Civil Liberties Union*, New York, Columbia University Press, 2000, p. 129.

263. John Worthen, *D. H. Lawrence: The Life of an Outsider*, Londres, Allen Lane, 2005, p. 315.
264. Carleton H. Parker, "The California Casual and His Revolt", *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 30, n° 4 (1916). Joyce Kornbluh (dir.), *Rebel Voices, An IWW Anthology*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1964.
265. W. M. Berger, *Scribner's Magazine*, cité par Don Mitchell in *The Lie of the Land: Migrant Workers and the California Landscape*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, chap. 2.
266. Paul Avrich, *Sacco and Vanzetti: The Anarchist Background*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 45.
267. Francis Winwar (dir.), *Ruotolo: Man and Artist*, New York, Liveright Corporation, 1949.
268. Cité in Avrich, *Sacco and Vanzetti, op. cit.*, p. 176.
269. Philip Cannistraro et Gerald Meyer (dir.), *The Lost World of Italian-American Radicalism*, Westport, CT, Praeger, 2003, p. 2.
270. Bill Carrol et Mary Shelley, «The Piccirilli Studio», *The Bronx County Historical Society Journal* (1999), vol. 36 n° 1p. 1-12.
271. Martino Marazzi, *Voices of Italian America: A History of Early Italian American Literature with a Critical Anthology*, Teaneck, NJ, Fairleigh Dickinson University Press, 2004, p. 242-253.
272. Murray Bookchin, *The Spanish Anarchists: The Heroic Years, 1868-1936*, San Francisco, AK Press, 1998.
273. John Adams, *A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America* (1786), in *The Works of John Adams*, Boston, Little, Brown, 1851, t. IV, p. 310-313.
274. William T. Strong, "The Fueros of Northern Spain", *Political Science Quarterly*, vol. 8, n° 2 (juin 1893), p. 326.
275. José Peirats, *Anarchists in the Spanish Revolution*, Londres, Freedom Press, 1990.
276. Iain Boal, T. J. Clark, Joseph Matthews et Michael Watts, *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War*, New York, Verso, 2003.
277. George Steer, *The Tree of Gernika*, Londres, Hodder and Stoughton, 1938; et Nicholas Rankin, *Telegram from Guernica: The Extraordinary Life of George Steer, War Correspondent*, Londres, Faber and Faber, 2003.
278. « [...] qu'entendons-nous en effet par documenta sinon une "trace", c'est-à-dire la marque, perceptible aux sens, qu'a laissée un phénomène en lui-même impossible à saisir ? » s'interrogeait Marc Bloch, in *logie de l'histoire ou Métier d'historien* (1941), p. 34, accessible sur http://classiques.uqac.ca/classiques/bloch_marc/apologie_histoire/apologie_histoire.html. Voir aussi *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française* (1931) et *La Société féodale*, t. II, « Les classes et le gouvernement des hommes », livre III, « La féodalité comme type social et son action », chap. 2, p. 423 (1939-1940), accessible sur http://classiques.uqac.ca/classiques/bloch_marc/societe_feodale/societe_feodale.html.
279. Jack Lindsay, Edgell Rickword, *A Handbook of Freedom: A Record of English Democracy Through Twelve Centuries*, Londres, Lawrence and Wishart, p. vii.
280. Maxwell Anderson et Kurt Weill, *The Ballad of Magna Carta: Cantata for Solo Voices and Chorus*, New York, Chappell, 1940; Ronald Sanders, *The Days Grow Short: The Life and Music of Kurt Weill*, Los Angeles, Silman-James, 1991; et Ronald Taylor, *Kurt Weill: Composer in an Divided World*, Boston, Northeastern University Press, 1992.

281. Herbert Butterfield, *The Englishman and His History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945, p. 81-82.
282. Dona Torr, *Marxism, Nationality and War*, Londres, Lawrence and Wishart, 1940 ; D.K. Renton, «The History Woman», *The Socialist Review*, n° 224 (novembre 1998), p. 19. PAS TROUVE
283. Christopher Hill, *The English Revolution, 1640*, Londres, Lawrence and Wishart, 1968, p. 62 [*La Révolution anglaise 1640*, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Barrois, Paris, Les Éditions de la Passion, 1993, p. 76-77].
284. William Sharp McKechnie, *Magna Carta: A Commentary on the Great Charter of King John*, Glasgow, J. Macklehoose and Sons, 1914, p. 228.
285. Henry Miller, *The Air-Conditioned Nightmare*, New York, New Directions, 1945, p. 25 [*Le Cauchemar climatisé*, traduit de l'anglais par Jean Rosenthal, Paris, Gallimard, 1954] ; C. Day Lewis, *The Georgics of Virgil*, Londres, Jonathan Cape, 1940, p. 11 ; Virginia Woolf, "The Leaning Tower", un essai lu devant la Workers' Educational Association, Brighton, mai 1940, in *Collected Essays*, Londres, Hogarth Press, 1966, t. II, p. 162-181 ; et C. L. R. James, "Revolution and the Negro", in Scott McLemee et Paul Le Blanc (dir.), *C. L. R. James and Revolutionary Marxism: Selected Writings of C. L. R. James, 1939-1949*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1994.
286. Elizabeth Partridge, *This Land Was Made for You and Me: The Life and Songs of Woody Guthrie*, New York, Viking, 2002, p. 85.

CHAPITRE 11. La Constitution des communs

287. Philip J. Deloria, *Playing Indian*, New Haven, Yale University Press, 1998, p. 236.
288. Edmund Wilson, *The American Jitters; a Year of the Slump*, New York, C. Scribner's Sons, 1932, p. 199-206. Voir Alfred A. Cave, *Prophets of the Great Spirit: Native American Revitalization Movements in Eastern North America*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2006.
289. Frank Ernest Hill, "A New Pattern of Life for the Indian", *The New York Times*, 14 juillet 1935.
290. Roxanne Dunbar-Ortiz, *Roots of Resistance: Land Tenure in New Mexico, 1680-1980*, Los Angeles, American Indian Studies Center, UCLA, 1980, p. 5.
291. Henry L. Dawes, "The Indian Territory", *The Independent*, n° 52 (octobre 1900) ; Angie Debo, *And Still the Waters Run: The Betrayal of the Five Civilized Tribes*, Princeton, Princeton University Press, 1940, p. 5.
292. Roxanne Dunbar-Ortiz, *The Great Sioux Nation: Sitting in Judgment on America*, Berkeley, American Indian Studies Center, Moon Books, 1977, p. 44.
293. Carlotta R. Anderson, *All-American Anarchist: Joseph A. Labadie and the Labor Movement*, Wayne State, 1998, p. 33.
294. Mary Austin, *The Flock*, Boston, Houghton Mifflin, 1906, p. 72.
295. William Goodell, *Slavery and Anti-Slavery: A History of the Great Struggle in Both Hemispheres*, New York, W. Harned, 1852.
296. Lysander Spooner, *The Unconstitutionality of Slavery*, Boston, B. Marsh, 1845-47.
297. Gary Collins, *Shadrach Minkins: From Fugitive Slave to Citizen*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997, p. 52.
298. Julie Saville, *The Work of Reconstruction: From Slave to Wage Laborer in South Carolina, 1860-1870*, New York, Cambridge University Press, 1994, p. 38.

299. Les débats sur les amendements pendant la Reconstruction.
300. Barbara Ransby, *Ella Baker and the Black Freedom Movement: A Radical Democratic Vision*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003, p. 37, 82–83, 86.
301. John W. Blassingame (dir.), *The Frederick Douglass Papers. Series One: Speeches, Debates, and Interviews*, vol. 2 (1847–1854), New Haven, Yale University Press, 1982, p. 467.
302. Felix Frankfurter et Nathaniel Green, *The Labor Injunction*, New York, Macmillan, 1930, p. 190.
303. Samuel Gompers, "The Charter of Industrial Freedom", *American Federationist*, vol. 21, n° 11 (novembre 1914), p. 957–974.
304. Louis Stark, "A Woman Unravels an Industrial Knot", *New York Times*, 7 février 1932; Malcolm Ross, "Lifting the Coal Miner Out of the Murk", *New York Times*, 1^{er} octobre 1933.
305. Saul Alinsky, *John L. Lewis: An Unauthorized Biography*, New York, Putnam, 1949, p. 65–66.
306. Christopher Tomlins, *The State and the Unions: Labor Relations, Law, and the Organized Labor Movement in America, 1880–1960*, New York, Cambridge University Press, 1985.
307. Ralph D. Gray (dir.), *Indiana History: A Book of Readings*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 343–349.
308. Edward K. Spann et Graeme Reid, "Gilbert Wilson's Terre Haute Murals of", *Traces of Indiana and Midwestern History* (hiver 2002).
309. *The Report of the Committee on Economic Security and Other Basic Documents Relating to the Development of the Social Security Act*, édition du 50^e anniversaire, Washington, D.C., National Conference on Social Welfare, 1985. Voir aussi Linda Gordon, *Pitied But Not Entitled: Single Mothers and the History of Welfare, 1890–1935*, New York, Free Press, 1994.
310. Burnita Shelton Matthews, "The Woman Juror", *Women Lawyers' Journal*, vol. 15, n° 2 (avril 1927); et Gretchen Ritter, "Jury Service and Women's Citizenship Before and After the Nineteenth Amendment", *Law and History Review*, vol. 20, n° 3 (automne 2002), p. 479–515.
311. Linda K. Kerber, *No Constitutional Right to Be Ladies: Women and the Obligations of Citizenship*, New York, Hill and Wang, 1998, chap. 4.
312. Jean Bethke Elshtain (dir.), *The Jane Addams Reader*, New York, Basic Books, 2001, p. 355. Je remercie Tom Chisholm de m'avoir indiqué cette source.
313. Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities*, New York, Random House, 1961, p. 35 [Déclin et survie des grandes villes américaines, traduit de l'anglais par Claire Parin, Marseille, Parenthèses, 2012, p. 42 (traduction modifiée)].
314. Antoinette Burton, *Burdens of History*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1994, p. 5; Claire Hirshfield, "Fractured Faith", *Gender and History*, vol. 2, n° 2 (été 1990), p. 192; Charlotte Towle, *Common Human Needs*, Washington DC, National Association of Social Workers, 1945, p. 1.
315. J. Ayodele Langley, *Pan-Africanism and Nationalism in West Africa, 1900–1945: A Study in Ideology and Social Classes*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 76–77.
316. Penny Von Eschen, *Race against Empire: Black Americans and Anticolonialism, 1937–1957*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, p. 25.
317. Allida M. Black, *Courage in a Dangerous World: The Political Writings of Eleanor Roosevelt*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 10; David Levering Lewis, *W. E. B. DuBois: The Fight for Equality and the American Century, 1919–1963*, New York, Henry Holt, 2000, p. 504.

318. En Angleterre, la «Nouvelle gauche» (New Left) salua la Charte de Kliptown comme «un des plus beaux documents jamais produits dans le monde par un mouvement politique depuis l'époque des chartistes anglais». Voir John Rex, "Africa's National Congresses", *The New Reasoner: A Quarterly Journal of Socialist Humanism*, n° 2 (automne 1957), p. 64.

CHAPITRE 12. Conclusion

319. Chris Fisher, *Custom, Work and Market Capitalism: The Forest of Dean Colliers, 1788-1888*, Londres, Croom Helm, 1981, p. 38. Cent ans plus tard, Edna Healey, qui avait grandi en bordure de la forêt au milieu d'arbres et de pierres druidiques, se souviendrait du surnom qui était donné à tout enfant turbulent, «Jacques à la Hache» («Chopper James»). Edna Healey, introduction to Fay Godwin, *The Secret Forest of Dean*, Bristol, Redcliffe Press, 1986.

320. Thomas Walsingham, *Gesta abbatum monasterii Sancti Albani*, édité par Henry Thomas Riley, Rolls Series 28, Londres, Longmans, Green, 1869.

321. Steven Justice, *Writing and Rebellion: England in 1381*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 256-257.

322. C. S. Orwin et C. S. Orwin, *The Open Fields*, Oxford, Clarendon Press, 1938.

323. Edward P. Thompson, *The Romantics: England in a Revolutionary Age*, New York, New Press, 1997, p. 11-13.

324. John Cornford, "Notes on the Teaching of History at Cambridge", in *Collected Writings*, édités par Jonathan Galassi, Manchester, Carcanet, 1976, p. 77.

325. Pierre Kropotkine, *La Grande Révolution*, Paris, Stock, 1909, Paris, Éditions du monde libertaire, 1989; Éditions du Sextant, 2011; Éditions Atlande, 2019; et Teodor Shanin (dir.), *Late Marx and the Russian Road: Marx and "the Peripheries of Capitalism"*, New York, Monthly Review Press, 1983.

326. Ray Ward et Jean Simpson, *Harvest of Lives: The Life Stories of Twenty-two Ordinary People of Runnymede Spanning almost One Hundred Years*, Surrey, R. et H. Ward Systems, 2003.

327. John Pilger, *Freedom Next Time*, Londres, Bantam Press, 2006; et *The Guardian*, 29 mai 2006.

328. Mountstuart Elphinstone, *An Account of the Kingdom of Caubul*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown, and J. Murray, 1815, t. II, p. 16-218.

329. Le passage contesté dans Tacite se trouve au chapitre 26 de sa *Germanie*. Marx à Engels, 25 mars 1868, in *Karl Marx et Frederick Engels, Selected Correspondence*, traduite par I. Lasker, éditée par S. Ryazanskaya, Moscou, Progress Publishers, 1965, p. 201.

330. John Manwood, *A Treatise and Discourse of the Lawes of the Forrest*, 1598, New York, Garland, 1978; et *Manwood's Treatise of the Forest Laws*, édité par William Nelson, Londres, imprimé par E. Nutt pour B. Lintott, 1717, p. 84.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

1. Une enclosure à usages multiples à Runnymede.
2. Papier monnaie dessiné par Paul Revere, 1775 et 1776, avec l'aimable autorisation de l'American Antiquarian Society.
3. Graphique. Les citations de la Magna Carta dans les décisions de la Cour suprême des États-Unis.
4. Fresque de la Magna Carta dans l'ancien tribunal du comté de Cuyahoga, Cleveland, Ohio, par Frank Brangwyn. The Western Reserve Historical Society, Cleveland, Ohio
5. Fresque de la Magna Carta dans le bâtiment du capitol de Madison, Wisconsin, par Albert Herter. Wisconsin Historical Society
6. Panneau de la porte en bronze du bâtiment de la Cour suprême, Washington, DC: Edward Coke et Jacques 1^{er}. Photographie de Franz Jantzen, collection de la Cour suprême des États-Unis.
7. Panneau de la porte en bronze du bâtiment de la Cour suprême, Washington, DC : l'archevêque Stephen Langton et le roi Jean. Photographie de Franz Jantzen, collection de la Cour suprême des États-Unis.
8. Frise ornant une des salles de la Cour suprême des États-Unis : le roi Jean sans Terre. Photographie de Steve Petteway, collection de la Cour suprême des États-Unis
9. Triptyque mural de la Magna Carta de l'ancien tribunal fédéral, Terre Haute, Indiana, par Frederick Webb Ross. Martin Collection, Indiana Historical Society
10. Rotonde commémorative à Runnymede, par Edward Maufe.
11. Socle au centre de la rotonde, Runnymede. Photographie de l'auteur.
12. Texte gravé sur le socle, Runnymede. Photographie de l'auteur.
13. Capitalistes à la boutonnière endiamantée; détail de « Liberation », fresque d'un collège de Terre Haute, par Gilbert Wilson. Martin Collection, Indiana Historical Society.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE À L'ÉDITION FRANÇAISE	7
<hr/>	
AVANT-PROPOS	21
<hr/>	
I. INTRODUCTION	25
II. LES DEUX CHARTES	41
III. LES COMMUNS ET L'INTÉRÊT MARCHAND	61
IV. DES CHARTES PERDUES ET RETROUVÉES	81
V. LES CHARTES : VISAGE BLANC, MASQUE NOIR	101
VI. 1776 ET <i>RUNNAMEDE</i>	121
VII. LA LOI DE LA JUNGLE	141
VIII. LA MAGNA CARTA ET LA COUR SUPRÊME DES ÉTATS-UNIS	161
IX. ICÔNE ET IDOLE	179
X. CE PAYS A ÉTÉ FAIT POUR VOUS ET POUR MOI	199
XI. LA CONSTITUTION DES COMMUNS	219
> Le cercle sacré	222
> Le bélier d'assaut	225
> L'article 7(A)	228
> Le banc des jurés	233
> La frontière	237
XII. CONCLUSION	241

ANNEXES	251
> La Grande Chartes des libertés d'Angleterre, ou Magna Carta, et la Charte de la forêt	251
> Glossaire	269
> Sélection bibliographique	280

NOTES DE FIN	289
---------------------	-----

TABLE DES ILLUSTRATIONS	309
--------------------------------	-----

