

Mettre au travail, mettre aux fers.
Chemins du droit naturel au Nouveau Monde
Vincent Grégoire

restitution réalisée en collaboration avec Lila Echard et Théo Milana

Si le droit naturel est traditionnellement associé à l'égalisation des statuts et à la généralisation du travail libre dans le cadre de l'affirmation de l'Etat de droit, il s'est agi dans ce séminaire de montrer comment la conquête et l'exploitation du Nouveau Monde peuvent conduire à repenser le droit naturel au regard de questions à la fois pratiques et théoriques. Ainsi:

- Vaut-il mieux avoir recours à un néo-servage, à l'esclavage, à l'engagement, au travail libre (salarié ou indépendant)?
- Pour chaque cas de figure, à quelle population faut-il avoir recours? Autochtones, indigents ou travailleurs qualifiés européens, Africains déportés?
- Comment renouveler la main d'oeuvre? Par reproduction naturelle ou par migration? libre ou forcée?
- Comment repenser alors la communauté et le lien social?

De Francisco Vitoria à John Locke, tous les grands penseurs politiques modernes ont élaboré leur doctrine en relation avec ces questions, en appréhendant *en même temps* et de manière explicite la réalité européenne et la réalité américaine.

En somme, loin d'un réquisitoire ou de la recherche de faire apparaître l'envers sombre ou la supposée face cachée de ces grandes doctrines, ce séminaire vise à se replacer au moment de la genèse et de l'élaboration de ces doctrines, qui entremêlent dimension économique, politique, territoriale, anthropologique, etc., et qui entraînent des jeux de retournement entre Ancien et Nouveau Mondes.

Plus loin, à travers ces élaborations et réélaborations du concept de droit naturel, suscitées par cette expérience historique de la colonisation du Nouveau Monde, se voient éclairés sous un jour nouveau des aspects essentiels de notre monde contemporain, avec ses déplacements de population et ses formes multiples d'exploitation du travail.

Première séance: le travail entre utopie et *encomienda*

Introduction: Au début du XVI^e siècle s'amorce des deux côtés de l'Atlantique un processus de déracinement *du* travail et de déracinement *par le* travail illustré par le mouvement des *enclosures* en Angleterre et l'institution du système de l'*encomienda* dans le Nouveau Monde. La lecture de trois textes met en lumière les enjeux centraux de la période qui nous concerne:

- Deux extraits (tx 2 et 3)¹ la première partie de l'*Utopie*, dans lesquels Thomas More, par la voix de Raphael Hithlodée de retour du Nouveau Monde, dresse un réquisitoire contre la situation politique et sociale de l'Angleterre de son temps: l'appropriation privée des terres communes et leur transformation en paturages clos (mouvement des *enclosures*) privent des masses de paysans de leur habitat et de leurs activités traditionnelles, les transformant en indigents souvent condamnés à la mendicité et au vol pour survivre. L'indigent, le vagabond et le mendiant se trouvent la cible d'une politique pénale de plus en plus répressive et d'une réprobation morale de leur supposée oisiveté². L'existence de ces travailleurs sans travail (pour reprendre une formule d'Hannah Arendt) oblige à repenser la nature et l'organisation de la communauté.

¹ Les renvois aux textes présentés en annexe sont signalés entre parenthèses par texte et par numéro du texte.

² « qu'il y ait moins de gens qui vivent à ne rien faire. Qu'on revienne au travail de la laine afin qu'une industrie honnête soit capable d'occuper utilement cette masse oisive, ceux dont la misère a déjà fait des voleurs et ceux qui ne sont encore à présent que des valets au bras croisés. Car les uns et les autres, n'en doutez pas, voleront tôt ou tard. Si vous ne remédiez pas à ces maux-là... Vous laissez donner le plus mauvais pli et gâter peu à peu les caractères depuis la petite enfance, et vous punissez des adultes pour des crimes dont il porte dès leurs premières années la promesse assurée. Que faites-vous d'autre, je vous le demande, que de fabriquer vous-même les voleurs que vous pendez ensuite ? » *L'Utopie*, Thomas More, GF, p. 103.

- Un extrait (tx 1) de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, dans lequel Max Weber met en lumière le lien entre la rupture avec l'habitat et le mode de vie habituel, brisant la tradition, et l'augmentation du rendement du travail. Il y voit « un fait éducatif » tirant les individus de leur « paresse traditionnelle »³, ce processus étant particulièrement illustré par le « développement économique de l'Amérique ». L'éthos traditionnel associe le travail à la subsistance. Dans cette perspective, dès lors que la productivité augmente, le temps de travail peut diminuer. L'individu aura alors tendance à ne travailler que le temps nécessaire pour assurer sa subsistance et tout travail supplémentaire lui apparaîtra absurde. C'est cette disposition que l'esprit du capitalisme va stimatiser en la mettant sur le compte d'une paresse congénitale, contraire à la vocation de l'homme, et qu'il faut combattre aussi bien chez l'indigent de l'Ancien Monde que chez l'indigène du Nouveau Monde.

a) Débats autour de l'encomienda

Dès le début de l'implantation espagnole en Amérique, les autorités accordèrent aux colons, en guise de rétribution indirecte, le droit de regrouper les Indiens dans de grands domaines (les *encomiendas*) et de les y faire travailler sur le modèle de la corvée médiévale. Cette délégation de pouvoir n'allait pas sans mettre la Couronne dans une contradiction: les Indiens n'avaient-ils pas vocation à être ses sujets avec les droits que cela implique? Le pouvoir, presque sans limite accordé aux colons sur les Indiens qui leur étaient attribués, soustrayait en quelque sorte ces derniers au pouvoir royal et mettait à mal sa souveraineté.

En réponse à cette contradiction, la Couronne espagnole a été amenée à encadrer d'abord l'institution de l'*encomienda* (*Lois de Burgos* en 1512) puis même à l'abolir en s'appuyant sur les principes du droit naturel (*Lois Nouvelles* en 1542, mais la résistance des colons rendra caduque cette abolition). Pour autant, d'éminents penseurs du droit naturel et du droit des gens ont pu légitimer l'imposition du travail forcé aux "barbares". Ainsi, en 1539 dans ses *Leçons sur les Indiens et sur le droit de la guerre*, Francisco Vitoria s'efforce d'établir comment « les barbares qui ne nous étaient pas soumis en vertu du droit humain [...] ont pu passer sous la domination des Espagnols au titre de la société et de la communauté naturelles ». Il identifie le droit naturel au droit des gens dont les « barbares » relèvent au même titre que les Européens. (tx 4) Or le droit des gens autorise l'appropriation des biens et la réduction en esclavage des ennemis vaincus dans une guerre juste. (tx 5). Héritier d'Augustin et de Thomas D'Aquin, Vitoria énonce trois critères permettant de parler de guerre juste: elle doit être menée par une autorité légitime (en l'occurrence l'Etat), pour une juste cause (légitime défense, réparation d'un dommage, punition d'une injustice) et en vue de maintenir la paix (il ne faut pas que la manière de combattre rende impossible la paix future).

Dans sa réflexion sur les titres légitimes à la domination, Vitoria va donc s'efforcer de construire un cas de guerre juste: posant l'appartenance commune de la terre à l'humanité et le fait que celle-ci forme une société universelle par delà les divisions étatiques (en elles mêmes légitimes), il en déduit un droit universel de participation aux biens publics ainsi qu'un droit universel de visite et même d'installation, de commerce et de prédication (droit de société ou hospitalité universelle). Ainsi, c'est en vertu du droit naturel que l'Espagnol peut extraire l'or ou l'argent des mines ou pratiquer la pêche aux huîtres perlières: les sous-sols comme les mers sont des biens publics et, si les Indiens en interdisent l'accès, ils se mettent en faute et on a donc le droit de leur faire la guerre⁴. De même c'est en vertu du droit naturel que les espagnols ont le droit de prêcher, de commercer et même de s'installer en Amérique. (tx 6)

Ce faisant, Vitoria neutralise opportunément la distinction qui existait dans le droit romain entre ce qui est *commun* et qui appartient à l'humanité dans son ensemble, et ce qui est *public* et appartient à tel ou tel peuple particulier. Tout obstacle mis à cette démarche, si tant est que celle-ci reste pacifique, peut donc être considéré comme transgressant le droit naturel. L'hospitalité universelle est donc ici comprise comme source de droits pour les Espagnols et de devoirs pour les Indiens. Il n'est pas difficile dès lors de surmonter les doutes exprimés au début de la *Leçon* pour établir rétrospectivement, par delà les abus, la légitimité de

³ « le simple fait de changer de résidence est un moyen efficace d'intensifier le rendement du travail [...] la même jeune fille polonaise, qui, dans son pays, ne s'est jamais trouvée dans des circonstances qui lui permettent de gagner sa vie et la tirent de sa paresse traditionnelle, semble changer de nature et devient capable d'efforts sans limite lorsqu'elle travaille à l'étranger en qualité d'ouvrier saisonnier. Le simple fait de travailler dans un environnement différent de celui qui est habituel brise la tradition. Et c'est là le fait "éducatif". » *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber, Plon, p. 39

⁴ « S'il y a chez les barbares des biens communs aux citoyens et aux étrangers, il n'est pas permis aux barbares d'empêcher les Espagnols d'y participer et d'en profiter. Par exemple, s'il est permis aux autres étrangers de retirer de l'or d'un terrain public ou d'un fleuve, ou de pêcher des perles dans la mer ou dans un fleuve, les barbares ne peuvent en empêcher les Espagnols. Mais il n'est permis à ceux-ci de se livrer à ce genre d'activité que dans la mesure où c'est permis aux autres, c'est-à-dire à condition de ne pas faire de tort aux citoyens et aux indigènes. » F. Vitoria, *Leçon sur les Indiens*, p. 86.

l'action des Espagnols en Amérique (tx 6). Le travail forcé est alors pensé comme punition (du point de vue de la loi naturelle) ou comme "correction fraternelle" (du point de vue de la vérité évangélique).

b) Thomas More en Amérique: des modèles alternatifs de communautés

La réflexion de Vitoria sur les "titres", aussi importante soit-elle dans la genèse du droit des gens moderne, ne prend néanmoins pas la mesure de la spoliation et de la destruction systématiques dont les Indiens ont été victimes dans la Caraïbe d'abord, au Mexique (1521), puis au Pérou (1532). Pourtant, dès 1511, le dominicain Montesinos, membre de la première mission envoyée par cet ordre à Hispaniola (la future Saint-Domingue/Haïti), dans un sermon prononcé devant l'ensemble des colons, avait condamné sans appel le caractère criminel du traitement infligé aux Indiens au nom du droit naturel comme de la loi divine⁵. C'est l'écho de ce sermon qui conduira la Couronne, dès 1512, à produire une législation encadrant le fonctionnement de l'*encomienda* selon les principes du droit naturel et de la religion: les *Lois de Burgos*. Celles-ci garantissent aux Indiens un salaire, du repos, des repas, une instruction religieuse, ainsi que quarante jours de liberté tous les cinq mois. Outre cette législation (qui ne sera nullement appliquée par les colons malgré l'envoi de contrôleurs), des tentatives de réformes verront le jour sur le terrain:

Bartolomé de Las Casas, d'abord *encomendero* à Hispaniola (où il a été troublé par le sermon de Montesinos) puis à Cuba (dont il a participé à la conquête en tant qu'aumônier), décide de renoncer à son *encomienda* en 1514 et de se consacrer à la défense du droit des Indiens.

En 1516, il présente à la Couronne son *Mémoire des 14 remèdes*, projet utopique (Thomas More est en train d'inventer le terme) radical, associant familles de cultivateurs espagnols (recrutés parmi les nécessiteux en Espagne), familles indiennes mais aussi esclaves africains. Le projet porte l'espoir d'une fusion à terme entre population d'origine espagnole et population autochtone. L'accent mis sur les familles plutôt que sur des individus isolés atteste d'une double préoccupation: produire une communauté et assurer l'articulation entre production (des biens, agricoles ou artisanaux) et reproduction (de la main d'oeuvre) (tx 6).

Sur l'importance de cette articulation entre production et reproduction, nous pouvons faire référence aux analyses de Claude Meillassoux dans son ouvrage *Anthropologie de l'esclavage*. Il y montre qu'un système esclavagiste ne peut tenir que s'il maintient une séparation entre les deux dans la mesure où le renouvellement de la main d'oeuvre ne peut se faire que par importation d'individus achetés ou capturés. Le recours à la reproduction naturelle pour renouveler la main d'œuvre servile condamne le système au dépérissement. Ainsi, par exemple, l'augmentation de la population servile dans les Etats du Sud des Etats-Unis entre l'abolition de la traite et l'abolition de l'esclavage, loin de démentir cette thèse, la confirme indirectement: les ventes d'esclaves augmentèrent, séparant les couples, les parents et les enfants. Des individus en nombre considérable passèrent ainsi d'une plantation à une autre, souvent d'un Etat à un autre: l'esclave doit être et demeurer un étranger.

Il faut dire un mot sur le fait que Las Casas recommande le recours à des esclaves (sans lier cet état à leur couleur de peau) pour accomplir certaines tâches utiles à la vie de la communauté. Certains commentateurs ont voulu y voir un encouragement à la traite négrière, et d'ailleurs à l'époque des colons virent d'un œil favorable le projet de Las Casas, y voyant la perspective d'une nouvelle source d'approvisionnement en main d'œuvre pour pallier à la diminution spectaculaire des populations indiennes. A leur manière, ils étaient plus "modernes" que lui, Las Casas n'étant nullement dans cette perspective utilitariste mais considérant - comme tous les théoriciens de son temps - que l'esclavage était conforme au droit des gens (dans les conditions évoquées plus haut). Aussi, une communauté pouvait y avoir recours dans ce cadre. Notons également que les Utopiens de Thomas More ont des esclaves (privés de leur liberté par

⁵« Je suis la voix de Celui qui crie dans le désert de cette île et c'est pour cela qu'il faut que vous m'écoutez avec attention Cette voix est la plus neuve que vous ayez jamais entendue, la plus âpre et la plus dure. Cette voix vous dit que vous êtes tous en état de péché mortel ; dans le péché vous vivez et vous mourrez à cause de la cruauté et la tyrannie dont vous accablez cette race innocente. Dites-moi, quel droit et quelle justice vous autorisent à maintenir les Indiens dans une aussi affreuse servitude ? Au nom de quelle autorité avez-vous engagé de telles détestables guerres contre ces peuples qui vivaient dans leurs terres d'une manière douce et pacifique, où un nombre considérable d'entre eux ont été détruits par vous et sont morts d'une manière encore jamais vue tant elle est atroce ? Comment les maintenez-vous opprimés et accablés, sans leur donner à manger, sans les soigner dans leurs maladies qui leur viennent de travaux excessifs dont vous les accablez et dont ils meurent ? Pour parler plus exactement, vous les tuez pour obtenir chaque jour un peu plus d'or. Et quel soin prenez-vous de les instruire de notre religion pour qu'ils connaissent Dieu notre créateur, pour qu'ils soient baptisés, qu'ils entendent la Messe, qu'ils observent les dimanches et autres obligations ? Ne sont-ils pas des hommes ? Ne sont-ils pas des êtres humains ? Ne devez-vous pas les aimer comme vous-mêmes ? Soyez certains qu'en agissant ainsi, vous ne pouvez pas plus vous sauver que les Maures et les Turcs qui refusent la foi en Jésus-Christ. » Antonio Montesinos, extrait du *Sermon* de 1511.

punition, donc conformément au droit) et ne se privent pas d'en acheter et d'en vendre aux pays voisins. À la lecture des récits portugais relatant la manière dont les esclaves africains étaient capturés, Las Casas comprendra qu'il ne s'agissait nullement de guerre juste et il récusera totalement ses propositions antérieures. Quoi qu'il en soit, les différentes tentatives de mise en œuvre de ses projets utopiques se soldèrent par des échecs, en particulier parce que les travailleurs européens recrutés étaient en réalité plus motivés par l'appât du gain facile que par une vie de laboureurs vertueux.

Dans les années 1530, Vasco de Quiroga - juriste éminent formé à l'université de Salamanque, ayant déjà une longue carrière derrière lui -, est envoyé en Nouvelle Espagne où il occupe d'abord la fonction de juge à l'Audience de Mexico (ce qui fait de lui une des autorités les plus importantes du Mexique) puis celle d'évêque du Michoacan en 1536. Ces postes de pouvoir lui donnent les moyens de mettre en œuvre les idées qu'il défend dans son *Informacion en derecho*, ouvrage écrit en 1535 pour contester la décision prise par la Couronne sous la pression des colons de revenir sur l'interdiction de toute nouvelle réduction en esclavage des Indiens (décret royal de 1530). Il préconise, pour prévenir toute révolte de la part de ces derniers (révolte justifiant le recours à l'esclavage dans l'esprit des colons), de les regrouper en communautés organisées selon son modèle de "ville-hopital" ou "république d'Indiens".

Il s'inspire, dans la conception de ce modèle, de l'*Utopie* de More dont il était un fervent lecteur (comme en témoigne l'exemplaire annoté conservé par l'université d'Austin au Texas). L'unité sociale de base est la famille et les familles sont regroupées en ensembles selon une logique mathématique calquée sur celle décrite dans l'*Utopie*. Comme chez More, l'accent est mis, outre le travail agricole, sur l'acquisition des savoirs faire artisanaux. En conséquence, chaque famille, ou chaque groupe de familles, se spécialise. Le projet est d'une certaine manière encore plus utopique que l'invention de More puisque la communauté est supposée pouvoir se passer de toute structure étatique.

Ainsi, par exemple, Quiroga pense que les conflits entre personnes ou entre familles peuvent être réglés sans recours aux tribunaux de l'audience: il compte sur la coutume pour favoriser un règlement à l'amiable. On voit ici la marque de son pluralisme juridique: la coexistence de plusieurs systèmes normatifs n'empêche pas la cohésion sociale et n'est pas incompatible avec la propagation de la foi chrétienne qui reste un objectif essentiel chez lui. Il parvint à faire exister plusieurs de ces républiques d'Indiens (la plus connue étant Santa Fe), connut un grand prestige chez les Indiens qui honorent encore aujourd'hui sa mémoire dans certaines régions et, dans certains villages, perdurent les "spécialités" artisanales acquises à l'époque.

Thomas More avait situé dans une île du Nouveau Monde (son narrateur Raphael Hithlodée est un compagnon d'Amerigo Vespucci) une société aux antipodes de la société anglaise de son temps. Et, de fait, le nouveau monde apparaît alors comme un espace neuf où l'on peut tenter de reconstituer ou d'inventer ce qu'une Europe corrompue, et de plus en plus tentée par l'absolutisme, rend impossible. L'humanisme anglais projette son *commonwealth* à partir du modèle de la République antique; les paysans chassés de leurs terres et envoyés au Nouveau Monde rêvent de reconstituer un mode de vie protocommunisme; les nobles progressivement privés de leurs prérogatives par les logiques de souveraineté étatique y projettent leurs fantasmes néo-féodaux.

c) "Barbarie" et travail: le "barbare" est-il perfectible? Peut-on le corriger?

Francisco de Vitoria utilise le terme "barbares" pour désigner les Indiens, mais la manière dont il inscrit leur existence dans l'horizon universel du droit des gens neutralise toute connotation négative ou infériorisante. Il en vient d'ailleurs, en s'appuyant sur une lecture un peu "forcée" d'Aristote, à récuser toute idée d'esclavage par nature. (tx 4) Pour autant, on voit affleurer chez lui l'hypothèse selon laquelle les Indiens pourraient être porteurs d'une déficience ontologique justifiant une sorte de tutelle perpétuelle exercée par les Européens. Ils seraient comme des enfants, mais sans les virtualités de développement de ces derniers ou comme des fous (insensés, c'est à dire limités d'un point de vue cognitif) mais collectivement, alors que dans le reste de l'humanité les fous sont des cas isolés. (tx 7)

Sa position anhistorique (qui le distingue de Sépulvéda comme de Las Casas) rend cette hypothèse (dont il admet lui même qu'elle le trouble fortement) d'autant plus inquiétante qu'elle fige les Indiens dans une possible infériorité congénitale. En fait, Vitoria est aveugle à l'altérité et ne peut comprendre celle-ci qu'en terme de déficience. Il n'en va pas exactement de même avec Sépulvéda. Celui-ci, dans son *Democrates alter*, voit certes les Indiens comme des "homoncules" voués à la servitude et réactive l'idée aristotélicienne d'esclavage par nature (tx 11). Cela le conduit alors à distinguer la servitude des philosophes (par nature) de l'esclavage des jurisconsultes (pour faute) (tx 9). Le barbare relève de la première. Mais il

faut être ici attentif à l'analyse de Sépulvéda. Pour lui, on ne naît pas barbare, on le devient. Nul individu ne naît barbare, mais des individus naissent dans des sociétés barbares, c'est à dire des sociétés dont les dirigeants (politiques et religieux), les institutions et les mœurs contreviennent au droit naturel. Il faut donc comprendre le terme de nature au sens où Aristote dit que l'habitude est une seconde nature.

Sépulvéda parle ainsi de servitude invétérée (*insita* en latin). Mais, justement, invétérée ne veut pas dire innée, mais introduite de l'extérieur et comme enracinée. Ces sociétés sont devenues barbares au terme d'un processus historique et, ce que l'histoire a fait, une intervention extérieure peut le défaire en toute légitimité au nom du droit naturel et de l'humanité, soit par la soumission volontaire, soit par la soumission forcée. Cependant, dans les deux cas, il y a soumission avec pour objectif l'éradication des vecteurs de barbarie énoncés plus haut. Le travail forcé apparaît alors comme facteur d'humanisation. En ce sens, Sépulvéda est beaucoup plus radical que Vitoria dans sa justification de la guerre contre les barbares, puisque la thèse de la servitude naturelle permet d'élargir la guerre juste à un nouveau cas: là où les jurisconsultes théorisent la *guerre-punition*, il promeut quant à lui l'idée de *guerre-empêchement* où la violence vient éradiquer le mal à l'œuvre dans les sociétés corrompues institutionnellement. Ce faisant, il est beaucoup plus ouvert à l'historicité et met l'accent sur la perfectibilité. On peut considérer qu'il invente l'idée moderne de mission civilisatrice (tx 10).

S'il voit l'altérité plus et mieux que Vitoria, il la condamne et veut la corriger entre autres par le travail forcé. Las Casas, de son côté, voit l'altérité et la comprend, allant jusqu'à voir dans les sacrifices humains une marque d'humanité (puisque'il est propre aux hommes de croire en un être transcendant et de l'honorer en lui faisant des sacrifices). Le débat entre les deux auteurs inaugure l'opposition entre l'universalisme (avec risque d'ethnocentrisme) et le différentialisme (avec risque de relativisme). Toujours est-il que, dans son combat pour les droits des Indiens, Las Casas est parvenu à déconstruire l'idée de barbarie, alors qu'elle reste très vague chez Vitoria (oscillant entre la neutralisation et la désignation d'une infériorité ontologique); et qu'elle est ramenée par Sépulvéda à certaines mœurs et institutions, donc à certaines cultures.

Notons ainsi que Las Casas distingue quatre significations du terme "barbare". Il peut être l'étranger et/ou celui qui ne possède pas l'écriture, cela ne justifie en aucun cas qu'on le force à travailler. Il peut être le non-chrétien et, dans ce cas, il est susceptible d'évangélisation, mais en aucun cas par des moyens coercitifs. Il peut être le barbare au sens propre, c'est à dire celui qui vit sans loi, étant incapable de se gouverner lui-même. Or l'organisation politique des Indiens montre qu'ils sont tout à fait capables de se gouverner eux-mêmes. Reste le barbare au sens de l'homme inhumain, et Las Casas donne en exemple les Espagnols aux Indes. Il destitue ainsi l'idée de barbarie comme pouvant justifier l'asservissement.

Deuxième séance : le travail entre prédation, commerce et production

a) Fonder une colonie / fonder un commonwealth

Après un siècle de colonisation ibérique menée sous le signe de la prédation, la seconde vague se fait sous le signe du commerce, avec la création des Grandes Compagnies. Depuis quelques décennies déjà, le monopole ibérique sur les océans et les terres nouvelles (posé par la Bulle papale *Inter caetera*) est mis à mal par des navigateurs français et anglais au nom de la liberté des mers, thème qui sera repris ultérieurement par Grotius). Ceux que les Espagnols qualifient de pirates peuvent alors apparaître comme les fers de lances d'une redéfinition du droit des gens. Mais ce nouvel élan est aussi celui d'une reprise du projet utopique, dans la perspective humaniste de l'affirmation de la *vita activa*, à travers la fondation de nouveaux *commonwealths*. La doctrine coloniale de Francis Bacon (exposée entre autres dans le court essai *Des colonies ou plantations de peuples*) peut ainsi être lue à la lumière de la brève et tumultueuse histoire de la Compagnie de Virginie (1606-1624). Si les visées de la Compagnie des Indes sont clairement commerciales, celles de la Compagnie de Virginie sont plus tournées vers l'idée d'une implantation de population produisant des richesses par son travail. Mais alors quelle population, et quel travail ? Le recrutement de la première vague de colons a été assez hétéroclite : engagés (jeunes gens liés par contrat à un maître pendant sept ans, suite à quoi ils retrouvent leur liberté et ont droit à un lopin de terre), travailleurs libres, couples et même familles entières, aventuriers. Les deux premières années ont été un désastre. Les mauvaises relations avec les populations locales, les dissensions internes et l'incapacité à produire les moyens de subsistance ont conduit à un taux de mortalité effrayant. Au printemps 1610, il ne restait que quelques dizaines de survivants sur les plus de six cents arrivés au cours de trois années précédentes.

C'est à cela que répond l'essai de Francis Bacon (tx 12), lui-même impliqué dans la Compagnie de Virginie et occupant par ailleurs de hautes responsabilités étatiques. Il affirme d'abord qu'il n'y a rien de plus noble et de plus glorieux que de fonder une colonie, et donc en quelque sorte de fonder un peuple (l'Angleterre a l'occasion de le faire en Amérique et par là d'égaliser les modèles antiques). Il affirme aussi, à la fin de l'essai, qu'il n'y a rien de plus honteux que d'abandonner une colonie, faisant référence à la première tentative d'implantation anglaise en Virginie en 1587. Cette colonie, privée de secours, avait disparu dans les années suivantes, ne laissant quasiment aucune trace. La « lost colony » hantera dès lors les projets coloniaux anglais comme une sorte de pêché originel qu'il faut racheter. Bacon préconise donc de choisir une terre libre, non encore peuplée, car sinon il ne s'agirait pas seulement d'une *plantation* mais aussi d'une *extirpation* en soi condamnable (le modèle espagnol est ici clairement rejeté). S'il existe des populations locales, il faut trouver des accords avec les plus voisines et ne pas se mêler de leurs guerres (sauf pour défendre les voisins les plus proches). La viabilité de la colonie suppose une étude des possibilités agricoles du sol et d'un choix de cultures en connaissance de cause, combinant celles qui pourront générer des bénéfices commerciaux et celles qui sont nécessaire à la subsistance de la population (les récoltes étant stockées dans des entrepôts publics et distribuées de manière équitable, ce qui témoigne d'un souci du bien commun).

La viabilité suppose aussi un choix pertinent des colons à envoyer. Bacon refuse catégoriquement de faire des colonies un exutoire permettant de débarrasser le pays des indigents et autres vagabonds ; cette erreur a été commise au début de l'implantation en Virginie et le prix en a été très cher⁶. Il faut donc envoyer des agriculteurs et des artisans, travailleurs dont le savoir-faire est utile au bien commun. Par ailleurs, il ne faut dans les vingt premières années envoyer que des hommes. C'est seulement lorsque la colonie fonctionne et semble viable que l'on peut envoyer des femmes qui permettront de fonder des familles et de faire souche.

Concernant l'organisation politique, Bacon considère comme essentielle la possibilité d'avoir recours à la loi martiale. Les déconvenues de la Virginie naissante ont sans doute généré un soupçon sur la possibilité pour une communauté humaine de compter sur la vertu de ses membres. La vertu doit être complétée par la coercition. Bacon marque donc le passage d'un humanisme cicéronien, confiant dans les vertus civiques, à un humanisme teinté de pessimisme dont les références se trouvent plutôt chez Tacite (et chez Machiavel pour l'époque moderne). Donc la communauté requiert un pouvoir de type militaire et n'est pas faite pour tous les hommes (tx 12). L'indigent, présenté par Thomas More comme victime d'un système, est désormais criminalisé. Il est exclu du projet philanthropique de régénération de l'humanité qui animait Francis Bacon. Celui-ci distinguait trois types d'ambition : ambition personnelle (pour soi), nationale (pour le pays), universelle (pour l'humanité). Cette dernière constituait à proprement parler la philanthropie, mais on voit que cet amour de l'humanité n'englobe pas tous les hommes. Notons par ailleurs que dans le *De Augmentis* écrit en 1623, Bacon ajoute les Indiens à la liste de hommes monstrueux et inhumains, infléchissant ainsi nettement la position défendue dans l'essai sur les colonies. Sans doute faut-il y voir l'écho du « Grand Massacre », terme désignant la tentative d'élimination des colons virginien par les Indiens Powhatan en 1622. Cet épisode qui se solda par la mort du quart des Européens de la colonie fut un traumatisme pour les consciences européennes, construisant l'image de l'Indien inhumain et cruel devant être éradiqué. Bien entendu, dans la réalité, ce soulèvement avait ses causes dans des exactions bien réelles commise par les Européens au mépris des accords passés.

b) Un humanisme discriminant

Ce tournant de l'humanisme, justifiant la coercition répressive et le travail forcé pour certaines catégories de la population, correspond à la réalité de l'histoire de la compagnie de Virginie où la première charte (1606) octroyée par le roi Jacques 1^{er} laissait à cette dernière la gestion des affaires économiques mais réservait au roi la prérogative politique : c'est lui qui nommait le président de la colonie et son conseil. Suite aux premiers désastres, la Compagnie obtient une nouvelle charte (1609) lui laissant le choix du gouverneur

⁶ « C'est l'avidité d'un gain précoce qui a ruiné la plupart des colonies... Les hommes de cette trempe sont incapables d'une vie réglée ; ils sont paresseux et ont de l'aversion pour tout travail utile et paisible, ils commettent de nouveaux crimes, consomment en pure perte les provisions, se lassent bientôt d'une telle vie et ne manquent pas d'employer de fausses relations dans leur pays au préjudice de la colonie... Les hommes, qu'on doit préférer pour une colonie, sont ceux qui exercent les professions actives et les plus nécessaires, comme jardinier, laboureurs, ouvriers en fer et en bois, pêcheurs, chasseurs, pharmaciens, chirurgiens, cuisinier, brasseurs etc... En arrivant dans le pays où vous voulez établir la colonie, commencez par observer quelles sont les denrées, surtout les comestibles, que le sol produit naturellement et spontanément... Le terrain employé au jardinage et au labour doit être un bien commun. Et ces productions doivent être serrées dans des magasins publics... Gardez vous de mettre le gouvernement entre les mains d'un trop grand nombre de personnes, surtout de personnes intéressées elles-mêmes, dans les entreprises de la colonie, et il vaut mieux qu'elles soient gouvernées par des gentilshommes que par des marchands, car ces derniers n'ont ordinairement en vue que le profit actuel, le gain précoce. » F. Bacon, Des colonies ou plantations de peuples, *Essais*, p. 144-145.

et déléguant à ce dernier le droit d'avoir recours à la loi martiale. Les vertus civiques y sont promues. On voit que cette seconde charte est en conformité avec les préconisations politiques de Bacon ; d'ailleurs la colonie connaîtra la loi martiale en 1612.

Nous trouvons un écho à ces enjeux dans *La tempête* de Shakespeare. Cette pièce de 1610 met en scène Prospero, roi déchu suite à la trahison de son frère, vivant seul sur une île avec ses livres (il symbolise le prince humaniste) et sa fille Miranda. Celle-ci ne se souvient pas de la vie d'avant, même pas de sa mère. Elle ne connaît du monde que ce que son père lui en a transmis par les livres : elle est un pur produit de culture, comme soustraite à tout élément naturel. Elle ne connaît la nature que sous la figure de Caliban, être infra-humain à la peau sombre que son père a trouvé à son arrivée et qu'il a réduit en esclavage, faute de pouvoir le civiliser. Un naufrage fait échouer sur l'île les occupants d'un navire parmi lesquels le frère de Prospero, un certain nombre de grands (dont le roi de Naples et son frère), un sage conseiller (Gonzalo), et deux indigents peu fiables (Stéphano et Trinculo).

L'île va dès lors être le théâtre de deux conspirations: l'une fomentée par Antonio, le frère de Prospero, incitant Sébastien à tuer son frère Alonso le roi de Naples ainsi que Gonzalo; et l'autre fondée sur l'alliance hétéroclite de Stéphano et Trinculo avec Caliban pour se débarrasser de Prospero et restaurer le mode de vie d'avant sa venue, fondé sur le libre usage des fruits de la nature (à ce propos, Gonzalo formule au début de la pièce une rêverie ironique, sorte d'utopie dont le travail et le pouvoir politique seraient absents (tx 13)). Les deux conspirations échouent mais, lors du pardon final de Prospero, celui-ci restitue à chacun sa place et sa liberté, mais maintient Caliban dans un statut de servitude du fait de son caractère inéducable, ainsi que ses deux compères (tx 14). Une figure de l'humanisme, Prospero, fait le constat que certains hommes sont inéducables, autrement dit ne sont pas tout à fait humains. On retrouve ici les doutes de Vitoria sur la pleine humanité des "barbares".

Tout cela fait écho à un événement bien réel qui avait marqué l'opinion à l'époque: en 1609, lors d'un nouvel envoi de colons vers la Virginie, le vaisseau amiral le *Sea Venture* avait fait naufrage dans l'archipel des Bermudes et tous ses occupants s'étaient retrouvés sur une île. Alors que les dirigeants organisaient le travail pour reconstruire des embarcations et reprendre la route, l'expression des griefs de certains marins fit tâche d'huile parmi les passagers modestes. Ils décidèrent qu'il valait mieux s'installer aux Bermudes que de reprendre la route de la Virginie où les attendaient « misère et labeur, beaucoup de besoins pour une maigre rétribution, n'y ayant là-bas ni les poissons ni les fruits ni les oiseaux dont on pouvait jouir ici sans peine [...]. Quoi de plus tentant que la liberté et la pleine jouissance des sens pour convaincre ces gens oisifs misérables et grossiers qui font le plus grand nombre? » selon les mots de Willaim Strachey, tirés de son rapport sur ces événements, rapport immédiatement connu en Angleterre et qui constitue en la matière la principale source d'information. La comparaison détaillée de son texte avec celui de la pièce de Shakespeare montre de toute évidence que ce dernier l'avait lu. Quoi qu'il en soit, les mutins furent matés et repartirent pour la Virginie où ils connurent la loi martiale. Des historiens voient dans cet épisode des Bermudes une tentative de mettre en place un modèle communautaire alternatif faisant concurrence au modèle colonial réel, fondé de plus en plus sur la coercition.

c) Thomas Hobbes et l'étatisation du commonwealth

Le jeune Thomas Hobbes, proche de Bacon, un temps membre de la Compagnie de Virginie, en tirera les leçons dans l'élaboration de sa doctrine. Dans la description de l'état de nature d'abord, mais aussi dans sa théorie de la valeur et de l'honneur : la valeur d'un homme est « le prix qu'on serait prêt à payer pour utiliser sa puissance ». Si personne n'est prêt à payer pour acheter sa puissance, on peut considérer qu'il est sans valeur et sans honneur, mais il garde le pouvoir de tuer qui est le sien dans l'état de nature. Le corps social, étant toujours menacé par l'existence d'hommes sans honneur, indigents sans travail, l'envoi de cette population surnuméraire dans les colonies apparaît alors comme un exutoire nécessaire (tx 16)⁷. La distinction faite par ailleurs par Hobbes concernant la servitude, entre l'esclave dans les chaînes et l'esclave ayant accepté un pacte de soumission, recoupe la distinction et la concurrence qui s'amorcent à l'époque entre

⁷ « Ceux dont le corps est vigoureux ... il faut les forcer à travailler... Il doit y avoir des lois qui encouragent toutes sortes d'activités... La multitude des individus pauvres, mais vigoureux augmentant toujours, ils doivent être transplantés à l'intérieur des pays qui ne sont pas assez peuplés où, cependant, ils ne doivent pas exterminer ceux qu'ils y trouvent, mais contraindre ceux-ci à cohabiter étroitement ensemble, et cela sans occuper de vastes étendues de territoire, en arrachant ce qu'ils trouvent, mais en cultivant avec soin chaque parcelle de terre afin de récolter leur subsistance le moment venu. Et, quand le monde entier sera surchargé d'habitants, alors l'ultime remède après tous les autres sera la guerre qui apporté à chacun la victoire ou la mort ». T. Hobbes, *Leviathan*, chapitre 30.

main d'œuvre engagée (indigents européens) et main d'œuvre esclave (captifs indiens et, déjà, africains)⁸. Elle repose aussi le problème essentiel pour le souverain : celui-ci peut-il accepter que certains de ses sujets aient un pouvoir souverain sur d'autres hommes (tx 15).

Troisième séance : Conversion au travail et conversion par le travail

a) La Constitution de la Caroline : un projet néo-féodal

Les extraits présentés ici (tx 17) doivent être contextualisés : au moment de la Restauration anglaise, à partir de 1660, Charles II tient à récompenser ceux qui ont défendu la monarchie pendant la guerre civile et sous Cromwell. Pour ce faire, il offre comme nouvelle colonie La Caroline à sept Lords Propriétaires, à charge pour eux de la peupler et de l'exploiter. La Caroline est alors un immense territoire habité par des peuples indiens et dans lesquels l'implantation européenne est balbutiante. Son lancement va réactiver trois problèmes majeurs :

- L'Angleterre a-t-elle intérêt à développer des colonies et quelles activités doit-elle y favoriser ? Le mercantilisme, illustré en particulier par les économistes Thomas Mun et Josiah Child et mis en pratique à travers les *Navigation Acts* de Cromwell, ne fait pas l'unanimité au sein des élites anglaises. Ainsi, en 1880, au moment où Locke rédige le *Second Traité*, William Peyt présentera au Parlement son *Britannia languens or a discourse of trade*, dans lequel il dénonce la colonisation comme contraire aux intérêts de l'Angleterre, et ce, pour trois raisons : tout d'abord, les implantations permanentes (au contraire des simples comptoirs) coûtent plus qu'elles ne rapportent ; ensuite, elles sont susceptibles d'entrer en concurrence avec la métropole et, enfin, elles risquent de favoriser la dépopulation de cette dernière.

- Quel statut donner aux terres indiennes ? Peut-on les considérer comme des terres vacantes offertes à la libre appropriation ou bien faut-il considérer que les communautés indiennes qui y vivent forment des nations à part entière exerçant sur elles un *dominium* légitime, ce qui implique de passer par des traités en bonne et due forme pour s'y installer ? Cette question avait déjà fait l'objet d'un débat explicite en 1633 entre John Winthrop qui dirigeait l'implantation de Boston et Roger Williams qui dirigeait celle de Plymouth (il fut par ailleurs fondateur de la colonie de Rhode Island, et par ailleurs promoteur de la tolérance religieuse et à ce titre précurseur de Locke). Le premier soutenait que les Indiens n'étaient propriétaires que de ce qu'ils cultivaient, le reste étant ouvert à l'appropriation par la mise en culture, sans consentement. Le second considérait que la charte royale ne donnait aucun droit sur les terres et qu'il n'était possible de se les approprier qu'en passant des traités en bonne et due forme avec les différentes nations indiennes.

- Enfin à quel type de main d'œuvre est-il préférable d'avoir recours ? Aux engagés européens (recrutés parmi les pauvres), aux esclaves ou aux petits propriétaires ? Parmi les Propriétaires, se trouve William Berkeley, également gouverneur de la Virginie depuis 1641 (sauf une interruption sous Cromwell du fait de son soutien indéfectible à la cause des Stuart). À travers certains choix déterminants, il a profondément marqué de son empreinte l'organisation et les institutions de la colonie.

Après être venu à bout d'une importante révolte indienne au début de son exercice, il a décidé de mener une politique de traités avec ces derniers, leur reconnaissant la souveraineté sur leurs territoires de chasse, s'octroyant au passage le monopole du très lucratif commerce des fourrures avec eux, et allant jusqu'à rendre passible de la peine de mort toute intrusion d'un européen armé dans les terres indiennes. Ce fragile équilibre pacifique supposait un renoncement à l'expansion territoriale, renoncement virtuellement porteur de conflit avec les aspirations des colons toujours plus nombreux.

Cependant le recours à la main d'œuvre engagée a très vite fait apparaître une contradiction avec le système de grandes exploitations qu'il souhaitait promouvoir. En effet, les engagés, au terme de leur contrat avaient droit à un lopin de terre en pleine propriété, ce qui relevait d'une toute autre logique économique et posait un problème politique : tout petit propriétaire avait droit d'élire les membres de l'Assemblée coloniale, menaçant ainsi virtuellement le monopole du pouvoir détenu par les grands planteurs.

⁸« L'autorité acquise par conquête [...] est celle [...] despotique, de *despotes* qui signifie seigneur ou maître, et est l'autorité du maître sur son serviteur. Cette autorité est alors acquise par le vainqueur quand le vaincu, pour éviter dans l'instant le coup mortel, convient [...] qu'aussi longtemps que sa vie et la liberté de son corps lui sont laissés, le vainqueur en aura l'usage à son bon plaisir. Et, une fois la convention passée, le vaincu est le serviteur et pas avant. Par ce mot de serviteur[...], on n'entend pas un captif gardé en prison ou dans les fers jusqu'à ce que son propriétaire, celui qui l'a capturé ou acheté, décide de ce qui l'en fera [...], mais on entend celui à qui, étant capturé, on a laissé la liberté du corps, contre la promesse qu'il ne s'échappera pas, ni fera violence à son maître, et à qui celui-ci accorde sa confiance. » T. Hobbes, *Leviathan*, chapitre 20.

C'est pour sortir de cette logique "démocratique" que William Berkeley encouragea le recours à la traite négrière. Son nom est historiquement associé à l'institutionnalisation de l'esclavage des Africains dans les colonies d'Amérique du Nord dans la mesure où la législation qu'il mit en place progressivement en la matière servit de matrice à tout le système esclavagiste par la suite et fut une des principales sources d'inspiration du Code Noir français de 1685. En effet, rien n'était encore gravé dans le marbre au départ. Ainsi, par exemple une jeune femme nommée Elisabeth Key, fille d'une esclave et d'un Européen, revendiqua son statut de femme libre après la mort de son père. Elle dut plaider sa cause devant les tribunaux qui lui donnèrent raison. Elle épousa par la suite son avocat. La jurisprudence Elisabeth Key apparaissant comme une menace pour le système esclavagiste Berkeley fit passer une loi en 1662 stipulant que tout enfant né d'une femme esclave était esclave. Il eut aussi affaire à une autre contradiction : les autorités religieuses entendaient bien baptiser les esclaves. Mais alors un chrétien peut-il être l'esclave d'un chrétien ? Là encore, une loi trancha la question en 1667 : le baptême ne modifie en rien le statut de l'esclave. Il entérina enfin la jurisprudence liée l'inventaire des biens du planteur William Stafford après le décès de ce dernier : ses esclaves furent considérés comme des biens parmi d'autres. Dès lors, l'esclave est considéré comme bien meuble.

Ces quelques éléments devaient être évoqués pour faire ressortir l'influence considérable de Berkeley dans la rédaction de la Constitution de la Caroline, en particulier dans les extraits choisis ici. John Locke, ami de Lord Shaftesbury (lui-même un des Propriétaires de la colonie), fut secrétaire des Lords Propriétaires, puis secrétaire du *Board of Trade* (c'est à dire l'équivalent du ministère des colonies). Il fut l'un des principaux rédacteurs de la Constitution de la Caroline au point que celle-ci, dès le XVIII^e siècle, fut intégrée dans ses œuvres complètes.

Dans le préambule, elle est présentée comme visant à « éviter une démocratie nombreuse », l'expression désignant le système dans lequel les engagés, devenus petits propriétaires dotés du droit de vote, pourraient infléchir les destinées de la colonie.

Il n'y aura donc pas d'engagés, mais des « justiciables » (traduisant le terme anglais *letmen*), attachés à la terre de manière héréditaire. Les Lords Propriétaires réactivent ainsi un statut moribond en Europe à la même époque : celui de vilain. Tel sera le destin des indigents envoyés dans la colonie : aucun espoir de promotion sociale ou d'émancipation ne leur est permis.

La Constitution de la Caroline reprend la législation virginienne sur l'esclavage sur trois points essentiels :

- Tout d'abord, concernant la religion. Le fait que le statut social et politique des personnes en soit indépendant peut apparaître comme très moderne (et l'est en effet), mais cette séparation du religieux et du politique permet surtout d'éviter toute remise en cause de l'esclavage au nom de la religion. La liberté reconnue à l'esclave dans l'adhésion à la religion de son choix est totalement déconnectée de toute idée de liberté civile ou politique.
- Ensuite, la tolérance religieuse presque sans limite affirmée dans l'article 97 (il suffit de regrouper au moins sept personnes pour former une religion reconnue officiellement) n'est pas étonnante sous la plume de Locke, mais il faut surtout y voir un pragmatisme de la part des Propriétaires : il faut peupler la colonie et pour cela tous les candidats sont bienvenus (avec les restrictions sélectives évoquées plus haut).
- Enfin, les Indiens de l'intérieur de la colonie sont considérés comme des membres à part entière : aucune discrimination à leur encontre n'est acceptable. Ceux qui peuplent les terres voisines sont considérés comme des nations. On retrouve ici encore la marque Berkeley.

En somme, nous avons là un projet néo-féodal (on pourrait presque dire une utopie néo féodale) qui institue des seigneuries, des baronnies et des manoirs, permettant à la noblesse d'espérer retrouver les prérogatives que l'affirmation du pouvoir étatique est en train de lui retirer peu à peu en Europe. A cet égard, les droits du seigneur sur ses « justiciables » - et à plus forte raison du maître sur ses esclaves (« Tout citoyen libre de la Caroline exerce un pouvoir et une autorité sans limite sur ses esclaves noirs... » Art 110) - sont en contradiction avec la logique de la souveraineté étatique : comment un souverain peut-il accepter de laisser un « pouvoir sans limite » à certains de ses sujets ?

b) Droit naturel de punir et droit naturel d'appropriation par le travail : réélaboration de la doctrine coloniale dans le Second Traité de John Locke

L'échec de la *Constitution de la Caroline* sur le terrain va conduire Locke à réélaborer sa doctrine coloniale (tx 18), ce qu'il fait dans le chapitre V du *Second Traité* en posant le travail de la terre comme titre

à l'appropriation privée de cette dernière, établissant le bon droit du colon industriel sur l'Indien chasseur cueilleur. Celui-ci, en vertu du droit naturel d'usage de la terre et de ses fruits (qui appartiennent en commun à l'humanité), possède un droit absolu sur le gibier qu'il capture ou les plantes qu'il ramasse : chasse et cueillette sont de ce point de vue un travail qui légitime l'appropriation par prélèvement d'une partie du bien commun. Mais, en cas de concurrence avec un colon qui - en vertu du même droit naturel - cultive une parcelle de terre, c'est ce dernier qui est dans son bon droit. Alors que l'Indien prélève un part du fonds commun pour se nourrir et a besoin pour cela de parcourir de vastes territoires ; l'agriculteur, en occupant une moindre surface, augmente les biens en circulation sur terre puisque son travail produit plus que ce qui est nécessaire à sa subsistance. Dès lors, le surplus peut entrer dans le circuit des échanges et augmenter la richesse collective.⁹

Le travail de l'Indien est à ce titre une *soustraction*, celui du colon une *addition*, un ajout. En vertu du droit naturel, l'Indien n'est pas propriétaire des terres qu'il parcourt et qui restent le fonds commun de l'humanité ; en revanche le colon, par son travail, se rend propriétaire, sans consentement de quiconque, de la parcelle qu'il cultive. Si l'Indien lui conteste cette propriété, il se rend par là même coupable devant l'humanité entière puisqu'il la prive des biens que pourrait produire cette terre. Le colon est porteur à son encontre du droit naturel de punir pouvant aller jusqu'à l'élimination physique ou la réduction en esclavage.

Précisons : la faute de l'Indien n'est pas d'avoir été chasseur cueilleur (cela est un stade de l'état de nature), mais de ne pas se mettre à travailler la terre au contact des colons industriels, de ne pas être touché par la grâce du travail productif. Que cette faute relève d'une déficience constitutive ou d'un péché, le droit naturel autorise la mise au travail forcée du récalcitrant (et de fait la Caroline et la Virginie eurent recours à une importante proportion de main d'œuvre servile indienne à la fin du XVIIe siècle). Cela vaut pour l'Indien mais aussi pour le pauvre en Europe comme l'illustre le rapport présenté par Locke en 1697 à ses collègues du ministère du commerce et des colonies : *The report on the poors* (traduit en français par *Que faire des pauvres?*). On retrouve ici la conversion au travail comme conversion par le travail, dans le prolongement de ce que Vitoria nommait la « correction fraternelle » pour justifier le travail forcé dans le cadre de l'*encomienda*. C'est le rapport entre travail et punition dans la doctrine de Locke et le fait étonnant que le droit de punir précède chez lui l'instauration de la société civile qu'il faut donc interroger.

c) les paradoxes de l'"étrange doctrine" de John Locke

C'est en effet cette "étrange doctrine" - comme il la nomme lui-même aux chapitres I et XVI du *Second Traité* - qui permet de produire les titres de légitimité de l'expansion coloniale. Les deux concepts fondamentaux (droit de punir et droit d'appropriation par le travail) illustrent et confirment une hypothèse de départ du séminaire. Ils assurent les droits (y compris de résistance) du citoyen-travailleur libre et, en même temps, justifient les mesures coercitives les plus dures à l'encontre de l'indigent et/ou de l'indigène. Locke propose donc un modèle colonial fondé sur le travail libre et la petite propriété, dont les Indiens ne sont pas exclus a priori à condition qu'ils se convertissent au travail de la terre et, ce faisant, se convertissent à la religion chrétienne qui voit dans le travail producteur de richesses la vocation de l'homme sur terre.

Si l'esclavage des Africains ne se justifie pas dans le cadre de cette doctrine (ce qui marque une inflexion radicale par rapport à la constitution de la Caroline), en revanche l'asservissement des Indiens s'opposant à l'appropriation privée des terres par les cultivateurs semble légitime en vertu du droit naturel de punir. Notons que la position ambivalente du colon : en tant que citoyen anglais et sur le territoire revendiqué par la Couronne, il relève du droit civil. Mais, dès lors qu'il s'installe sur les « terres vacantes », ses relations avec les Indiens relèvent du droit naturel, ce qui signifie qu'il est « l'exécuteur du droit naturel de punir » (*Second Traité*, chap. II, p. 144), c'est à dire de tuer et/ou de réduire en esclavage celui qui attente à sa propriété.

Ce dernier point n'est nullement anecdotique si l'on considère l'importance croissante donnée dans l'historiographie américaine récente à « l'autre esclavage » (pour reprendre le titre d'un important ouvrage d'Andrés Bernaldo de Quirós), c'est à dire l'esclavage des Indiens. On redécouvre seulement depuis quelques années

⁹ « [les nation américaines] riches en terres, mais pauvres de tous les comforts de la vie ; la nature les a pourvues aussi généreusement que n'importe quel autre peuple des matières premières de l'abondance, c'est-à-dire d'un sol fertile et capable de produire [ce dont on a besoin] ; mais faute de tout travail de mise en valeur, les commodités dont jouissent ces nations n'atteignent pas la centième partie des nôtres et, là-bas, le roi d'un territoire vaste et productif se nourrit, se loge et s'habille plus mal qu'un travailleur à la journée en Angleterre. A cela j'ajouterai que quiconque s'approprie des terres par son travail ne diminue pas les ressources communes de l'humanité, mais les accroît... Quand quelqu'un enclot des terres et tire de dix acres une plus grande abondance de commodités de la vie qu'il ne ferait de cent acres laissés à la nature, on peut dire de lui qu'il donne réellement quatre-vingt-dix acres à l'humanité... Grâce à son travail, dix acres lui donnent autant de fruits que cent acres de terres communes. » J. Locke, *Second Traité*, chap. V.

que la Virginie et la Caroline, à l'époque même où Locke était impliqué dans les affaires coloniales, pratiquaient le commerce d'esclaves Indiens. Cela confirme, s'il le fallait, que la genèse des grandes pensées politiques ne relève pas seulement d'une logique immanente aux idées mais est inséparable des enjeux très pragmatiques des acteurs contemporains.

Bibliographie¹⁰

Sources primaires

Francis Bacon, "Des colonies ou plantations de peuples", in *Essais de morale et de politique*, trad. Antoine de La Salle, Paris, L'Arche, 1999.

— "Avertissement touchant une guerre sainte", in *Oeuvres philosophiques, morales et politiques de Francis Bacon*, Paris, Delagrave, 1880.

Bartolomé de Las Casas, *La destruction des Indes*, trad. J. de Migrode, Paris Chandeigne, 1995.

— *Histoire des Indes*, vol. I, trad. J.P. Clément et J.M. Saint Lu Paris, Seuil, 2002.

Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000.

John Locke, "Constitutions fondamentales de la Caroline", in *Deuxième traité du gouvernement civil*, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1967.

— *Deux traités du gouvernement*, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1997.

— *Que faire des pauvres?*, Trad. Laurent Bury, Paris, PUF, 2013.

Thomas More, *L'Utopie*, trad. M. Delcourt, Paris, GF-Flammarion, 1987.

William Shakespeare, *La tempête*, trad. Yves Bonefoy, Paris, Gallimard Folio Théâtre, 1997.

Juan Ginés de Sepulvéda, *Démocratès, second dialogue, sur les justes causes de guerre*, trad. G. Bienvenu, Paris, Les belles lettres, 2021. p. 122 p. 141 p. 138.

Francisco de Vitoria, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de la guerre*, trad. M. Barbier, Genève, Droz, 1966.

Sources secondaires

Ouvrages

Barbara Arneil, *John Locke and America, the Defense of English Colonialism*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Andrew Fitzmaurice, *Humanism and America, an intellectual story of english colonisation (1500-1625)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Vincent Grégoire, *Théories de l'Etat et problèmes coloniaux (XVIe-XVIIIe siècle)*, Vitoria, Bacon, Hobbes, Locke, Rousseau, Paris, Honoré Champion, 2017.

Lewis Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne*, trad. F. Durif, Paris, Plon, 1957.

Bernard Lavallé, *L'Amérique espagnole*, Paris, Belin, 2005.

¹⁰ Cette bibliographie n'est bien sûr pas exhaustive et ne mentionne que les ouvrages et articles en relation directe avec le propos du séminaire. Certaines références sont en anglais, faute de traduction française et surtout faute de travaux équivalents en langue française.

Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF, 1986.

Marcus Redicker et Peter Linebaugh, *L'hydre aux mille têtes, l'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, trad. C. Jacquet et H. Quiniou, Paris, Editions Amsterdam, 2008.

Bertrand Van Ruymbeke, *l'Amérique avant les Etats-Unis*, Paris, Champs Flammarion, 2013.

James Tully, *Locke, droit naturel et propriété*, trad. C.J. Hutner, Paris, PUF, 1992.

— "Rediscovering America: The *Two Treatise* and Aboriginal Rights", in *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad J. Chavy, Paris, Plon, 1994.

Articles

Michel Bertrand, "Des rêveurs d'utopies dans l'Amérique espagnole du XVI^e siècle", in *Caravelle*, n°76-77, 2001.

Nestor Capdevila, "Impérialisme, empire et destruction", introduction à *La controverse entre Las Casas et Sépulvéda*, Paris, Vrin, 2007.

Vincent Grégoire, "humanisme et colonisation, l'exemple de la compagnie de Virginie" (1606-1624)", in *Droit et humanisme. Autour de Jean Papon, juriste forezien*, dir. Mireille Delmas Marty, Olivier Leclerc, Antoine Jeammaud, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 149-174.

— "La tempête de Shakespeare, écho d'un naufrage dans l'archipel des Bermudes", in *Voyages réels, voyages imaginaires*, dir. Anne Bandry-Scubbi et Rémi Vuillemin, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, p. 95-109.

— "La doctrine de John Locke et la rébellion de Nathaniel Bacon en Virginie", in *Séditions et révoltes dans la réflexion politique de l'Europe*, dir. Alexandra Merle et Marina Mestre Zaragoza, Paris, Classiques Garnier, 2022. p. 213-235.

Jaime Hernández Díaz "Le pluralisme juridique dans la pensée et l'oeuvre de Vasco de Quiroga", Presses Universitaires de France, *Diogenes* 2005/1 n° 209 p. 76-89.

Noel Malcolm, "Hobbes Sandys and the Virginia company", in *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2009.

Silvio Zavala, "L'Utopie réalisée : Thomas More au Mexique", in *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 3^e année, N. 1, 1948. pp. 1-8.