



La démocratie délibérative dans le contexte des *town meetings* de la Nouvelle-Angleterre du xvii^e siècle

David D. Hall, TRADUCTION Laurent Vannini

DANS PARTICIPATIONS 2016/2 N° 15, PAGES 103 À 122

ÉDITIONS DE BOECK SUPÉRIEUR

ISSN 2034-7650

ISBN 9782807390355

DOI 10.3917/parti.015.0103

Date de mise en ligne : 20/01/2017

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-participations-2016-2-page-103?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



La démocratie délibérative dans le contexte des *town meetings* de la Nouvelle-Angleterre du XVII^e siècle

› David D. Hall (traduction : Laurent Vannini)

› Résumé

Depuis Alexis de Tocqueville, les communes de Nouvelle-Angleterre du XVII^e siècle ont été associées à des pratiques politiques et sociales qui encourageaient la création d'une société « démocratique ». Mythe ou réalité ? Et quelle place prend dans cette histoire la religion de la population anglaise qui fonda les colonies de Nouvelle-Angleterre ? Un examen précis des archives des communes et des églises, que n'avait pu faire Tocqueville, révèle un engagement marqué aux valeurs essentielles de transparence, d'équité (de justesse et de justice), et de participation citoyenne large. Le système « congréganiste » du gouvernement de l'Église transféra l'autorité des formes centralisées de hiérarchie à des *laymen* (non-initiés) au sein de chaque congrégation locale. De la même manière, les gouvernements centraux des colonies attribuèrent de larges parcelles de terre aux groupes d'immigrants, leur donnant la capacité d'établir des communes autonomes. Décider de la manière de distribuer ces terres était une question fondamentale pour ces communes – tout comme il était essentiel de savoir qui devrait prendre part à cette décision. Il n'existait pas d'idéologie formelle ou explicitement « démocratique » pour accompagner le développement de cette culture citoyenne, mais dans le contexte du XVII^e siècle, ce qui en résulta ressemblait étrangement à ce qu'on pourrait nommer une société démocratique.

La fondation du Massachusetts en 1629-1630 eut comme conséquence fortuite l'apparition des communes, définies comme des communautés en grande partie autonomes, ayant autorité pour élire leurs propres fonctionnaires, organiser une milice, régler les comportements sociaux et distribuer la terre qui leur était attribuée par le gouvernement central. La Compagnie de la baie du Massachusetts, qui entreprit cette aventure après avoir obtenu une charte du gouvernement de Charles I^{er} en 1629, envisageait un processus d'implantation qui rassemblait tout le monde au sein d'une seule « commune »¹. Dans les faits, tandis que des gens arrivaient de manière imprévue et irrégulière au cours des années qui suivirent, les groupes d'arrivants désertèrent les uns après les autres Boston, la localité supposée accueillir une communauté inclusive, et s'installèrent ailleurs. Chacune des quatre autres colonies (Connecticut, New Haven, Plymouth et Rhode Island) connut la même évolution. Le centre ne se maintenait pas. Tandis qu'il cédait, les communautés locales commencèrent à créer des règles et des pratiques liées à l'autogouvernance, agissant dans les cadres établis par la Compagnie, devenue gouvernement colonial, ou, parfois, à l'encontre de ce que demandait le gouvernement. Nous pouvons suivre l'élaboration de ces formes locales de société civile en consultant les archives qui ont survécu en provenance d'une douzaine de communes ou plus. Nous sommes également en mesure, à l'aide d'autres types d'archives, d'observer les habitants de ces communes mettre sur pied une église ou, de concert avec d'autres communes, débattre à propos du système de gouvernement le plus adapté à l'échelle de la colonie et de la nature des libertés ou des droits « fondamentaux ».

Les historiens qui décrivent l'élaboration de cette culture vivante de participation et de débat ne prennent généralement pas en compte le facteur religieux, ou bien minimisent son importance. Je place ici ce facteur au premier plan, non seulement en raison de son importance, mais également parce que le théoricien social français Alexis de Tocqueville m'a précédé en la matière, décrivant ce que je m'appête à représenter.

Tocqueville écouta attentivement les personnes qu'il interrogeait pendant les quelques mois que dura son séjour aux États-Unis dans les années 1830-1831. L'une d'entre elles, Jared Sparks, pasteur et éducateur installé à Boston, souligna l'importance des communes du xvii^e siècle et le contexte religieux dans lequel elles virent le jour. Tocqueville intégra les remarques de Sparks quelques années plus tard dans son ouvrage *De la démocratie en Amérique* (1835-1840 ; Pierson, 1938, p. 398-399.) Tocqueville souhaitait rassurer ses lecteurs européens à l'égard des mérites d'une société qui promouvait « l'individualisme »

[1] NdT : *Town* est traduit le plus souvent aujourd'hui par le mot « ville » ; cependant l'étymologie de *town* donne à entendre l'idée de place fortifiée, de groupement de maisons entouré par des clôtures, d'enclosure, et enfin de cercle fermé, d'unité accomplie. Le terme « commune » convient le mieux ici pour exprimer cette idée d'unité (comme-une).

et dans le même temps supprimait l'aide de l'État aux religions. À partir des informations que lui fournit Sparks, il fit une présentation détaillée de la pratique américaine consistant à constituer des « associations » volontaires où les hommes et, moins communément, les femmes, se rassemblaient en dehors du cadre de l'État, afin de poursuivre des projets citoyens, certains aussi prosaïques que la lutte contre les incendies et d'autres plus partisans ou controversés, à l'instar de l'abolitionnisme. Tocqueville appréciait à leur juste valeur les conséquences sociologiques de ces associations volontaires. Au sein de l'histoire plus large que dépeignait Tocqueville, elles agissaient comme un contrepoids à l'individualisme qu'il jugeait susceptible de se transformer en une forme moderne de tyrannie, la tyrannie de l'opinion publique. Le fait que les intérêts personnels puissent ne plus être contenus l'inquiétait également. Mais Sparks le persuada que la démocratie à l'américaine reposait sur les principes de maîtrise de soi et de coopération mutuelle que les fondateurs puritains de Nouvelle-Angleterre avaient institutionnalisés au cœur de la commune. Tocqueville était avant tout un historien, et il n'ignorait pas que la démocratie américaine avait échappé au féodalisme, aux monarchies absolutistes et à une Église d'État despotique. Elle hérita à la place de la version puritaine d'une société civile et religieuse, et plus particulièrement de l'assemblée communale (*town meeting*).

Sparks et Tocqueville ne connaissaient pas très bien le fonctionnement des communes du xvii^e siècle, ou encore l'histoire du mouvement puritain qui émergea au xvi^e siècle. Je tente, dans ces quelques pages, d'améliorer la description de Sparks sans rien changer à la saveur de ce qu'il révéla au jeune Français. Pour ce faire, nous devons nous déplacer dans deux directions radicalement opposées – d'une part, dans le petit monde des communes et des églises de la Nouvelle-Angleterre, et d'autre part au-delà de l'Atlantique, afin de revisiter les origines et le développement du puritanisme dans le contexte de la Réforme anglaise.

Aux sources du puritanisme

Cette Réforme émergea dans le sillage d'une affaire d'État initiée par Henry VIII et imposée à ses compatriotes. Henry considérait la Réforme comme un moyen d'en finir avec l'autorité de la papauté sur une Église d'État qui incluait l'ensemble de la population du pays ; comme partout ailleurs en Europe, il désirait l'uniformité religieuse à l'intérieur de ses frontières. Il en advint autrement. Une partie de la population anglaise refusa d'abandonner le catholicisme. Une autre partie commença à prôner un processus de réforme bien plus substantiel, une « réforme intégrale » qui éliminerait le moindre résidu de pratique et de structure catholique encore présent au cœur de l'Église d'Angleterre. Conscients de ce qui se produisait dans des villes comme Strasbourg ou Genève, où des protestants anglais partirent vivre durant le règne de Marie Tudor (1553-1558) après qu'elle eut réuni l'Église d'Angleterre avec Rome, leur but suprême consistait à restaurer la « pureté » de l'âge apostolique. Il s'agirait d'une Église sans évêques, leur place étant prise par une communauté d'égaux fondée sur

le principe réformé (calviniste) de parité. Et leur Église inclurait le principe de « consentement », c'est-à-dire qu'elle accorderait aux *Laymen*², membres non-initiés de l'Église, une voix dans la nomination de leurs pasteurs.

À la mort d'Henry VIII, son jeune fils Édouard VI et ses conseillers héritent de la tâche d'une réforme intégrale. Lui succède Marie Tudor, puis Élisabeth I^{re}, couronnée en 1558. Cette dernière approuve l'objectif de conformité, mais pas le défi d'une réforme intégrale. La relation entre l'Église et l'État constituait l'une des pierres d'achoppement. Henry VIII s'était autoproclamé « chef suprême » de l'Église d'État, tout comme le fit Élisabeth, bien qu'elle optât pour le terme légèrement moins brutal de « gouverneur suprême ». Aucun de ces titres n'était acceptable pour les protestants anglais qui s'étaient placés sous l'influence de Genève et, plus généralement, de la tradition réformée. Pour eux, la relation appropriée entre l'Église et l'État était une relation de respect mutuel mais également d'autonomie ; plutôt que l'un dominât l'autre, les deux entités étaient distinctes dans leur mode d'autorité, l'Église possédant l'autorité « spirituelle », tandis que l'État représentait l'autorité « temporelle ». Cette distinction avait des conséquences non négligeables, puisqu'elle habilitait l'Église à statuer sur les questions liées à la doctrine, à nommer le clergé et à punir (à l'aide de moyens spirituels) quiconque se comportait mal. Dans les années 1570, un éminent défenseur de ce programme proclama sa loyauté envers Élisabeth I^{re} dans son rôle de cheffe de l'État et reconnut son mandat divin de protéger l'Église de ses ennemis. Thomas Cartwright³ n'en ménageait cependant pas moins ses efforts afin de réitérer la théorie des deux royaumes de l'État et de l'Église proposée par Calvin et d'autres théologiens réformés : « Le magistrat divin est le chef du Commonwealth, mais pas de l'Église. » De surcroît, l'État civil devait respecter « la loi de Dieu inscrite dans sa parole ». Selon l'un des alliés de Cartwright, le prince chrétien était obligé d'accepter les conseils d'un concile du clergé ou bien de recevoir ses instructions « de la parole de Dieu à travers le saint ministère prêchant en ses termes », une règle qu'une personne du tempérament d'Élisabeth n'accepterait jamais. Usant d'un langage plus radical, Cartwright fit appel à tous les magistrats civils « afin qu'ils s'assujettissent à l'Église, soumettent leur sceptre, et jettent à terre leur couronne devant l'Église » [Ayre 1851-1853, vol. 1, p. 297 ; vol. 3, p. 404-405, 417 ; Fulke, 1593, p. 298-299 ; Pearson, 1925].

L'objectif de cette rhétorique était d'éliminer la forme de tyrannie que ces hommes associaient à la papauté. La tyrannie, ou le pouvoir débridé, représentaient le contraire absolu de ce que ces hommes souhaitaient pour l'Église, qu'ils louaient comme un lieu libéré de la coercition, par l'action de la grâce divine et

[2] NdT : *Laymen* désigne des membres profanes de l'église, des non-initiés, mais renvoie également à l'idée de gens du peuple, de gens ordinaires.

[3] NdT : Thomas Cartwright (1535-1603), prédicateur presbytérien, est l'un des fondateurs du mouvement puritain.

du Saint-Esprit. De plus, le seul et unique « roi » de l'Église était le Christ, qui (disait-on) désirait que les chrétiens l'acceptassent de leur plein gré. La coercition ayant laissé la place à la liberté, les pasteurs au sein de l'Église devraient partager leur pouvoir avec la congrégation. Les réformateurs intégrèrent le concept et la pratique du consentement dans leur conception de la gouvernance de l'Église, créant une véritable rupture avec le catholicisme et l'Église d'État d'Henry VIII et d'Élisabeth I^{re}. Aucun pasteur ne pouvait prendre ses fonctions dans une église locale sans avoir été accepté par l'ensemble des membres non-initiés, et ce consentement était également nécessaire à chaque fois qu'une congrégation ou qu'une paroisse décidait de la nécessité ou non de censurer quelqu'un qui s'était mal conduit. Parmi les « séparatistes » les plus radicaux qui rompirent avec l'Église d'État dans les années 1580 et 1590, ce sont les non-initiés qui virent s'accroître leur rôle, tandis que l'influence des pasteurs diminuait. Dans les congrégations séparatistes, les pasteurs n'avaient d'autre choix pour être rémunérés que de dépendre des contributions volontaires, en lieu et place d'un système de dîme imposé par l'État. Toutes les dispositions de ce type présupposaient qu'il était possible de faire confiance aux non-initiés pour qu'ils gouvernent avec sagesse *si* (et le « si » conditionnel est primordial) ils avaient rejoint l'alliance dans le but de vivre vertueusement ensemble. Que ce soit dans le séparatisme ou la théorisation de Cartwright et d'autres, l'église devint un genre spécial de communauté jouissant d'une liberté singulière, contrairement à ce qui était possible dans le « monde » privé de salut (Little, 1969).

Dans l'Angleterre d'Élisabeth I^{re} et de ses successeurs directs, Jacques I^{er} et Charles I^{er}, mettre en application ces objectifs était impossible. À l'instar de la reine ayant gouverné avant eux, les deux rois Stuart privilégièrent une structure épiscopale dirigée par des évêques qui contrôlaient la nomination de pasteurs et devaient leur propre rang à la couronne. Réfléchissez à deux fois avant de désobéir à mon autorité, tel était le conseil de Jacques I^{er} à ceux qui démontraient un « zèle de réforme » (proclamation du 16 juillet 1604 : Kenyon, 1986, p. 120-121). Dans des déclarations au Parlement d'Angleterre, de même que dans ses écrits au sujet de la royauté, il affirmait que les monarques acquéraient leur autorité directement de Dieu et avaient la responsabilité de gouverner à la fois l'État et l'Église. S'adressant aux évêques et aux pasteurs qui le rencontrèrent au château de Hampton Court en 1604, il affirma que sa vision de l'autorité royale était incompatible avec le complot des réformateurs visant à voir les pasteurs et les congrégations travailler de concert. « Dans l'hypothèse de votre retrait », aurait-il dit aux évêques selon certaines sources, « et de leur avènement [il parle des extrémistes puritains], je n'ignore pas ce qu'il adviendrait de ma Suprématie. Pas d'évêque, pas de roi. » Deux mois plus tard, il décrivit ses détracteurs comme étant « incapables de souffrir la moindre supériorité, ce qui rend leur secte indésirable dans le Commonwealth, si tant est qu'il soit bien gouverné ». Plus tôt, en 1590, Élisabeth I^{re} avait prévenu Jacques VI d'Écosse (le futur Jacques I^{er}) que « s'est dressée, tant dans votre royaume qu'au cœur du mien, une secte à l'incidence dangereuse, telle qu'elle ne tolère pas de roi, mais un consistoire » (Babbage, 1962, p. 253 ; Pearson, 1928, p. 343).

La politique royale rendait périlleuse, mais pas impossible, la mise en œuvre du programme des réformateurs, qui dès 1600 avaient été gratifié du surnom de « puritanisme » (Hill, 1964, chap. 1). Pas impossible, car un certain nombre de gens du peuple et de pasteurs tirèrent parti de soutiens à l'échelle locale et de protecteurs haut placés pour faire naître plusieurs modèles de « religion volontaire » – un terme que j'emprunte à des historiens et sociologues occidentaux contemporains qui l'utilisent pour désigner des formes d'association religieuse émergeant en dehors des limites des Églises état-centriques (Sheils, Wood, 1986). Deux exemples suffiront. L'un de ces types de religion volontaire consistait à créer une fonction alternative à celle du pasteur de paroisse : le rôle de *lecturer*⁴. Les *lecturers* servaient aux côtés du clergé régulier de l'église et prêchaient en semaine ou parfois le dimanche, mais ne participaient pas en règle générale aux sacrements du baptême et de l'eucharistie. Contrairement aux pasteurs de paroisse, ils étaient choisis par les communes ou les paroisses, ou encore par un groupe de personnes disposées à fournir les fonds nécessaires pour engager quelqu'un. Par conséquent, les *lecturers* illustraient de manière officieuse le principe de consentement souhaité par les réformateurs chaque fois qu'une église employait un nouveau pasteur. Ils n'étaient pas plus officiellement subordonnés à la monarchie ou à l'Église d'État comme l'étaient les autres pasteurs. Une autre forme de religion volontaire fit son apparition : l'office traditionnel du dimanche était complété par des rassemblements privés au cours desquels les gens du peuple chantaient des psaumes et passaient en revue ou répétaient les sermons de chaque dimanche. Les membres d'une communauté de ce genre qui se réunit à la fin des années 1620 dans l'Essex – comté situé au Nord-Est de Londres –, « utilisèrent » entre eux « le blâme de l'admonestation, et même de l'excommunication ». Dans certains cas, les gens du peuple formaient une alliance pour vivre en paix et obéir à la loi divine aussi pleinement que possible (Collinson, 1983 ; Tipson, 2015, p. 64-65).

Bien que les communautés de ce type puissent paraître très différentes des communes, et la forme théologique du consentement contraire à toute interprétation séculaire ou civique, les pratiques politiques et sociales des congrégations, des *lecturers* (ou des pasteurs dans la Nouvelle-Angleterre) et des communes s'appuyèrent sur ces valeurs et ces expériences au cours des premières années du XVII^e siècle anglais et dans la Nouvelle-Angleterre du milieu du XVII^e siècle. En nous rapprochant du chapitre de l'histoire lié à la Nouvelle-Angleterre, il est essentiel de garder à l'esprit le caractère anti-autoritariste de ce que je vais désormais appeler le mouvement puritain. Dans son versant le plus radical, le mouvement faisait appel à la liberté de conscience afin de réfuter l'autorité de l'Église d'État ou de la monarchie. De plus, il réfutait la suprématie royale dans le domaine de la religion, en affirmant que le monarque, quel qu'il soit, devait reconnaître l'autonomie de l'Église. Le mouvement puritain était dans le même temps critique

[4] NdT : Le *lecturer* est un assistant du pasteur, rattaché à la paroisse de ce dernier. Il se distingue du lecteur par le fait de devoir appartenir aux saints ordres, et du vicaire rémunéré par le fait que son revenu provient de contributions volontaires. Le *lecturer* n'a pas charge d'âmes et se contente de donner des prêches ou des sermons.

vis-à-vis de la noblesse et de son emprise sur les biens de l'Église. Il était intrinsèquement oppositionnel, en dépit de son image d'oligarchie tyrannique, déjà véhiculée au XVII^e siècle et réapparue dans l'Amérique du XIX^e siècle.

Autre aspect peu connu du mouvement anglais, le programme de « dévotion civique » visait à améliorer les conditions de vie des pauvres, augmenter l'alphabétisation au quotidien, éliminer certains des troubles qui affectaient le sabbat du dimanche, et multiplier les possibilités de participation de la population. Dans certaines communes anglaises, un groupe d'insurgés proches des puritains contestait l'idée d'une oligarchie indépendante et maintenait un mode de gouvernance plus ouvert lorsqu'il prenait le pouvoir. Généralement, ces périodes de transition étaient liées à l'action d'un pasteur qui encourageait les habitants de la commune à devenir plus actifs dans la résolution des problèmes sociaux. Parfois les pasteurs et les habitants élaboraient ensemble une alliance volontaire qui émergeait des espoirs d'un lendemain meilleur grâce à la communauté. Au début des années 1630 (nous n'avons pas de certitude quant à la date exacte), le pasteur de Dorchester, en Angleterre, récapitula sous la forme d'une liste de dix vœux ce à quoi il aspirait pour la commune en tant que communauté divine. Le premier d'entre eux faisait allusion aux politiques anti-puritaines de Charles I^{er}, et demandait à tout le monde « d'adhérer au pur et authentique culte de Dieu » et de s'opposer « à toutes formes d'innovation ou de corruption ». Les vœux huit et neuf se référaient aux mêmes politiques et incitaient les habitants de la commune à investir leur temps et leur argent pour le compte de « l'Évangile, chez soi et partout ailleurs », c'est-à-dire de soutenir aussi pleinement que possible les protestants en Europe qui souffraient de la guerre de Trente Ans et les réfugiés qui étaient venus en Angleterre. À l'instar d'autres programmes de réforme, les vœux mettaient l'accent sur les exercices de piété comme moyens permettant de maintenir la « paix chrétienne » et de surmonter l'égoïsme : les enfants apprenaient un catéchisme, les adultes acceptaient « des remontrances fraternelles » et anticipaient « toutes formes de suspicion, de calomnie et de discorde sans fondement », se réconciliaient avec leur prochain, évitaient « toutes formes de gain » qui étaient « scandaleuses », assistaient aux messes de l'église et « méditaient » sur les saintes Écritures, utilisant leur temps avec sagesse à des fins spirituelles. En de tels moments, les gens utilisaient parfois le terme « équité » ou son quasi-synonyme, « justice », pour donner à voir ce qu'ils désiraient. À Dorchester comme dans d'autres communes et notamment dans l'Écosse protestante, le programme social du dévot reconnaissait l'importance de l'alphabétisation auprès des gens du peuple. Impatients de voir ces derniers lire la Bible et leurs enfants apprendre le catéchisme, les personnes qui élaborèrent la pratique et la théorie de la piété civique espéraient également des habitants des communes qu'ils s'acquittent des tâches quotidiennes de la dévotion décrites dans des manuels tels que celui d'Arthur Dent, *Le Chemin du Paradis pour le Commun des Mortels*⁵ (1601). La dévotion était un phénomène profondément social. Elle

[5] NdT : *The Plain Mans Pathway to Heaven*.

encourageait une spiritualité qui, loin d'être individualiste dans ses implications, comme cela a souvent été suggéré, stimulait la gouvernance du foyer et disciplinait des modalités de comportements sociaux. Cette forme de dévotion illustre ce que Jared Sparks attribuait au gouvernement communal, c'est-à-dire une culture protestante qui combinait des alliances volontaires du genre de celles émergeant à Dorchester et dans d'autres communautés anglaises, et qui mettait l'accent sur les devoirs envers les autres. Cette culture, à laquelle n'adhéra jamais l'Église d'État, survécut et prospéra grâce à des intermédiaires tels que les marchands de livres. Le manuel de dévotion de Dent ne connut pas moins de vingt-cinq tirages (différentes éditions) avant 1640, et d'autres manuels du même genre étaient également imprimés en grandes quantités. L'alphabétisation, en tant que fait de savoir lire, peut sembler d'une importance relative pour le monde dans lequel nous vivons, mais elle revêtait un caractère primordial aux yeux des défenseurs d'un programme de religion disciplinaire qui intégrait la participation des gens du peuple au culte, ainsi qu'à la dévotion et aux mécanismes de la gouvernance de l'Église (Underdown, 1992, p. 91-92 ; Hall, 2011, chap. 4).

Puritanisme et participation en Nouvelle-Angleterre

La population anglaise qui colonisa la Nouvelle-Angleterre dans les années 1630 était dévouée au puritanisme, et arriva dès lors dotée d'un très bon niveau d'alphabétisation. Elle apportait également avec elle une conception théologique de l'Église qui mettait en valeur sa liberté singulière, à laquelle les immigrants ajoutaient leur expérience dans divers aspects de la religion volontaire, ainsi qu'une farouche opposition à la « tyrannie » de Charles I^{er}. Parmi les douzaines de pasteurs qui quittèrent l'Angleterre, certains avaient été punis pour avoir défié les règles de l'Église d'État. Une partie des non-initiés avait subi le même sort. Ils respiraient désormais ce qu'un observateur décrivit comme « l'air libre du Nouveau Monde », et pouvaient enfin mettre en œuvre la culture de la participation et du débat mise en échec en Angleterre. Trois de leurs réalisations revêtaient une importance singulière : la création d'un système « congréganiste » de gouvernement de l'Église, dont les gens ordinaires constituaient le cœur et qui se débarrassait du modèle dit presbytérien, plus hiérarchique et centré autour du clergé ; la création d'un code juridique imprimé, le premier de son genre en Angleterre, qui protégeait la sphère de l'Église de l'État civil ; et la constitution des gouvernements à l'échelle des communes et de la colonie autour des principes de responsabilité et de consentement. La participation était autorisée, encouragée et exécutée sous des formes imprévisibles, et devint très tôt un aspect essentiel de la vie religieuse et civile en Nouvelle-Angleterre (Hall, 2011, chap. 2).

Une telle culture fleurissait dans plusieurs contextes entremêlés : les communes, bien évidemment, mais également les églises locales et ce que nous pouvons appeler, faute d'un terme plus approprié, la vie publique. Jared Sparks n'avait sans doute pas connaissance de ce qui composait la vie publique. Cette méconnaissance est partagée par les historiens plus récents de la Nouvelle-Angleterre,

qui mentionnent rarement les règles et pratiques que je m'apprête à inventorier. « Le Code des Libertés » (*Body of Liberties*), la première déclaration écrite recensant les principes religieux, politiques et juridiques, représente un bon point de départ pour l'établissement d'un tel inventaire. Il consiste en une longue liste de privilèges et de restrictions que le gouvernement du Massachusetts approuva en 1641, après avoir envoyé des copies manuscrites du texte à toutes les communes de la colonie afin que leurs habitants puissent le consulter et critiquer le travail des législateurs si nécessaire. Selon les termes de ce document, le gouverneur communal avait obligation de « publier » le texte (probablement en le lisant à voix haute), afin « que quiconque jugeant nécessaire qu'un élément s'y trouvant dût être modifié, puisse avertir certains des députés de leur grief devant la prochaine commission ». Nous sommes ici en présence d'une forme de témoignage de la vie publique en train de se faire dans les années 1639-1640, un processus de débat et de consultation sans précédent dans l'établissement de la commune. Au sein même du texte, la liberté numéro douze garantissait à l'ensemble des colons le privilège de venir « à tout conseil, tribunal public ou *town meeting* [c'est nous qui soulignons] et, soit par la parole, soit par écrit, de proposer toute question légitime, opportune et d'importance... dont cette assemblée prendra connaissance, afin d'agir en temps voulu, en bonne et due forme et de manière respectable ». La liberté numéro deux était presque aussi radicale, qui accordait aux « citoyens à part entière », un groupe plus restreint, le privilège de « l'entière liberté » de « donner quelque conseil, vote, verdict ou jugement dans tout tribunal, conseil ou assemblée civile » (Whitmore, 1889, p. 35).

Des règles de ce genre soutenaient la pratique du débat public. Il est impossible de transposer notre version contemporaine de la démocratie délibérative dans la Nouvelle-Angleterre du XVII^e siècle naissant ; les colons disposaient de règles strictes concernant la parole, l'écrit, et leur caractère plus ou moins libre ou public. Ils héritèrent notamment des registres de la calomnie et de la sédition qui étaient, en Angleterre, des outils puissants pour limiter ce qui était dit et publié. Cependant, des débats surgirent immédiatement : des discussions à propos de la façon d'interpréter la charte de la Compagnie de la baie du Massachusetts et ses dispositions concernant la gouvernance, des débats à propos de la forme idéale d'Église, et, dans les communes elles-mêmes, des discussions interminables au sujet de la gouvernance, des propriétés et du droit de propriété. La plupart du temps, les débats ouverts ne faisaient pas l'objet de procès-verbaux, bien que nous sachions qu'ils avaient lieu. Selon un pasteur qui en fut un témoin oculaire, « un lieu fut désigné pour que toutes les opinions puissent participer et se saisir de la liberté de parole (si tant est que les formes exigées soient respectées) autant que chacun des nôtres l'avait fait, et aussi librement » lorsqu'un concile particulier se rassembla en septembre 1637 dans le but de clarifier et de résoudre une dispute théologique. La discussion qui s'ensuivit avait tout d'un débat académique, chacune des parties échangeant des arguments formels, afin de parvenir à la vérité ou de l'éclaircir. Un type de débat très différent prit forme lorsqu'en novembre de la même année, le gouvernement sévit contre une poignée de dissidents religieux. Les archives nous donnent un aperçu des échanges

tels qu'ils se sont réellement déroulés. Ceux qui prirent position contre la majorité étaient mus par un motif spirituel : ils voulaient témoigner de *leur* version de la vérité contre une autorité injuste (Hall, 1968, p. 212-213, 251-271). Comme cela eut lieu plus tard avec les quakers en Angleterre et en Nouvelle-Angleterre, les délibérations pouvaient aisément se transformer en témoignages prophétiques propres au protestantisme, et sans lien direct avec les attentes locales à l'égard du fonctionnement de la délibération.

Le « Code des Libertés » garantissait toutefois un autre privilège : la possibilité d'adresser une requête aux gouvernements de la commune et de la colonie. Les demandes de ce type avaient une bien plus grande importance au début du XVII^e siècle qu'aujourd'hui. À l'époque, même si ce n'est plus le cas aujourd'hui, elles étaient un moyen d'exprimer « toute sorte de doléances [...] vis-à-vis de tous les sièges du pouvoir existant ». Dans le Massachusetts, des centaines de personnes mettaient à profit cette pratique ; cinquante requêtes étaient adressées au gouvernement lors d'une session typique du gouvernement du Massachusetts au milieu des années 1640, certaines provenant de femmes et d'hommes demandant la permission de vendre de l'alcool ou souhaitant bénéficier de la levée d'une amende, d'autres au nom de communes ou d'églises sollicitant l'octroi de terres ou d'autres privilèges. À cette époque, le gouvernement recevait également des requêtes ayant pour objet des politiques d'État, certaines les contestant parfois, comme ce fut le cas en 1646 lorsqu'un groupe d'hommes demanda au gouvernement d'autoriser les baptistes à pratiquer leur culte librement. Le gouvernement du Massachusetts voyait certainement d'un mauvais œil certaines des requêtes qui remettaient en cause son autorité, et en plusieurs occasions infligea des sanctions administratives aux hommes qui les avaient signées. Néanmoins, il est extrêmement significatif que le gouvernement, après avoir justement décidé de telles sanctions en novembre 1637, déclarât publiquement qu'était bienvenu « le libre usage de toute voie divine, par le biais de requêtes ou toute autre forme d'annonce personnelle [...] visant à la correction de [...] tout manquement dont aurait fait preuve un tribunal, ou l'un de ses membres ». Le « Code des Libertés » est remarquable à un autre titre, puisqu'il incluait la règle selon laquelle « toute personne [...] qu'elle soit résidente ou non, devra bénéficier de la même justice et des mêmes lois, qui sont valables au sein de cette plantation ». Il nous faut préciser que les colons étaient à l'époque mécontents à l'égard de la corruption dans le fonctionnement de la justice en Angleterre, qui était causée par le rang social. Le « Code des Libertés » incluait également le principe selon lequel personne ne pouvait être privé de sa vie ou de ses biens, « sauf si cela est décidé en vertu d'une loi formelle du pays », et ce sous deux conditions : de telles lois devaient être « établies par une législature d'État »⁶ (autrement dit, une simple prérogative ne suffisait pas), et elles devaient être « publiées en suffisance », c'est-à-dire rendues publiques (Whitmore, 1889, p. 33-35).

[6] NdT : *General Court*.

L'église constituait un autre lieu vivant de participation. Forts de leur puritanisme, les colons apportèrent avec eux une théorie du gouvernement de l'Église qui éliminait le modèle d'épiscopat catholique (les évêques) ainsi que le presbytérianisme. Les dimensions centralisées et hiérarchiques communes aux deux systèmes étaient remplacées par une forme de congrégation au sein de laquelle tout le monde partageait le même rang. La version congrégationaliste du gouvernement de l'Église ajoutait une autre règle à cette théorie, selon laquelle chaque congrégation locale possédait pleinement les moyens de choisir ses propres pasteurs et, si nécessaire, de les congédier. De surcroît, chaque congrégation pouvait agir ainsi de son propre chef, sans aucune supervision extérieure, c'est-à-dire sans avoir à s'inquiéter de l'intervention de magistrats civils ou d'une quelconque forme centralisée d'autorité. À quoi ressemblait ce congrégationalisme au quotidien ? En 1637, les trente familles composant la commune nouvellement fondée de Dedham, dans le Massachusetts, convinrent de se réunir chaque semaine « enchantées de discuter et de délibérer au sujet de questions qui pourraient » leur permettre « d'établir une société civile pacifique et agréable » et, dans le même temps, « de se préparer à la communion spirituelle dans une Église ». Grâce aux efforts fournis par un pasteur formé à l'université, nous pouvons suivre l'établissement de l'église locale au fur et à mesure de son élaboration pendant les dix-huit mois qui suivirent. Des règles générales furent adoptées. L'une d'entre elles spécifiait que les « saints du Christ devraient être répartis au sein de congrégations visibles particulières [non universelles] ». Une autre indiquait que seules les personnes considérées comme « saints visibles » devraient en devenir membres. Quelque neuf ou dix hommes se portèrent volontaires pour éprouver mutuellement leurs qualités de saint visible, une démarche de discernement qui dura une année, avant que sept ou huit d'entre eux, satisfaits les uns des autres, ne rédigeassent un brouillon « d'alliance » et ne fissent naître l'église. L'un d'entre eux en fut ensuite élu pasteur. Les détails propres à la fondation de l'église de Dedham rendent unique son histoire, mais les principes sous-jacents à son élaboration étaient partagés par des douzaines de congrégations établies par les immigrants (Hall, 2004, p. 65-70).

Par la suite, chaque congrégation demeura un vivier bouillonnant lorsqu'étaient en jeu ses « libertés », et l'une d'entre elles en particulier, promue par le « Code des Libertés » : la « liberté sans contrainte d'élection et d'ordination de tous leurs fonctionnaires [...] si tant est qu'ils soient capables, pieux et orthodoxes » (Whitmore, 1889, p. 57). Les esprits s'échauffaient parfois. Des conflits surgirent occasionnellement au sein de l'église de Wenham : les hommes et les femmes contestaient mutuellement leurs témoignages, votaient en tapant des pieds et critiquaient vigoureusement ceux et celles qui les jugeaient. Leur congrégation était exceptionnellement active, comme en témoignent ses archives, parvenues par miracle jusqu'à nous. Le groupe se réunit après l'office du dimanche en novembre 1644. Il convint des procédures à suivre pour admettre de nouveaux membres, débattit à propos du maintien ou non d'un jour de célébration de Thanksgiving, et discuta pour savoir quoi faire au sujet « des membres des autres églises » qui demandaient à être acceptés lors de la célébration mensuelle de

l'eucharistie. Il en fut ainsi chaque dimanche, donnant beaucoup de travail au pasteur, John Fiske, chargé d'intégrer les échanges dans les procès-verbaux de l'église. Cette congrégation prenait son indépendance très au sérieux. Lorsque le gouvernement civil sollicita des réponses à une description méthodique de la gouvernance des églises connue sous le nom de *Plateforme of Church Discipline* (« Programme pour le gouvernement des églises ») (1648-1649), « agitation et débats » s'ensuivirent. Après avoir exprimé son « assentiment », la congrégation spécifia avec soin que « l'assentiment présentement nôtre ne concerne pas toute occurrence particulière dans chacun des chapitres et des sections au sein de ladite plateforme ». En cette occasion comme en d'autres, la congrégation fustigeait toute intervention extérieure qui « met[tait] en doute [...] la liberté de l'église » (Pope, 1977, p. 90-91, 59-67 ; Cooper, 1999). Des épisodes de ce genre nous rappellent que les colons avaient évité les tensions entre Église et État qui tourmentaient en règle générale les Églises d'État, et plus particulièrement en Angleterre, toute tentative de pratiquer une religion volontaire. Dans leur cas, la contradiction disparaissait en raison de la faiblesse de l'État civil et de l'insistance des colons à établir l'État et l'Église comme deux royaumes séparés au sein d'une même structure.

Enfin, nous en arrivons à la commune. Chacune de ces communautés avait été dotée dès son émergence d'un capital extraordinaire : les ressources en terres qu'elles avaient la responsabilité de distribuer aux habitants des communes ou bien, pour certains lots, de garder en réserve ou comme terres « communes » à des fins d'usage collectif. Tout au long des années 1630 et 1640, ces villages de quelques centaines d'adultes et d'enfants devaient déterminer comment distribuer ces terres équitablement. Une fois les terres réparties, les fermes et jardins créés, les habitants des communes étaient confrontés à des problèmes aussi prosaïques que de s'assurer de la solidité des clôtures ou de garder sous contrôle les cochons fugueurs. De fâcheuses expériences leur avaient fait comprendre qu'à moins d'« anneler » les cochons du village ou de construire de solides clôtures autour des champs et des vergers, ces animaux détruiraient les jardins et les cultures de tous les habitants. Garder les cochons sous contrôle peut sembler une affaire sans importance, mais les habitants des communes avaient appris leur leçon : sans de bonnes clôtures, les voisins se querelleraient entre eux à propos des dommages causés par les cochons, et des disputes de ce type fragilisaient l'éthique de « paix » que les colons espéraient préserver. Un autre problème local concernait les arbres ou le bois. En moins d'une décennie, il était devenu évident que la demande en bois de chauffage et en bois de construction dépassait la fourniture de bois des « terres communes » que la commune avait mises de côté. Il était facile de réglementer sur le papier la quantité de bois qu'une famille pouvait obtenir pour ses propres besoins, mais cela était bien plus complexe à mettre en œuvre. D'un autre côté, décider des impôts et d'un budget municipal était moins problématique, ne serait-ce qu'en raison du principe selon lequel chaque foyer devait être « traité » impartialement, une règle que la plupart des communes semblent avoir observée. Délivrer des autorisations pour vendre de l'alcool ou permettre à quelqu'un d'ouvrir une taverne

entraînait invariablement des plaintes de la part de personnes qui estimaient que l'alcool coulait déjà à flots (Thistlethwaite, 1989).

Les colons partirent de rien et n'eurent aucun propriétaire ou seigneur à contourner. Ils conçurent une forme de gouvernement qui attirait les chefs de famille de chaque foyer dans le processus de prise de décision. Ainsi vint au monde le *town meeting*. Une simple statistique nous donne à voir son importance comme institution permettant aux chefs de famille de se rencontrer et de discuter ouvertement entre eux : dans la commune de Sudbury, dans le Massachusetts, « chaque problème majeur était débattu lors d'assemblées communales ouvertes », 132 d'entre elles « durant les quinze premières années », avec « plus de 650 ordonnances » adoptées par la commune au cours de la même période. Aucune transcription de ce qui fut exprimé lors d'une de ces assemblées communales ne nous est parvenue, et il est improbable qu'ait été consigné par écrit autre chose que les grandes lignes des discussions ou prises de décision. Ces maigres éléments nous permettent malgré tout d'entrevoir une liberté dans l'échange d'arguments. Ainsi peut-on trouver référence dans un document datant de 1660 à « un grand nombre de débats solennels » à propos des règles pour la distribution des terres (Chapin, 1919, vol. 2, p. 94 ; Daniels, 1983) ou encore, dans les archives communales de Northampton, dans le Massachusetts, aux « tumultes et nombreuses personnes parlant en même temps » (Trumbull, 1898, p. 101). Quelques indicateurs simples laissent à penser que les habitants des communes appréciaient les débats enthousiastes. Les « chefs des familles de la ville de Providence nouvellement fondée (1636) se réunissaient chaque quinzaine » sans aucune « magistrature à proximité ». Au milieu des années 1640, la commune proche de Portsmouth tenait des assemblées mensuelles. Et, comme nous l'avons déjà indiqué, les habitants de la commune de Sudbury semblaient avoir un appétit vorace pour les débats et la liberté d'expression (Hall, 2011, chap. 2).

Le maintien d'un tel rythme était épuisant. Dès le milieu des années 1640, l'assemblée communale de Hartford, dans le Connecticut, infligeait des amendes à tout habitant de la commune qui en était absent sans raison valable. Il n'est pas étonnant, dès lors, qu'à partir de 1640 ou aux alentours, des communes commençaient à déléguer certains aspects des débats et des délibérations à un groupe de fonctionnaires plus restreint, connus sous le nom de « *selectmen* ». À déléguer, mais également à définir clairement ce que cela signifiait, puisque dans toutes les villes sans exception, les assemblées votèrent pour garder ces *selectmen* sous contrôle. À l'origine de cette coutume, on trouve les angoisses profondes que suscitait la concentration possible du pouvoir entre les mains d'un petit nombre de personnes, comme cela advint en Angleterre durant le « règne personnel » de Charles I^{er}, lorsqu'il gouverna sans l'aide du Parlement. Partout, les *selectmen* étaient désignés annuellement et, en tous lieux, leur autorité était rigoureusement limitée. L'assemblée communale de Hartford était particulièrement précise : elle établit comme règle que les *selectmen* ne pouvaient pas incorporer, par eux-mêmes, de nouveaux venus, lever des impôts ou des taxes

(à une exception près), changer l'emplacement des routes, ou attribuer des terres hormis « un acre ou deux au plus à tout habitant qui en éprouverait la nécessité immédiate ». Quelques années plus tard, la même assemblée communale rappela à tout le monde que l'attribution de terres devait se faire avec « la connaissance et le consentement de tous en l'absence de quoi des partages d'une telle nature seraient considérés comme nuls et non avenues » (Hall, 2011, chap. 2).

Chaque année, lors de la nomination des *selectmen*, les assemblées communales leur redonnaient à entendre leur responsabilité. Un autre moyen de les garder sous contrôle consistait à désigner un groupe supplémentaire d'hommes qui travaillent indépendamment ou aux côtés des *selectmen* pour décider de « taux » (destinés au prélèvement d'impôts) ou de répartitions de terres. Par exemple, l'assemblée de Hartford n'ajouta pas moins de dix personnes supplémentaires aux *selectmen* afin de prendre une décision à l'égard d'un partage de terres communes en particulier. Ces communes insistaient toujours sur la responsabilité des hommes qu'elles éalisaient à la fonction de *selectman*. Dans une autre commune du Connecticut, Guildford, l'assemblée communale se montrait particulièrement catégorique : les élus ne « pouvaient créer aucune loi ni ordonnance... sans la présence de tous les planteurs habitant et résidant présentement et physiquement dans la commune », et pas avant que les villageois n'eussent été « dûment prévenus et notifiés de l'assemblée ». Springfield en fit autant, déclarant que toute décision prise par les *selectmen* resterait « en vigueur » seulement si ces décrets étaient « publiés ouvertement, devant l'ensemble de la commune après un sermon ». Et, avec une responsabilité d'une telle importance, les *town meetings* insistaient également sur le fait de garder scrupuleusement trace de qui obtenait quoi : c'est-à-dire la taille et les limites des terres attribuées à chaque personne. Dans les premières pages des archives communales de Southampton, sur Long Island, fondée en 1640 par un groupe de colons venant du Massachusetts, il était indiqué que « le retard dans l'établissement des limites des villes et de toutes les terres au sein de ces limites a été en règle générale la ruine des communes de ce pays ». Cette sagesse acquise d'expérience rendait prévoyants ces immigrants doublement aguerris (de l'Angleterre à Lynn, de Lynn à Southampton) qui, se mesurant à la besogne souvent difficile de lever des impôts, cherchaient autour d'eux « la façon la plus pacifique de le faire » (Hall, 2011, p. 62-65).

Il est assez juste d'affirmer que l'importance économique et sociale de la détention de terres est étroitement liée à l'établissement des *town meetings*. Qui pouvait bénéficier de la confiance nécessaire pour procéder équitablement, et quelles règles devaient guider la démarche ? La quête de loyauté incita un petit nombre de communes à confier à l'église locale le soin de prendre ces décisions, dans l'espoir, très certainement, que les « saints » agiraient avec justesse. Il était plus fréquent cependant que le *town meeting* dans son ensemble établisse les règles et votât au sujet des concessions de terre principales. Selon la première de ces règles, c'est-à-dire « la proportionnalité », les foyers les plus aisés, ceux ayant le plus d'enfants ou les qualifications les plus précieuses pour la communauté (les constructeurs de moulins qui savaient comment bâtir et entretenir un moulin

permettant de moudre le grain étaient très demandés) recevaient des portions de terre plus importantes que les familles les moins riches. Le second principe était désigné sous le terme de « capacité » : il demandait de donner aux foyers les plus pauvres suffisamment de terre pour assurer leur bien-être économique. Agir de la sorte était un moyen d'éviter la pauvreté typique des villages anglais et les problèmes qu'elle avait engendrés. L'impartialité, ou encore « l'équité », constituait un troisième principe qui était parfois associé au terme « égalité ». À Dedham, après quelques vingt années d'expérience dans la distribution des terres, la commune continuait de prendre soin de ses « hommes pauvres » et, sur la base de « l'équité », leur cédait des parcelles supplémentaires (Worthington, 1827, p. 18). À Providence, les terres allouées étaient à l'origine des parcelles de même taille, afin peut-être de répondre au sentiment de Roger Williams qu'il devrait y avoir « égalité [...] dans les terres ». À Dedham, la commune donna à chaque foyer des droits égaux « aux terres non réparties ». Et à Hartford, l'assemblée communale intervint pour exiger que les distributions de terre fussent « [j]ustes et égales » après avoir appris que la règle de proportionnalité avait été mal utilisée, certains « obtenant plus que ce qui est [...] leur dû » (Hall, 2011, p. 64). De manière plus forte, l'assemblée communale de Woburn s'engagea à permettre à quiconque ayant une doléance d'en faire part lors de l'assemblée, dans l'espoir de préserver « l'amour mutuel » et de « retirer le fardeau des opprimés ». Ici comme en d'autres endroits, l'équité ou l'égalité et la proportionnalité convergeaient et s'entremêlaient au gré de compromis ingénieux (Sewall, 1868, p. 25).

Les *town meetings* : participation temporelle, spatiale et spirituelle

Des compromis de ce type estompaient la distinction entre le séculier et le religieux. Attribuer des terres et maîtriser des cochons fugueurs faisaient sans aucun doute partie des difficultés propres à ce monde, imposées aux colons par les circonstances et résolues par des méthodes s'inspirant des pratiques communautaires en Angleterre. Les *town meetings* étaient spécifiques à la Nouvelle-Angleterre. Et, cependant, ils devaient beaucoup à la nature participative de la société anglaise des débuts de l'ère moderne (Withington, 2005 ; Allen, 1981). Les domaines politico-juridico-séculier et religieux convergeaient autour de certains termes et pratiques. Dès le début du xvii^e siècle, l'équité et ses quasi-synonymes d'« impartialité » et de « justice » étaient devenus des impératifs moraux presque entièrement séparés de la loi, des impératifs moraux invoqués au cours de la distribution de terres aussi bien que durant des périodes de conflits religieux, politiques et sociaux. Les compétences morales et sociales associées « à l'amour du prochain » étaient hautement prisées dans l'Angleterre et la Nouvelle-Angleterre des premiers temps de l'ère moderne. « L'amour du prochain » était réellement un moyen de préserver la paix. Dans le Sermon sur la montagne (Matt. 5), Jésus l'avait loué comme étant la norme. Cela avait rendu l'expression populaire au sein des alliances volontaires de la Nouvelle-Angleterre.

Le « consentement » peut paraître intrinsèquement lié à la structure politique ; néanmoins, comme nous l'avons noté plus tôt, il devait une grande partie de son importance à la supposition que la relation entre l'homme et le divin est fondée sur l'activité de la volonté de l'espèce humaine : la foi ne peut être obtenue par la force, pas plus que l'obéissance à la loi divine ne peut avoir de sens à moins d'être ancrée dans un engagement volontaire, c'est-à-dire formé de plein gré (Little, 1969 ; Hall, 2011, chap. 4). La plupart des historiens négligèrent la présence de ces valeurs, dans leur enthousiasme à souligner les aspects entrepreneuriaux de la colonisation et les tensions économiques qui surgirent dans chaque commune (Martin, 1991). La nature humaine étant ce qu'elle était au ^{xvii}^e siècle, les tensions étaient bien réelles ; elles le sont encore dans le contexte de la démocratie délibérative – peut-être plus encore au ^{xxi}^e siècle qu'il y a quatre cents ans.

Toute description des *town meetings* comme lieux de démocratie délibérative doit être tempérée à deux égards majeurs. Bien qu'il soit surprenant de voir la fréquence d'apparition du mot « égal » dans les documents communaux, les colons apportèrent un profond sens de la hiérarchie dans les gouvernements de l'église, de la commune et de la colonie, ce à quoi ils ajoutèrent une angoisse considérable à propos du genre d'instabilité et de rébellion qui avaient ponctué l'histoire de l'Europe des premiers temps de l'ère moderne. Pour que les gouvernements puissent fonctionner, les gens devaient obéir. Un gouvernement fondé sur des élections annuelles, comme cela devint la norme dans les communes et les colonies, était particulièrement vulnérable. D'où l'importance de rattacher la citoyenneté (c'est-à-dire l'accès au droit de vote) aux « intérêts », l'hypothèse étant que les hommes libres voteraient selon ces intérêts. Heureusement pour les colons, il était facile de distribuer des terres à chaque foyer et, une fois chose faite, de créer un « intérêt » général à l'égard d'un ensemble de règles équitables et justes pour la distribution de terres supplémentaires. Il était tout aussi impératif pour les fondateurs d'établir un « intérêt » à soutenir les pasteurs et les temples. La clé consistait à repenser la nature du droit de vote, ou encore la définition de qui pourrait voter. Inquiets des conséquences qu'aurait l'octroi à chaque homme adulte de la liberté de vote dans les élections à l'échelle de la colonie et de la commune, les dirigeants de la colonie du Massachusetts conçurent en 1631 une règle qui liait le statut de « l'homme libre » à l'appartenance à l'église. D'une part, cela représentait une mesure audacieuse, car cela coupait les liens habituels entre la possession de biens et le droit de vote – des liens, qui en Angleterre, empêchaient un nombre non négligeable d'hommes de prendre part aux élections de la Chambre des Communes. D'autre part, la règle de 1631 menaçait d'être fortement restrictive au regard de la décision – prise selon toute vraisemblance après le milieu des années 1630 – selon laquelle l'appartenance à l'église serait seulement accordée à ceux considérés comme des « saints visibles ». Tout jugement cherchant à établir à quel point cette nouvelle règle était inclusive ou exclusive ne peut être porté qu'en ayant connaissance du pourcentage d'hommes adultes qui devinrent membres d'une congrégation locale. Dans la plupart des communes, il semble que la moitié ou plus des hommes adultes répondaient aux critères pour devenir membres, mais cela ne dépassait

jamais soixante-dix pour cent. Cependant, même sans connaître les données exactes, nous apprenons de John Winthrop, gouverneur du Massachusetts pendant de longues années, « qu'un groupe d'hommes d'importance » était « exclu de la confrérie de l'église, des fonctions civiles et de la liberté [c'est-à-dire de certains privilèges] ». Dès le milieu des années 1640 néanmoins, les communes autorisaient d'autres habitants à voter, et en 1647 la règle disparut pour les élections communales, après une décennie environ durant laquelle des irrégularités étaient très fréquentes lors des élections (Hall, 2008, chap. 2).

Du point de vue des valeurs de la communauté, un droit de vote limité aux membres de l'église était conforme à la norme éthico-religieuse établissant que le vote ne devrait jamais être l'expression de l'intérêt personnel, mais devait suivre ce que Dieu attendait d'eux. Une société alignée sur le dessein de Dieu n'est pas la même chose qu'une société régie par la démocratie délibérative. D'un autre côté, il ne s'agissait pas non plus d'une société alignée sur les privilèges de l'aristocratie. Lorsqu'un membre de l'aristocratie anglaise indiqua au gouverneur de la colonie que la loi rattachant le vote à l'appartenance à l'église le dérangeait et qu'il ne rejoindrait pas la colonie à moins qu'elle ne se ralliât à son jugement, le pasteur John Cotton répondit que la loi était « une ordonnance divine », citant l'Exode 18:21 (« Choisis parmi tout le peuple des hommes capables, craignant Dieu, des hommes intègres, ennemis de la cupidité ; établis-les sur eux comme chefs de mille, chefs de cent, chefs de cinquante et chefs de dix »). Cotton présentait que ce qui alarmait véritablement Lord Say and Sele était l'ouverture du système de gouvernement du Massachusetts, qui donnait les moyens aux hommes libres d'élire ou de limoger le gouverneur et les fonctionnaires de la colonie, et, à l'inverse des parlements en Angleterre, d'initier des lois au sein de la « législature d'état ». Lorsqu'il informe Say and Sele « que les membres de l'église sont les plus à même de se voir confier les libertés du Commonwealth », nous pourrions être tentés d'y déceler quelque chose de profondément contraire à la démocratie, alors que ce que défendait Cotton était le principe d'intérêt général. Dans le Massachusetts, ce n'était pas la noblesse et ses intérêts qui étaient au premier plan, mais les intérêts d'un nouveau système religieux fondé sur les hommes jugés « divins », un groupe plus inclusif que ceux à qui il était permis de voter en Angleterre (Hall, 2011, p. 116 ; Hall, 2004 ; Gunn, 1969).

Ce contexte complique l'enthousiasme éprouvé par Tocqueville à l'égard des *town meetings* et le mien propre à l'égard de l'Église, même si cela renforce son argument principal, c'est-à-dire que la société démocratique nécessite des contrepoids aux intérêts personnels et à l'individualisme. Il est tentant d'idéaliser les *town meetings* comme un exemple remarquable de participation populaire. Je ne suis pas loin de le faire dans *A Reforming People: Puritanism and the Transformation of Public Life in New England* (2011), une tentative de retrouver les règles éthiques et sociales qui permirent à une culture si solide de prendre racine et de fleurir. Nous ne sommes pas dans le royaume du mythe lorsque nous reconnaissons les dimensions contradictoires du mouvement puritain tel qu'il se développait en Angleterre, et sa préférence pour un système décentralisé de

gouvernance dans les Églises locales et d'autres types de communautés. Nous ne sommes pas plus dans le domaine du mythe lorsque nous identifions l'importance d'une structure à deux royaumes pour l'Église d'État, ou encore l'impératif d'aligner la distribution de la terre sur les principes d'« équité » et d'impartialité. Des impératifs éthiques de ce genre n'ont aucun poids dans les célébrations de la démocratie au ^{xxi}^e siècle ou dans les théories de la participation. Nous pourrions être tentés de ne pas inclure les *town meetings* dans une histoire plus large de la démocratie délibérative, en considérant que ces impératifs étaient puissamment à l'œuvre dans la Nouvelle-Angleterre des premières heures. Cela serait cependant une erreur, comme j'espère l'avoir démontré dans cet essai.

Bibliographie

- Allen D. G., 1981, *In English Ways: Movements of Societies and Transferral of English Local Law and Custom to Massachusetts Bay, 1600-1650*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Ayre J. (dir.), 1851-1853, *The Works of John Whitgift*, 3 vol., Cambridge, The University Press.
- Babbage S., 1962, *Puritanism and Richard Bancroft*, Londres, SPCK.
- Chapin H. M., 1919, *Documentary History of Rhode Island*, 2 vol., Providence, The Plimpton Press.
- Collinson P., 1983, *Godly People: Essays on English Protestantism and Puritanism*, Londres, Hambledon.
- Cooper J. F Jr., 1999, *Tenacious of Their Liberties: The Congregationalists in Colonial Massachusetts*, New York, Oxford University Press.
- Daniels B. C., 1983, *Dissent and Conformity on Narragansett Bay: The Colonial Rhode Island Town*, Middletown (CT), Wesleyan University Press.
- Fulke W., 1584, *A Briefe and Plaine Declaration*, Londres, imprimé par Robert Walde-Graue.
- Gunn J. A., 1969, *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Hall D. D., 1968, *The Antinomian Controversy, 1636-1638: A Documentary History*, Middletown, Wesleyan University Press.
- Hall D. D. (dir.), 2004, *Puritans in the New World: A Critical Anthology*, Princeton, Princeton University Press.
- Hall D. D., 2008, *Ways of Writing: The Practice and Politics of Text-Making in Seventeenth-Century New England*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- Hall D. D., 2011, *A Reforming People: Puritanism and the Transformation of Public Life in New England*, New York, Knopf.
- Hill C., 1964, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, New York, Schocken Books.

- Kenyon J. P (dir.), 1986, *The Stuart Constitution Documents and Commentary*, 2^e éd. Cambridge, Cambridge University Press, p. 120-121 [proclamation du 16 juillet 1604].
- Little D., 1969, *Religion, Order, and Law: A Study in Pre-Revolutionary England*, New York, Harper & Row.
- Martin J. F., 1991, *Profits in the Wilderness: Entrepreneurship and the Founding of New England Towns in the Seventeenth Century*, Williamsburg, University of North Carolina Press.
- Pearson A. F. S., 1925, *Thomas Cartwright and Elizabethan Puritanism, 1535-1603*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pearson A. F. S., 1928, *Church and State: Political Aspects of Sixteenth-Century Puritanism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pierson G. W., 1938, *Tocqueville and Beaumont in America*, New York, Oxford University Press.
- Pope R. G (dir.), 1977, *The Notebook of the Reverend John Fiske, 1644-1675*, Boston, Publications of the Colonial Society of Massachusetts, 47.
- Sewall S., 1868, *The History of Woburn, Middlesex County*, Boston, Wiggin and Lunt.
- Sheils W. L., Wood D. (dir.), 1986, *Voluntary Religion*, Oxford, Ecclesiastical History Society.
- Thistlethwaite F., 1989, *Dorset Pilgrims: The Story of West Country Pilgrims Who Went to New England in the 17th Century*, Londres, Barrie & Jenkins.
- Tipson B., 2015, *Hartford Puritanism: Thomas Hooker, Samuel Stone, and Their Terrifying God*, New York, Oxford University Press.
- Tocqueville (de) A., 1835-1840, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Charles Gosselin.
- Trumbull J. R., 1898, *History of Northampton, Massachusetts*, Northampton, Press of Gazette printing Co.
- Underdown D., 1992, *Fire from Heaven: Life in an English Town in the Seventeenth Century*, New Haven, Yale University Press.
- Whitmore W. H. (dir.), 1889, *The Colonial Laws of Massachusetts*, Littleton (CO), F.B. Rothman.
- Withington P., 2005, *The Politics of Commonwealth: Citizens and Freemen in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Worthington E., 1827, *The History of Dedham from the Beginning of Its Settlement*, Boston, Dutton and Wentworth.

Abstract – Deliberative Democracy in the Context of Town Meetings in Seventeenth-Century New England

From Alexis de Tocqueville onward, the seventeenth-century New England town has been associated with political and social practices that nurtured the making of a “democratic” society. Myth or reality? And where does the religion of the English people who founded the New England colonies figure in this story? A close examination of town and church records – which Tocqueville was unable to accomplish – reveals a powerful commitment to the core values of transparency, equity (fairness and justice), and broad participation. The “Congregational” system of church government transferred authority from any centralized hierarchy to the laymen of each local congregation. Similarly, the central governments in the colonies gave generous allocations of land to groups of immigrants, empowering them to set up self-governing towns. A crucial question for these towns was deciding how to distribute this land; another, was who could share in the decision-making. No formal or explicit “democratic” ideology accompanied the making of this civic culture, but in the context of the seventeenth century, the outcome was something unusually akin to a democratic society.

Keywords Town Meeting, Congregationalism, Participation, Equity, Democracy

Historien de la vie culturelle, religieuse et intellectuelle américaine, **David D. Hall** a enseigné à Yale, à l'Université de Boston et, depuis 1989, à la Harvard Divinity School. Influencé par l'histoire culturelle telle que présentée dans les *Annales*, ou d'autres œuvres sur la culture, la lecture et la littérature populaires, il est l'auteur de *Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Religious Belief in Early New England*, livre publié en 1989 et primé. Il dirige par la suite un projet d'archives documenté de l'ensemble des cas de chasse aux sorcières en Nouvelle-Angleterre (1991). En 1985, il est directeur d'études invité à l'EHESS à Paris, et occupe la position une seconde fois en 2001. En parallèle, il devient directeur éditorial d'un ouvrage en cinq volumes consacré à l'histoire du livre en Amérique, *History of the Book in America* (2000-2010). Plus récemment, il mêle histoire politique, sociale et religieuse dans *A Reforming People: Puritanism and the Transformation of Public Life in Early New England* (2011), un projet qu'il a élargi depuis pour inclure l'Écosse et l'Angleterre dans un livre en cours de rédaction.



Mots clés

Town meeting, Congrégationalisme, Participation, Équité, Démocratie