

«LA LIBERTÉ DE PENSER EN HOMMES».
QUACCHERISMO, TOLLERANZA RELIGIOSA E VIRTÚ
POLITICA NELL'*HISTOIRE DES DEUX INDES* DI RAYNAL*

Alessandro Tuccillo

1. Una «polemica» che «meriterebbe qualche maggiore studio». In una delle «Note aggiunte» che corredano l'ultima edizione (postuma) della *Disputa del Nuovo mondo* (1983), Antonello Gerbi si soffermava sul mito del quacchero. Si trattava di un «mito esemplare» che nei dibattiti settecenteschi condensava l'ideale «d'una umanità schietta, semplice tollerante e benevola, e per di più fervida di un esemplare spirito religioso»¹. Affine per alcuni versi al selvaggio, il «buon quacchero» si distingueva per delle peculiarità che lo sottraevano alla dimensione dell'alterità assoluta della prossimità allo stato di natura o degli albori della società umana. «L'«amico», continuava Gerbi traducendo l'appellativo *friend* con il quale si identificavano i quaccheri, «aggiungeva alle native virtù del selvaggio quelle più assimilabili del buon cristiano e del solerte cittadino»². Su questi caratteri fondamentali, il mito *philosophique* si era costruito intorno alla definizione di una fede mistica quanto «filantropica senza teologia né clero né liturgia né sacramenti» che aveva trovato una sua realizzazione in Pennsylvania, la colonia nordamericana fondata da William

* Le ricerche per la redazione di questo articolo sono state condotte nell'ambito dell'assegno di ricerca *Libertà dei Moderni. La riflessione sui processi di civilizzazione nell'illuminismo (1721-1780): storia, commercio, colonie nell'Histoire di Raynal* finanziato dal Prin 2012-2015 *Libertà dei moderni. Processi di civilizzazione nel lungo illuminismo (1750-1850): commercio, politica, cultura, colonie*, diretto da Girolamo Imbruglia, unità di ricerca dell'Università degli studi di Napoli «L'Orientale». Abbreviazioni utilizzate: H70: [G.-T. Raynal], *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Amsterdam, s.e., 1770, 6 tomes, in-8°; H74: [G.-T. Raynal], *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, La Haye, Gosse, 1774, 7 tomes, in-8°; H80: G.-T. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Jean-Léonard Pellet, 1780, 4 tomes, in-4°.

¹ A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, nuova edizione a cura di S. Gerbi, con un saggio di A. Melis, Milano, Adelphi, 2000 (1 ed. 1955), *I quaccheri, il marchese, il girondino*, pp. 821-848, pp. 821-822.

² Ivi, p. 822.

Penn nel XVII secolo. Tuttavia all'esaltazione del quacchero si opposero posizioni critiche anche molto aspre: dalle accuse di malcelato deismo, che venivano dai controversisti cattolici, alla denuncia di un atteggiamento virtuoso ipocrita assimilabile alla «maniera gesuitica». Nuovi argomenti polemici nacquero inoltre durante la Rivoluzione americana in merito al pacifismo dei quaccheri, tacciato di lealismo nei confronti della corona britannica. I temi sollevati erano dunque inerenti alla tolleranza religiosa, alla virtù politica, alla colonizzazione europea delle Americhe. Tali importanti piste di ricerca inducevano Gerbi a ritenere che la «polemica sul Quacchero meriterebbe quindi qualche maggiore studio»³. Nel suo contributo esaminava la disputa tra il marchese di Chastellux e Jacques-Pierre Brissot degli anni Ottanta-Novanta del Settecento. Alle poche e quasi sprezzanti pagine sui quaccheri del *Voyage dans l'Amérique septentrionale* di Chastellux, Brissot rispose, dapprima, con l'*Examen critique*, in cui contestava giudizi che considerava alla stregua di insolenze, e, più tardi, con lunghi passaggi del *Nouveau voyage dans les États-Unis*, in cui ribadiva la sua fervente ammirazione per i virtuosi quaccheri e la loro società basata su principi filantropici, razionalistici ed egualitaristici. Il richiamo di Gerbi sulla necessità di un approfondimento degli studi resta ancora valido. Se infatti è possibile avvalersi di pregevoli analisi sui singoli aspetti della «polemica», in particolare sul suo momento fondativo nelle *Lettres philosophiques* (1734) di Voltaire⁴, mancano monografie che rendano conto pienamente della rilevanza e della circolazione del mito quacchero nella cultura europea settecentesca. Questa constatazione riguarda anche il contesto francese, per il quale non è stato ancora aggiornato il quadro d'insieme sul «good Quaker in French legend»⁵ delineato da Edith Philips negli anni Trenta del secolo scorso.

L'indagine che qui si propone si rivolgerà a un testo di fondamentale importanza per la costruzione e la circolazione del mito: i capitoli dedicati

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. il fondamentale articolo di C. Mervaud, *Les Quakers des Lettres philosophiques aux Questions sur l'Encyclopédie*, in «Revue Voltaire», XIII, 2013, pp. 183-197. Le lacune sulla circolazione del mito quacchero sono state talvolta colmate in ricerche che incontrano a latere la questione. Per alcuni contesti italiani cfr. P. Del Negro, *Il mito americano nella Venezia del '700*, Padova, Liviana, 1986 (I ed. 1975), e S. Buccini, *Il dilemma della Grande Atlantide. Le Americhe nella letteratura italiana del Settecento e del primo Ottocento*, con prefazione di F. Fido, Napoli, Loffredo, 1990, nonché la biografia di Filippo Mazzei di E. Tortarolo, *Illuminismo e rivoluzioni. Biografia politica di Filippo Mazzei*, Milano, Franco Angeli, 1986.

⁵ E. Philips, *The Good Quaker in French Legend*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1932. Ma cfr. l'articolo ben più recente di F. Dei, *La scommessa degli amici. I quaccheri nell'immaginario francese dai Lumi alla Rivoluzione*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XLV, 2009, pp. 85-118.

alla Pennsylvania del libro XVIII dell'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce dans les deux Indes* di Guillaume-Thomas Raynal. L'opera fu uno dei maggiori successi editoriali della fine del Settecento. Le tre versioni principali progressivamente accresciute dall'autore (1770, 1774, 1780), seguite da una postuma (1820), ebbero decine di edizioni in pochi decenni, alle quali vanno aggiunti *extraits*, *abrégés* e traduzioni, integrali e parziali, in inglese, tedesco, russo, spagnolo, italiano, olandese, svedese e ungherese⁶. A dispetto di questa vastissima circolazione, durante l'Ottocento l'*Histoire des deux Indes* cadde in un sostanziale oblio, cui corrispose la marginalizzazione da parte della critica letteraria. Ne è un esempio il giudizio di Gustave Lanson, che nell'*Histoire de la littérature française* (1895) classificava l'*Histoire des deux Indes* tra le «œuvres mortes». Non furono meno severi i giudizi di un allievo di Lanson come Anatole Feugère, che nella sua *thèse* (1922) considerò Raynal un «précurseur de la Révolution», trattandolo però alla stregua di un plagiatore. Successivamente gli studi furono stimolati dalla scoperta dei preziosi manoscritti del fondo Vandeul conservato presso la Bibliothèque Nationale de France, grazie ai quali è stato possibile attribuire con maggiore solidità a Diderot diversi passi dell'*Histoire des deux Indes*. Alle ricerche pionieristiche di Herbert Dieckmann e Hans Wolpe, seguirono i fondamentali contributi filologici e interpretativi di Yves Benot, Michèle Duchet e Gianluigi Goggi. Negli ultimi trent'anni Raynal ha conosciuto un rinnovato interesse storiografico (convegni, opere collettive, monografie e articoli), culminato nel progetto in corso di pubblicazione della prima edizione critica dell'*Histoire des deux Indes*, sotto l'egida del Centre international d'étude sur le XVIII^e siècle di Ferney-Voltaire⁷.

⁶ Cfr. C.P. Courtney, *Les métamorphoses d'un «best-seller»: l'Histoire des deux Indes de 1770 à 1820*, in Raynal, *de la polémique à l'histoire*, textes réunis et présentés par G. Bancarel et G. Goggi, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (Svec), Oxford, Voltaire Foundation, 2000, pp. 109-120; G. Bancarel, *Les 49 éditions de l'Histoire des deux Indes*, 2002, <http://www.abbe-raynal.org/histoire-des-deux-indes.html>; la *Bibliographie sommaire des éditions de l'Histoire des deux Indes* facente parte della *Introduction générale* a G.-T. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, édition critique sous la direction de A. Strugnell, A. Brown, C.P. Courtney, G. Dulac, G. Goggi, H.-J. Lüsebrink, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude sur le XVIII^e siècle, tome I, sous la direction de A. Strugnell, 2010, pp. LIII-LXXX.

⁷ L'unico volume finora pubblicato è il primo, che contiene i libri I-V (cfr. la nota precedente per i riferimenti bibliografici). Per la bibliografia completa su Raynal fino al 2003 cfr. C.P. Courtney, C. Fortuny, *Répertoire d'ouvrages et d'articles sur Raynal (1800-2003)*, Svec, Oxford, Voltaire Foundation, 2003, 7, pp. 37-113. Il *Répertoire* è ovviamente da integrare con le diverse pubblicazioni editi negli ultimi anni, tra le quali mi limito a citare i volumi collettivi: *Raynal et ses réseaux*, textes réunis et présentés par G. Bancarel, Paris, Champion, 2011; *Raynal's Histoire*

Raynal stabilì una sorta di dialogo con l'opinione pubblica illuminista che incise direttamente nella revisione e nel progressivo accrescimento dell'*Histoire des deux Indes*⁸. Il testo divenne quindi un riferimento imprescindibile per il coevo dibattito politico e culturale sulla colonizzazione europea; dibattito in cui si fece portatore di posizioni critiche molto avanzate. Il lavoro editoriale di Raynal si basò su diverse tipologie di fonti: dalle informazioni che riusciva a ottenere direttamente dagli ambienti istituzionali e dal *monde* intellettuale che frequentava ai testi storici e politici, dalla letteratura di viaggio ai trattati di argomento naturalistico. Si avvale inoltre di collaboratori quali Alexandre Deleyre, Joseph Jussieu, Jean Pechméja e, soprattutto – come già ricordato –, Denis Diderot. Quest'ultimo, con interventi dalla veemente carica retorica, impresso un orientamento critico radicale soprattutto alle edizioni del 1774 e del 1780. Mutarono in tal modo i caratteri di un'opera concepita non certo per opporsi ai poteri costituiti, vicina com'era agli ambienti e alla politica del Ministère de la marine et des colonies, diretto in quegli anni dal duca di Choiseul (al cui servizio Raynal lavorò in più di una circostanza). Questo processo di rielaborazione delle fonti e di collazione dei contributi dei collaboratori viene inserito nel quadro monografico di ricostruzione della storia degli «établissements des Européens dans les deux Indes», attraverso il quale emergono altresì i problemi dell'Europa e sono messi alla prova le utopie e i progetti di riforma elaborati dalla cultura dei Lumi. Con questa metodologia di lavoro, Raynal cerca un punto di equilibrio tra le diverse posizioni nei dibattiti che lo avevano preceduto, ma non cancella gli strumenti che ne hanno consentito il raggiungimento, fino alla giustapposizione tra fonti non necessariamente convergenti⁹.

Per le pagine dell'*Histoire des deux Indes* sulla Pennsylvania si conferma questa struttura narrativa stratificata, che sarà indagata rivolgendo una particolare attenzione all'evoluzione del testo nelle tre edizioni principali, al riconoscimento delle fonti e alle modalità della loro utilizzazione. Raynal concede

des deux Indes. Colonialism, Networks and Global Exchange, ed. by C.P. Courtney, J. Mander, Oxford, Voltaire Foundation, 2015.

⁸ Cfr. G. Imbruglia, *Lo storico e l'opinione pubblica. Raynal dalle Nouvelles littéraires all'Histoire des deux Indes*, in «Studi settecenteschi», XVII, 1997, pp. 153-185.

⁹ Cfr. M. Duchet, *L'Histoire des deux Indes: sources et structure d'un texte polyphonique*, in *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIII^e siècle*, éd. par H.-J. Lüsebrink, M. Tietz, Svec, 286, Oxford, Voltaire Foundation, 1991, pp. 9-15; C.P. Courtney, *L'art de la compilation dans l'Histoire des deux Indes* e G. Goggi, *La méthode de travail de Raynal dans l'Histoire des deux Indes*, in *L'Histoire des deux Indes: réécriture et polygraphie*, textes présentés par H.-J. Lüsebrink, A. Strugnell, Svec, 333, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, pp. 307-323 e 325-356; G. Goggi, *La collaboration de Diderot à l'Histoire des deux Indes: l'édition de ses contributions*, in «Diderot Studies», XXXIII, 2013, pp. 167-212.

poco spazio al versante critico del dibattito sul quaccherismo; il suo contributo di costruzione e, soprattutto, di diffusione (considerata la larga circolazione dell'opera) del mito si iscrive nel solco tracciato da Voltaire nelle *Lettres philosophiques*. Le quattro lettere «sur les Quakers» non furono certo il primo scritto sui quaccheri che apparve in Francia. Voltaire fu però il fondatore del mito illuministico del «buon quacchero» in quanto stabilì un modello di riferimento con il quale si confrontarono coloro – e Raynal fu certamente tra questi – che se ne interessarono dopo di lui. Nelle *Lettres philosophiques* si riscontra ancora la tradizione denigratoria sui quaccheri, particolarmente nei giudizi che considerano ridicoli alcuni aspetti della loro religiosità. Ma queste valutazioni non intaccano il discorso elogiativo: per Voltaire, nel caso dei quaccheri, la virtù si era mostrata «sous des apparences ridicules»¹⁰. La prima immagine della dottrina quacchera offerta al lettore è quella di un'aderenza al messaggio originario di Cristo, di una professione di fede caratterizzata da un'accentuata spiritualità opposta alle degenerazioni conosciute dal cristianesimo nel corso della sua storia. Tuttavia, le ragioni profonde dell'interesse di Voltaire per il quaccherismo non risiedono nelle dispute teologiche. Il *philosophe* è incline piuttosto a esaltare i costumi di una comunità che viveva la religione in maniera distaccata dal culto canonico – a partire dai sacramenti del battesimo e dell'eucarestia – e che aveva dato luogo nelle terre del Nuovo Mondo a un'esperienza civile molto avanzata. La fondazione della Pennsylvania è quindi un elemento centrale nella costruzione del mito quacchero: se, da un lato, la sua esistenza smentiva i luoghi comuni che identificavano i quaccheri soltanto come una setta di fanatici dediti ai tremolii mistici; dall'altro lato, la colonia di Penn, per come fu descritta da Voltaire¹¹, consentiva di far uscire dall'esclusivo ambito dell'utopia l'idea di una società fondata sulla virtù politica, sulla libertà e sulla tolleranza religiosa. È in questo nesso tra utopia e riforma, dialettica centrale per la cultura politica settecentesca¹², che

¹⁰ Voltaire, *Lettres philosophiques* (1734), édition critique avec une introduction et un commentaire par G. Lanson, nouveau tirage revu et complété par A.M. Rousseau, Paris, Didier, 1964 (I éd. 1909), IV, p. 45. Cfr. il mio articolo di prossima pubblicazione: «La vertu sous des apparences ridicules». Voltaire et le mythe politique du «bon quaker», in «Dix-huitième siècle», 2017, 49, pp. 311-326.

¹¹ Sugli effettivi caratteri della Pennsylvania può essere utile un rimando a B. Van Ruymbeke, *L'Amérique avant les États-Unis. Une histoire de l'Amérique anglaise. 1497-1776*, Paris, Flammarion, 2013, in particolare pp. 135-139 e 314-330.

¹² Su questo tema mi limito a rinviare ai classici volumi di F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, e B. Baczkó, *Les Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978. Cfr. anche la recente tesi di dottorato di S. Roza, *Comment l'utopie est devenue un programme politique. Morelly, Mably, Babeuf, débat avec Rousseau*, thèse sous la direction de B. Binoche, soutenue le 11 octobre 2013 à l'Université Paris Sorbonne, e il *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, sous la direction de B. Baczkó, M. Porret, F. Rosset, Chêne-Bourg, Georg, 2016.

va pertanto letto il clamoroso annuncio del ritorno dell'età dell'oro: secondo Voltaire, Penn «pouvoit se vanter d'avoir apporté sur la terre l'âge d'or dont on parle tant, et qui n'a vraisemblablement existé qu'en Pensilvanie»¹³.

Fu su questo piano squisitamente politico che intervenne Raynal, approfondendo questioni sulle quali Voltaire tornò anche nell'*Essai sur les mœurs* (1756-1778), nel *Traité sur la tolérance* (1763) e in alcuni articoli delle *Questions sur l'Encyclopédie* (1771-1772)¹⁴. Un mito tutto politico quello del «buon quacchero», che consentiva di discutere i problemi dell'Europa da una duplice prospettiva, quella interna e quella delle società coloniali.

2. *La Pennsylvania come «séjour de la vertu»: il quaccherismo nella storia della colonizzazione europea.* La descrizione storico-geografica della Pennsylvania del libro XVIII offre numerosi spunti critici per esaminare uno dei temi principali dell'*Histoire des deux Indes*: la storia della libertà, in cui la questione della tolleranza ha un posto eminente. Raynal ritiene che l'Europa del suo tempo sia in una fase di decadenza: la libertà, all'apogeo della sua diffusione europea nel XV secolo, si era ormai trasferita in America settentrionale. La tesi è argomentata delineando la geografia politica del Nuovo Mondo, strumento per seguire e discutere le virtù e i fallimenti della società europea: da un lato, l'America iberica gli offriva il triste spettacolo di una *civilisation* cattolica repressiva e intollerante; dall'altro lato, nell'America britannica vedeva una prima definizione, per quanto imperfetta, di una società illuminata e tollerante che poteva rappresentare una speranza per l'Europa stessa. Se per Voltaire il cristianesimo non poteva che esercitare una funzione dispotica nel suo rapporto con la politica, Raynal stabilisce invece delle differenze fra cattolici e protestanti che si fondano proprio sull'analisi delle società cosmopolite dell'America settentrionale. La storia della colonizzazione protestante è infatti letta come una storia della conquista di spazi di libertà negati in Europa. Raynal non nasconde i fanatismi forieri dell'intolleranza presenti anche in queste società, ritiene tuttavia che i loro tratti originari le inseriscano comunque in un percorso di progressiva espansione della tolleranza impensabile nell'America iberica¹⁵. L'esperienza coloniale dei quaccheri della Pennsylvania era in

¹³ Voltaire, *Lettres philosophiques*, cit., IV, p. 48.

¹⁴ Cfr. Mervaud, *Les Quakers des Lettres philosophiques aux Questions sur l'Encyclopédie*, cit.

¹⁵ Cfr. G. Imbruglia, *Dopo Rousseau. Il problema della tolleranza nella Histoire des deux Indes di Raynal e Diderot*, in *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Riciperati, L. Simonutti, Firenze, Olschki, 2001, 3 tomi, III, pp. 1009-1046. Più in generale, sul tema della concezione dell'Europa come *civilisation* elaborata dalla cultura dei Lumi, cfr. *Penser l'Europe au XVIII^e siècle. Commerce, civilisation, empire*, éd. par A. Lilti, C. Spector, Oxford University Studies in the Enlightenment, Oxford, Voltaire Foundation, 2014.

tal senso un caso esemplare, perché mostrava i possibili esiti virtuosi di una società protestante fondata sulla tolleranza.

Se si esclude il capitolo 1, scritto da Diderot, e alcuni passi e varianti non significativi, le pagine sulla Pennsylvania del libro XVIII restano sostanzialmente invariate nelle tre edizioni dell'*Histoire des deux Indes* del 1770, del 1774 e del 1780. Lo schema argomentativo non si discosta molto da quello delle *Lettres philosophiques*: come Voltaire, Raynal guida il lettore dalle origini della setta in Inghilterra fino alla fondazione della colonia quacchera in America settentrionale, della quale sono descritte le caratteristiche con maggiore dovizia di particolari. Ma non sono solo le maggiori informazioni sulla Pennsylvania che distinguono i due testi. Il racconto è integrato a più riprese, a partire dall'approfondimento della linea genealogica – per così dire – dei pennsylvani, che Raynal fa risalire all'anabattismo.

Non si tratta di un riferimento generico. Alla descrizione dell'anabattismo è dedicato un intero capitolo (il secondo), intitolato nell'edizione del 1780 «Principes des anabaptistes». Raynal segue l'antica tradizione di esecrazione della setta che la identificava con il radicalismo dei profeti di Zwickau (Nicholas Storch, Thomas Drechsel, Markus Stürbner) e di Thomas Müntzer, con la guerra dei contadini tedeschi del 1525, e con l'esperienza rivoluzionaria di Münster di Jan Matthys e Jan van Leiden (1534-1535). Questa tradizione avversa agli anabattisti trae le sue origini nelle dispute teologiche che animarono gli ambienti cattolici e riformati già dal XVI secolo¹⁶. La sua fortuna successiva in testi affatto diversi, per contenuti e orientamento religioso e filosofico, è legata soprattutto all'accusa rivolta agli anabattisti di voler resistere non soltanto all'autorità della Chiesa di Roma, ma anche a ogni tipo di autorità civile con l'obiettivo di sovvertire l'ordine costituito in senso radicalmente egualitaristico. È il caso dell'articolo *Anabaptistes* del *Dictionnaire historique et critique* (1697-1701), in cui Pierre Bayle sostiene che «Nicolas Storch, Marc Stubner, et Thomas Munzer» abusarono della dottrina di Lutero secondo la quale «l'homme Chrétien est le maitre de toutes choses, et n'est soumis à personne». Su questo principio che, a differenza loro, «Luther prenoit dans un fort bon sens»,

¹⁶ Fu il teologo Heinrich Bullinger, successore di Zwingli a Zurigo, tra i primi a rappresentare gli anabattisti come una setta di pericolosi fanatici provenienti degli ambienti luterani tedeschi. La storia dell'anabattismo, dai primi nuclei zwingliani (Conrad Grebel, Felix Mantz ecc.) alla propagazione in diverse regioni europee, è invece ben più complessa, e non può essere ridotta né al radicalismo religioso rivoluzionario né, come ha fatto la storiografia d'ispirazione mennonita ancora fino al secolo scorso (ad esempio Harold S. Bender), all'immagine delle pacifiche comunità mennonite. Cfr. U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo*, Torino, Claudiana, 1972-1981, 2 voll., e *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, ed. by J.D. Roth, J.M. Stayer, Leiden-Boston, Brill, 2007.

ils ne se contentèrent pas de décrier la tyrannie ecclésiastique de la cour de Rome et l'autorité des consistoires, ils enseignèrent aussi que la puissance des princes était une usurpation [...]. Munzer devint si téméraire, qu'il exhorta hautement les peuples à résister aux magistrats, et à contraindre les souverains à se défaire de l'autorité¹⁷.

Le parole di Bayle ebbero sicuramente il loro peso per la rappresentazione dell'anabattismo nei *milieux philosophiques* francesi nel corso del XVIII secolo. L'insistenza sulla violenza e sugli eccessi delle loro rivendicazioni si rivela infatti anche nell'articolo *Anabaptistes* del primo tomo dell'*Encyclopédie* (1751) e nell'*Essai sur les mœurs* (1756-1778), con ogni probabilità le principali fonti di Raynal al riguardo. Dopo aver delineato i fondamenti della loro dottrina, l'autore dell'articolo *Anabaptistes* dell'*Encyclopédie* scrive che i membri di questa setta

vouloient que tous les biens fussent communs et que tous les hommes fussent libres et indépendans, et promettoient un fort heureux à ceux qui s'attacheroient à eux pour exterminer les impies, c'est-à-dire, ceux qui s'opposoient à leurs sentimens¹⁸.

Dal canto suo, Voltaire sottolinea che gli anabattisti «développèrent cette vérité dangereuse qui est dans tous les cœurs, c'est que les hommes sont nés égaux, et que si les papes avaient traités les princes en sujets, les seigneurs traitaient les paysans en bêtes»¹⁹.

Non sorprende dunque che Raynal, nonostante l'ammirazione per il protestantesimo sia costante nella sua riflessione²⁰, imputi al «luthéranisme, qui devoit changer la face de l'Europe, ou par lui-même, ou par l'exemple qu'il donnoit», di avere tuttavia «occasionné dans les esprits» una tale «fermentation extraordinaire» che «on vit sortir de son sein orageux une religion nouvelle [l'anabattisme], qui paroissoit bien plus une révolte conduite par le fa-

¹⁷ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, cinquième édition revue, corrigée, et augmentée, Amsterdam-Leyde-La Haye-Utrecht, Brunel et al., 1740, in-4° (Genève, Slatkine reprints, 1995), 4 tomes, t. I, pp. 200-204, p. 200.

¹⁸ *Anabaptistes*, in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson-David-Le Breton-Durand, 1751, I, pp. 392-393.

¹⁹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (1756-1778), introduction, bibliographie, relevé des variantes, notes et index par R. Pomeau, Paris, Garnier, 1990, 2 tomes, t. II, ch. CXXXI, p. 236.

²⁰ L'interesse di Raynal per il protestantesimo è testimoniato anche dal suo progetto incompiuto di pubblicare un'*Histoire de la révocation de l'Édit de Nantes*. Cfr. C. Lauriol, *L'Histoire de la Révocation de l'Édit de Nantes de l'abbé Raynal*, in *Raynal, de la polémique à l'histoire*, cit., pp. 347-353; G. Bancarel, *L'Histoire des deux Indes et la question protestante*, in *L'Histoire des deux Indes et quelques débats au dix-huitième siècle*, textes présentés par Anthony Strugnell, Svec, Oxford, Voltaire Foundation, 2003, 7, pp. 163-173; Id., *Raynal ou le devoir de vérité*, Paris, Champion, 2004, pp. 183-209.

natismo, qu'une secte réglée qui se gouverne par des principes». Per Raynal, lo spirito di rivolta e il fanatismo furono propri dell'anabattismo non soltanto alle sue origini, ma anche quando il corpo dottrinario della setta si definì su basi quali la nullità del battesimo dei bambini, la conseguente validità esclusiva del battesimo volontario e cosciente degli adulti, l'uguaglianza tra i fedeli, e il rifiuto dei magistrati e di tutti i «sermens en justice». La conclusione era che il «système religieux des anabaptistes», apparentemente «fondé sur la charité et la douceur», «il ne produisit que des brigandages et des crimes»²¹. Su questa linea interpretativa, la condanna dell'anabattismo si risolve nell'esecrazione di ogni fanatismo religioso ed estremismo politico:

La chimère de l'égalité est la plus dangereuse de toutes dans une société policée. Prêcher ce système au peuple, ce n'est pas lui rappeler ses droits, c'est l'inviter au meurtre et au pillage [...]. Il faut adoucir et éclairer, ou les maîtres qui les gouvernent, ou les loix qui les conduisent²².

La descrizione dei «principes des anabaptistes» fornisce quindi a Raynal l'occasione per esprimere la sua posizione critica nei confronti di un importante filone del pensiero giusnaturalista moderno, e in particolare di Rousseau. Per quanto ammetta l'uguaglianza dei «sauvages» che errano nei boschi, la divergenza nei confronti del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) è esplicita: «Il n'y a dans la nature qu'une égalité de droit, et jamais une égalité de fait»²³. Tutti questi elementi contribuiscono a definire un giudizio negativo sull'anabattismo che non condiziona però l'opinione di Raynal sui quaccheri. Il capitolo 2 si conclude con il riconoscimento di quello che, dal suo punto di vista, era l'unico merito dell'anabattismo: «Son unique gloire fut d'avoir contribué peut-être à la naissance des Quakers»²⁴. Raynal non fu il primo a proporre un'idea di continuità tra l'anabattismo e il quaccherismo. Ma la lettura di questa continuità, assente in Voltaire, non fu

²¹ H80, IV, XVIII, 2, pp. 267-269 (senza variazioni significative rispetto a H70, VI, XVIII, pp. 284-286 e a H74, VII, XVIII, 1, pp. 1-4).

²² H80, IV, XVIII, 2, p. 268 (il passo manca in H70, VI, XVIII, p. 286 mentre è invariato rispetto a H74, VII, XVIII, 1, p. 4). La posizione di Raynal non era affatto isolata nel più generale dibattito europeo sull'uguaglianza nella società civile, questione spesso sollevata in sede di analisi delle società «altre». Il rapporto tra disuguaglianza, subordinazione e progresso delle società fu, ad esempio, centrale nell'illuminismo scozzese, cfr. S. Sebastiani, *The Scottish Enlightenment. Race, Gender, and the Limits of Progress*, New York, Palgrave Macmillan, 2013 (I ed. it. 2011); Id., *William Robertson entre l'Amérique et l'Inde. D'un nouveau monde sans histoire au berceau de la culture et du commerce*, in *L'Inde des Lumières. Discours, histoire, savoirs (XVIII^e-XIX^e siècle)*, sous la direction de M. Fourcade et I.G. Županov, Paris, Éditions Ehes, 2013, pp. 109-134.

²³ H80, IV, XVIII, 2, p. 268.

²⁴ Ivi, p. 269 (senza variazioni rispetto a H70, VI, XVIII, p. 287 e a H74, VII, XVIII, 1, p. 5).

certo unanime. A tal proposito può essere interessante evocare due importanti testi del gesuita Jean-François Catrou, dei quali con ogni probabilità Raynal tenne conto. Nel primo, l'*Histoire des anabaptistes* (1695), Catrou stabilisce una chiara filiazione tra i due movimenti religiosi: «Ceux qui sont connus en Angleterre sous le noms de Koakres ou Trembleurs [...] ne peuvent point conter d'autre origine que celle des Anabaptistes de Munster»²⁵. Il discorso non si abbandonava tuttavia a facili proiezioni del passato sul presente. Veniva infatti evidenziato come i quaccheri rappresentassero un'espressione pacifica dell'anabattismo («à présent ils se tiennent beaucoup plus en repos») ²⁶. Questo carattere non li rendeva però meno pericolosi. Anzi, diversi anni dopo, nell'*Histoire des trembleurs*, edita nel 1733 quando Voltaire stava pubblicando la prima edizione in inglese delle *Lettres philosophiques*, Catrou lancia una veemente requisitoria contro i quaccheri, colpevoli di aver incrementato la «corruption» della «Secte»: «On peut dire que les Trembleurs ont ajouté de nouvelles corruptions à la Secte qui les a produits, et que plus il se sont éloignés de la source, plus ils ont contracté d'immondices». Il pericolo derivante dal quaccherismo è quindi per Catrou soprattutto di natura dottrinarica, in quanto «il a réduit le Fanatisme en principes, et [...] par la voye du raisonnement, il a voulu établir l'inspiration particulière, pour la seule règle de notre croïance»²⁷.

Per il *defensor fidei* gesuita, l'assenza del tratto rivoluzionario che separava il quaccherismo dall'anabattismo non è un elemento sufficiente per guardare con indulgenza ai *trembleurs*. Dopo la lezione delle *Lettres philosophiques*, fu invece proprio questo aspetto che incise nell'elaborazione del mito del «buon quacchero» nella cultura dei Lumi francese ed europea. L'articolo *Anabaptistes* dell'*Encyclopédie* sottolinea infatti che i «nouveaux anabaptistes» inglesi mostravano «beaucoup de conformité avec les Quakers»²⁸ in ragione della loro moderazione rispetto agli antenati del XVI secolo. Non è dunque casuale il rinvio diretto all'articolo *Quaker*, in cui il cavaliere de Jaucourt rimarca ulteriormente le differenze con gli anabattisti tedeschi:

Cette secte ne ressemble point pour les dogmes, et encore moins pour la conduite, à ces anabaptistes d'Allemagne du seizième siècle, ramas d'hommes rustiques et féroces, qui poussèrent leur fanatisme sauvage aussi loin que peut aller la nature humaine abandonnée à ses emportemens²⁹.

²⁵ [J.-F. Catrou], *Histoire des anabaptistes ou relation curieuse de leur doctrine, règne et révolution [...]*, Paris, Clouzier, 1695, *Au lecteur*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ [Jean-François Catrou], *Histoire des trembleurs*, s.l., s.e., 1733, p. 1.

²⁸ *Anabaptistes*, cit., p. 393.

²⁹ Louis de Jaucourt, *Quaker*, in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des*

Mediante l'esecrazione dell'anabattismo, esempio di degenerazione di principi positivi, la società pennsylvana appare per opposizione ancora più virtuosa. Questo passaggio logico fu ulteriormente valorizzato nel libro XVIII dell'*Histoire des deux Indes*, il cui capitolo 3 («Origine et caractère des Quakers») segue i testi di Voltaire e di Jaucourt con citazioni talvolta quasi letterali³⁰. Si tratta di pagine prevalentemente compilative, che raccontano le origini inglesi della «secte» risalenti al XVII secolo, la biografia del «fondeur» Georges Fox, e la dottrina e i costumi dei quaccheri. Più interessanti sono i capitoli 4-6, in cui il discorso incrocia alcuni temi di fondo dell'*Histoire des deux Indes*. La descrizione della Pennsylvania interviene infatti direttamente sulla questione della modalità dell'espansione coloniale degli europei e sul nodo della tolleranza religiosa. La colonia fondata dai quaccheri mostrava che l'espansione coloniale dei protestanti poteva rappresentare un'alternativa alle storie tragiche dell'America iberica e, per certi versi, anche dell'America francese. Se si escludono esperienze come le riduzioni gesuitiche in Paraguay (sulle quali, va rilevato, il giudizio evolve in maniera significativa nelle tre edizioni della *Histoire des deux Indes*)³¹, nel racconto della colonizzazione europea tracciato da Raynal il cattolicesimo ha il volto degli aspetti più feroci della conquista, dalle imprese dei *conquistadores* alla terribile sorte degli *indios* e degli schiavi neri oggetto della tratta transatlantica. Questa lettura del colonialismo europeo moderno non cela i problemi e le ingiustizie delle società coloniali protestanti, quali l'impiego di operai *engagés* in regime di semi-schiavitù e, ovviamente, degli schiavi africani³². Tuttavia, secondo Raynal, la propensione

métiers, Neufchâtel, Faulche, 1765, vol. XIII, pp. 648-650, p. 648. Questo articolo, per esplicita citazione di Jaucourt, si rifaceva a quanto già scritto da Voltaire in materia: «M. de Voltaire, qui m'a fourni la plus grande partie de cet article...» (ivi, p. 650).

³⁰ A titolo di esempio, può essere utile confrontare i seguenti due passaggi di *H80* (senza variazioni significative rispetto a *H70*, VI, XVIII, pp. 287, 290 e a *H74*, VII, XVIII, 1, pp. 5-6, 9-10). «Cette secte [...] s'éleva en Angleterre parmi les troubles de la guerre sanglante qui traîna un roi sur l'échafaud par la main de ses sujets» (*H80*, IV, XVIII, 3, p. 269); «Les Quakers dont nous parlons, s'élevèrent en Angleterre au milieu des guerres civiles du règne de Charles I» (Jaucourt, *Quaker*, cit., p. 648). «Cromwel [...] eut la politique de vouloir les attirer dans son parti [...]». Mais on éluda ou l'on rejeta ses invitations; et depuis il avoua que c'étoit l'unique religion dont il n'avoit pu rien obtenir avec des guinées» (*H80*, IV, XVIII, 3, p. 271); «Cromwel [...] voulut les attirer à son parti: il leur fit offrir de l'argent, mais ils furent incorruptibles, et il dit un jour que cette Religion étoit la seule contre laquelle il n'avoit pû prévaloir avec des guinées» (Voltaire, *Lettres philosophiques*, cit., vol. III, p. 35); «Cromwell [...] leur fit offrir de l'argent, pour les attirer à son parti; mais ils furent incorruptibles; et il dit un jour, que cette religion étoit la seule contre laquelle il n'avoit pû prévaloir avec des guinées» (Jaucourt, *Quaker*, cit., p. 648).

³¹ Cfr. G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli, Bibliopolis, 1987, in particolare pp. 331-359.

³² Cfr. *H80*, IV, XVIII, 32, pp. 351-361.

alla dissidenza dei protestanti poteva creare le condizioni per superare il fanatismo religioso: la Pennsylvania diviene così una prova decisiva per sostenere questa tesi. Al riguardo, la fondazione della colonia dei quaccheri era così importante che Penn stesso «usciva» dal mito del «buon quacchero» per trasformarsi in un personaggio universale, estraneo e superiore ai suoi virtuosi correligionari: «De tous ceux qui donnèrent de l'éclat à cette secte, le seul qui mérita d'occuper la postérité, fut Guillaume Penn». Il suo merito consisteva soprattutto nell'aver fatto del patrimonio di terre americane ricevuto dal padre «l'asyle des malheureux et le séjour de la vertu»³³.

L'elogio dei buoni rapporti tra i coloni quaccheri e le popolazioni indigene, già presente nella quarta *lettre philosophique* di Voltaire, assume nell'*Histoire des deux Indes* una pregnanza diversa. Sulla scorta della *Collection of the Works of William Penn* (1726, collezione utilizzata anche da Voltaire) e dell'*Histoire et commerce des colonies angloises dans l'Amérique septentrionale* di Georges-Marie Butel-Dumont, Raynal esalta la condotta di Penn sin dal suo arrivo nel Nuovo Mondo: «Peu satisfait du droit que lui donnoit sur son établissement la cession du ministère Britannique, il résolut d'acheter des naturels du pays, le vaste territoire qu'il se proposoit de peupler»³⁴. Questo «acte d'équité, qui fit aimer sa personne et chérir ses principes»³⁵ è considerato da Raynal d'importanza capitale, ed è infatti oggetto dell'illustrazione di Jean-Michel Moreau le Jeune per il frontespizio del nono tomo dell'edizione ginevrina in dieci tomi in-8° dell'*Histoire des deux Indes* del 1780³⁶. La condotta di Penn era stata radicalmente opposta a quella di tutti gli europei che lo avevano preceduto; egli aveva fondato la colonizzazione – e Voltaire non aveva mancato di rilevarlo nell'*Essai sur les mœurs*³⁷ – su una base di legittimità sconosciuta

³³ H80, IV, XVIII, 4, pp. 271-272 (senza variazioni significative rispetto a H70, VI, XVIII, pp. 290-291 e a H74, VII, XVIII, 2, pp. 10-11).

³⁴ H80, IV, XVIII, 4, p. 272. Cfr. G.-M. Butel-Dumont, *Histoire et commerce des colonies angloises dans l'Amérique septentrionale* [...], Londres [Paris], 1755, p. 179: «Les Pensilvains n'ont point eu de guerre avec les Sauvages leurs voisins. Pen en arrivant dans le pays où Charles II lui avoit permis de conduire ceux qui voudroient le suivre, commença [...] par acheter des Indigènes le terrain où il prétendoit se fixer».

³⁵ H80, IV, XVIII, 4, p. 272 (sans variations par rapport à H70, VI, XVIII, p. 291 et à H74, VII, XVIII, 2, p. 11).

³⁶ G.-T. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce dans les deux Indes*, Genève, J.-L. Pellet, 1780, 10 tomes, in-8°, t. IX, frontespizio «Penn achète des Sauvages les pays qu'il veut occuper». Va aggiunto che già in H74, VII è presente un'incisione che illustra il buon comportamento dei quaccheri nei confronti delle popolazioni indigene. Per uno sguardo d'insieme sulle incisioni che corredano l'*Histoire des deux Indes* cfr. L. Andries, *Les illustrations dans l'Histoire des deux Indes*, in *L'Histoire des deux Indes: réécriture et polygraphie*, cit., pp. 11-41.

³⁷ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, cit., vol. CLIII, p. 383: «Penn acheta le terrain des indigènes, et devint le propriétaire le plus légitime».

in precedenza: «Penn n'en eut pas moins la gloire d'avoir donné en Amérique un exemple de justice et de modération, que les Européens n'avoient pas même imaginé jusqu'alors. Il légitima sa possession autant qu'il dépendoit de ses moyens». Un esempio che aveva avuto delle conseguenze molto positive nelle relazioni tra i coloni e gli indigeni: «Dès-lors s'établit entre les deux peuples une confiance réciproque dont rien n'altéra jamais la douceur, dont une bonne-foi mutuelle resserra de plus en plus les heureux liens»³⁸.

Questa attitudine di Penn nei confronti degli amerindi aveva delle corrispondenze sull'altro grande polo dello sfruttamento coloniale. L'importanza dell'*Histoire des Indes* per il dibattito sulla schiavitù dei neri è stata ampiamente rilevata dalla storiografia³⁹. Si trattò di un testo chiave per la circolazione delle idee antischiaviste in Europa, in America e anche in contesti politici non direttamente implicati nell'esperienza della colonizzazione dell'età moderna⁴⁰. È tuttavia opportuno aggiungere che l'esempio della Pennsylvania è tale anche perché rappresenta un'eccezione virtuosa su questo tema: furono infatti i quaccheri a porre per primi la necessità di ridare ai «nègres la liberté que l'homme ne doit jamais ôter à l'homme»⁴¹. L'«infâme trafic d'hommes» riguardava anche l'America inglese, e al riguardo poco valeva la convinzione di Raynal che in questi territori gli schiavi ricevessero un miglior trattamento che altrove. La scelta abolizionista dei quaccheri è discussa attraverso un vibrante discorso tenuto durante un'assemblea degli «amici». Dopo il libro XI e altri luoghi dell'*Histoire des deux Indes* cui contribuirono Pechméja e Diderot⁴², Raynal denuncia ancora una volta la peggiore delle tirannie esercitate dall'uomo sul suo simile. Di fronte ai neri deportati in America, «race déplorable que nous abrutissons pour la tyranniser», il quacchero grida tutta

³⁸ H80, IV, XVIII, 4, p. 273 (senza variazioni significative rispetto a H70, VI, XVIII, pp. 291-292 e a H74, VII, XVIII, 2, p. 12).

³⁹ Sulla questione della schiavitù nell'*Histoire des deux Indes*, e in particolare nel libro XI, cfr. i classici studi di Hans Wolpe, Yves Benot, Michèle Duchet, Carminella Biondi. Più recentemente, cfr. A. Thomson, *Diderot, Roubaud et l'esclavage*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», XXXV, 2003, pp. 69-93; G. Goggi, *Diderot-Raynal, l'esclavage et les Lumières écossaises*, in «Lumières», 2004, 3, pp. 53-93; J. Ehrard, *Lumières et esclavage. L'Esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Bruxelles, Versaille, 2008, pp. 185-206; *Guillaume Thomas Raynal: les colonies, l'esclavage et la Révolution française*, sous la direction de M. Dorigny, Paris, Publication de la Société française d'histoire des outre-mers – Association pour l'étude de la colonisation européenne, 2015.

⁴⁰ Cfr. A. Tuccillo, *Il commercio infame. Antischiavismo e diritti dell'uomo nel Settecento italiano*, Napoli, ClioPress-Edizioni del Dipartimento di studi umanistici dell'Università di Napoli Federico II, 2013, in particolare pp. 243-252.

⁴¹ H80, IV, XVIII, 32, p. 360.

⁴² Cfr. C. Biondi, *L'apport antiesclavagiste de Pechméja et de Diderot à l'Histoire des deux Indes*, in *Guillaume Thomas Raynal: Les colonies, l'esclavage*, cit., pp. 49-64.

la sua indignazione per il terribile controsenso in cui si trovava la tradizione inglese di rispetto della libertà: «Et nous sommes chrétiens, et nous sommes Anglois! Peuple favorisé du ciel, et respecté sur les mers; quoi, tu veux être libre et tyran tout-à-la-fois! Non, mes frères, il est tems de nous accorder avec nous-mêmes»⁴³. Il processo di abolizione della schiavitù in Pennsylvania fu in realtà meno lineare di quanto scrissero Raynal e altri antischiavisti europei della fine del XVIII secolo⁴⁴. Ma quello che qui è interessante sottolineare è che Raynal include pienamente il quaccherismo in questa tradizione di rispetto della libertà. Ne era – per così dire – un'avanguardia che aveva edificato sulla *tabula rasa* del Nuovo Mondo un esperimento di società ancora più avanzato della sua radice inglese: l'«humanité de Penn ne pouvoit pas se borner aux sauvages. Elle s'étendit sur tous ceux qui viendroient habiter son empire»⁴⁵.

3. *Il contributo di Raynal e Diderot all'estensione dell'«empire de la raison»*. L'assetto politico-costituzionale inglese derivante dalle rivoluzioni del XVII secolo non concedeva a tutte le confessioni cristiane le stesse condizioni di esercizio della loro fede; in America i quaccheri avevano dunque superato i limiti del costituzionalismo inglese. Da questa convinzione, Raynal costruisce un discorso elogiativo che trova i suoi materiali nell'*Histoire naturelle et politique de la Pennsylvanie, et de l'établissement des Quakers dans cette contrée* (1768); testo che fu utilizzato anche da Voltaire per le parti dedicate ai quaccheri dell'articolo Église delle *Questions sur l'Encyclopédie* (1771-1772)⁴⁶. È lo stesso curatore, il *censeur royal* Jacques-Philibert Rousselot de Surgy, che fornisce informazioni importanti per cogliere i caratteri dell'opera: «quoique cet Ouvrage ne soit annoncé que comme une simple traduction de l'Allemand, on en chercheroit en vain l'original dans aucune langue»⁴⁷. L'*Histoire naturelle et politique de la Pennsylvanie* si basa,

⁴³ H80, IV, XVIII, 32, p. 360 (senza variazioni significative rispetto a H70, VI, XVIII, p. 386 e a H74, VII, XVIII, 23, p. 142). Una delle fonti principali di questo «discours» è la lettera di Benjamin Rush inviata a Barbeu du Bourg pubblicata in «Éphémérides du citoyen, ou bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques», Paris, Delalain, 1769, vol. IX, t. 3, pp. 173-174.

⁴⁴ Cfr. J.I. Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 470-478.

⁴⁵ H80, IV, XVIII, 4, p. 273.

⁴⁶ Voltaire, *Église*, in Id., *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs* (1771-1778), sous la direction de N. Cronk et C. Mervaud, in Id., *Œuvres complètes*, vol. XLI, Genève-Toronto, Institut et musée Voltaire-University of Toronto Press, 2010, pp. 1-45.

⁴⁷ *Histoire naturelle et politique de la Pennsylvanie, et de l'établissement des Quakers dans cette contrée. Traduit de l'Allemand par P. M. D. S. censeur royal*, Paris, Ganeau, 1768, in-8°, p. VIII.

in effetti, sulla traduzione di due relazioni di viaggio pubblicate in tedesco alcuni anni prima: le parti sulla Pennsylvania di *En Resa til Norra America* (1753-1761)⁴⁸ di Pehr Kalm, economista e naturalista svedese discepolo di Linneo, tradotte dall'edizione tedesca *Beschreibung der Reise die er nach dem Nördlichen Amerika* (1754-1764)⁴⁹; il *Reise nach Pennsylvanien* (1756)⁵⁰ del tedesco Gottlieb Mittelberger. Queste due fonti principali sono affiancate da altri testi dando luogo a una compilazione per la quale Rousselot de Surgy rivendicò una certa originalità: «Ces deux Voyageurs étrangers ne sont pas les seuls qui nous ont fourni des secours. Nous en avons encore trouvé dans différens Ouvrages François et Anglois»⁵¹. Come Voltaire, Raynal svuotò dei contenuti critici l'*Histoire naturelle et politique de la Pennsylvanie* e la usò per alimentare il mito del «buon quacchero». Non vi sono infatti riferimenti alle pagine che Rousselot de Surgy trae dal *Reise* di Mittelberger in cui viene denunciato il trattamento inumano riservato in Pennsylvania ai lavoratori tedeschi, spinti – si legge – con l'inganno all'emigrazione da «odieux trafiquans d'hommes» olandesi e inglesi⁵². Ciò che interessa Raynal sono piuttosto le informazioni che gli consentono di evidenziare i caratteri e le conseguenze felici derivanti dalla tolleranza religiosa stabilita da Penn:

⁴⁸ P. Kalm, *En Resa til Norra America*, Stockholm, Tryckt på L. Salvii kostnad, 1753-1761, 3 tomi, in-8°. Kalm compì questo viaggio in America settentrionale con il sostegno dell'Accademia reale delle scienze svedese; lo scopo era quella di trovare nuove piante utili per l'agricoltura e per l'industria svedese.

⁴⁹ P. Kalm, *Beschreibung der Reise die er nach dem Nördlichen Amerika*, Göttingen, im Verlage der Wittwe A. Vandenhoeck, 1754-1764, 3 tomi, in-8°. I traduttori dallo svedese al tedesco furono Johan Filip Murray et Johann Andreas Murray.

⁵⁰ G. Mittelberger, *Reise nach Pennsylvanien im Jahr 1750 und Rückreise nach Teutschland im Jahr 1754*, Stuttgart, 1765, gedruckt bey Gottlieb Friderich Ienisch, in-8°.

⁵¹ *Histoire naturelle et politique de la Pensylvanie*, cit., p. XIV. Tra queste opere Rousselot de Surgy cita esplicitamente: il *Recueil de diverses pièces concernant la Pensylvanie* (1684), l'*Amérique angloise* (1688) di Richard Blome, la *Relation du voyage, du naufrage et de la conservation miraculeuse* (1730) di Richard Castelman, la *Universal History* (1736-1765) e l'*État actuel de la Pensylvanie* (1756).

⁵² Questo fenomeno, che Raynal esclude dalla sua descrizione della Pennsylvania, è invece per Mittelberger la ragione stessa della pubblicazione del *Reise*. Come si legge nella traduzione di Rousselot de Surgy, il «motif [...] principal qui m'a engagé à publier cette relation, c'est l'envie de dissiper les belles illusions avec lesquelles des suborneurs Hollandois surprennent mes compatriotes, pour trafiquer honteusement de leurs personnes avec les Anglois, qui les envoient dans leurs colonies, où ils se trouvent réduits à la condition la plus dure et la plus à plaindre»: *Histoire naturelle et politique de la Pensylvanie*, cit., p. 4, ma cfr. tutto il primo capitolo «Route d'Allemagne en Pensylvanie. Éclaircissements sur la personne du Voyageur. Motifs de la publication de l'Ouvrage», pp. 1-39.

Le vertueux législateur établit la tolérance pour fondement de la société. Il voulut que tout homme qui reconnoîtroit un Dieu, participât au droit de cité; que tout homme qui l'adoreroit sous le nom de chrétien, participât à l'autorité. Mais laissant à chacun la liberté d'invoquer cet Etre à sa manière, il n'admit point d'église dominante en Pensilvanie, point de contribution forcée pour la construction d'un temple, point de présence aux exercices religieux, qui ne fût volontaire⁵³.

Questo modello di società rappresenta il punto di partenza per le considerazioni di Diderot integrate a partire dall'edizione del 1774 dell'*Histoire des deux Indes*. Alla constatazione secondo la quale la Pennsylvania aveva mostrato agli europei che «un peuple pouvoit être heureux sans maîtres et sans prêtres»⁵⁴, Diderot aggiunge:

Les méchants rois ont besoin de dieux cruels, pour trouver dans le ciel l'exemple de la tyrannie; ils ont besoin de prêtres, pour faire adorer des dieux tyrans. Mais l'homme juste et libre ne demande qu'un Dieu qui soit son père, des égaux qui le chérissent, et des loix qui le protègent⁵⁵.

La Pennsylvania era agli antipodi del circolo perverso di tirannia politica e di fanatismo religioso che trovava molti esempi nefasti in Europa. La tolleranza era, allo stesso tempo, la condizione necessaria e la conseguenza di una società virtuosa. «D'ou naquit», si chiede Raynal, «cette surprenante prospérité» della terra pennsylvana, coltivata «avec une vigueur et un succès qui étonnèrent toutes les nations?». La domanda, formulata nel capitolo 5, è quasi retorica per il lettore ideale del libro XVIII: la «liberté» e la «tolérance» avevano attratto «dans ce pays des Suédois, des Hollandois, des François industriels, et surtout de laborieux Allemands»; la «prospérité» era «l'ouvrage» della coesistenza pacifica «des Quakers, des Anabaptistes, des Anglicans, des Méthodistes, des Presbytériens, des Moraves, des Luthériens et des Catholiques»⁵⁶. Raynal sottolinea più volte che l'eccezionalità della Pennsylvania doveva cercarsi nella

⁵³ H80, IV, XVIII, 4, p. 273 (senza variazioni significative rispetto a H70, VI, XVIII, p. 292 e a H74, VII, XVIII, 2, pp. 12-13), cfr. *Histoire naturelle et politique de la Pensylvanie*, cit., pp. 193-194.

⁵⁴ H80, IV, XVIII, 4, p. 275 (senza variazioni significative rispetto a H70, VI, XVIII, p. 294 e a H74, VII, XVIII, 2, p. 16).

⁵⁵ *Ibidem*, questo passo è inserito soltanto a partire da H74, VII, XVIII, 2, p. 16, ed è attribuito a Diderot sulla base di tre manoscritti (su quattro esistenti) delle *Observations sur le Nakaz* (cronologicamente posteriori a H74), in cui Diderot lo riprende integralmente: cfr. D. Diderot, *Observations sur le Nakaz* (1774-1775), in Id., *Ceuvres politiques*, textes établis avec introduction, bibliographies, notes et relevé de variantes par P. Vernière, Paris, Garnier, 1963, pp. 329-458, p. 347.

⁵⁶ H80, IV, XVIII, 5, p. 277 (senza variazioni significative rispetto a H70, VI, XVIII, p. 296-297 e a H74, VII, XVIII, 3, p. 18).

preminenza della politica sulla religione, ovvero in quella concordia civile che aveva reso inoffensive le divergenze religiose:

Ce qu'il y a de plus édifiant et de plus singulier en même tems, dans la conduite de toutes les sectes qui ont peuplé la Pensilvanie, c'est l'esprit de concorde qui règne entre elles, malgré la différence de leurs opinions religieuses. [...] Ils ont vécu toujours en frères, parce qu'ils avoient la liberté de penser en hommes. C'est à cette précieuse harmonie qu'on peut, surtout, attribuer les accroissemens rapides de la colonie⁵⁷.

Sono la «liberté de penser en hommes» e la preminenza della virtù politica nel corpo sociale i tratti essenziali della società pennsylvana delineata da Raynal, e quindi delle ragioni profonde della ripresa del mito del «buon quacchero» nell'*Histoire des deux Indes*. Una lettura ulteriormente confortata dalle pagine del libro XVIII successive a quelle finora analizzate. Sulla «liberté de penser en hommes» viene infatti fondata l'ipotesi che fa tendere il dibattito sulla tolleranza verso le sue conseguenze più radicali: l'ammissibilità di una società virtuosa e felice composta da uomini poco interessati alla religione, inclini al deismo o a forme di scetticismo. È ancora una volta l'*Histoire naturelle et politique de la Pensylvanie* la fonte privilegiata di Raynal. Le grandi distanze che in Pennsylvania separavano alcune case dalle chiese determinavano una condotta di vita in cui «les cérémonies de religion ont peu d'influence». «L'innocence et l'inscience gardent les mœurs, plus surement que des préceptes et des controversés»⁵⁸, scrive Raynal, ma questa prima considerazione, di una felicità derivante semplicemente dall'ignoranza, non è la sola conclusione. In un passo dell'edizione del 1770 (cancellato successivamente in favore di alcune righe attribuibili a Diderot, come già rilevato), la Pennsylvania è celebrata come la prova che «dément l'imposture et la flatterie qui disent impudemment dans les cours et dans les temples que l'homme a besoin de dieux et de rois»⁵⁹. Come interpretare un'affermazione così estrema? Il «paradosso» sulla società di atei formulato da Bayle nelle *Pensées diverses sur la comète* (1682-1704) assumeva una nuova dirompente attualità in Pennsylvania? Il testo stratificato del libro XVIII dell'*Histoire des deux Indes* non consente una risposta netta a questa domanda. Tuttavia, al di là di ogni possibile suggestione relativa alla

⁵⁷ Ivi, p. 279 (senza variazioni rispetto a H70, VI, XVIII, p. 300 e a H74, VII, XVIII, 3, p. 22); cfr. *Histoire naturelle et politique de la Pensylvanie*, cit., p. VIII: nelle «Villes commodes [...] des milliers d'hommes de toute Nation et de toute Religion, jouissent paisiblement de leurs richesses, comme du fruit de leur industrie; et vivent en frères, parce qu'ils ont la liberté de penser en hommes».

⁵⁸ H80, IV, XVIII, 5, p. 281 (senza variazioni significative rispetto a H70, VI, XVIII, pp. 302-303 e a H74, VII, XVIII, 3, p. 26).

⁵⁹ H70, VI, XVIII, pp. 294-295, per il passo di Diderot che sostituisce queste righe in H74 e H80.

riflessione sull'ateismo di Diderot, la questione ha un peso rilevante. Lo si evince in filigrana nell'insistenza sulle conseguenze virtuose della marginalizzazione progressiva della religione nella vita degli uomini: «On voit un assez grand nombre de citoyens, qui ne connoissent ni temples, ni prêtres, ni culte public, et n'en sont ni moins heureux, ni moins humains, ni moins vertueux»⁶⁰.

L'esperienza politica coloniale della Pennsylvania sollevava dunque dei temi che avevano una pregnanza diretta in Europa all'interno di un discorso universale sulla *civilisation*. Per Raynal e Diderot, attraverso la fondazione della Pennsylvania, il protestantesimo aveva dispiegato tutta la sua carica critica che poteva giungere a erodere i fondamenti stessi della religione. Questa idea è ripresa, in un quadro interpretativo più generale, nel primo capitolo del libro XIX (aggiunto a partire dall'edizione del 1774) dedicato all'«influence des liaisons du Nouveau-Monde» sulla «religion» dell'«ancien»⁶¹. La filologia applicata ai testi sacri e la Riforma protestante avevano annunciato che la religione cristiana «n'est pas d'institution divine». Si trattava di un movimento ormai incontenibile, perché legato a un'«impulsion fondée dans la nature même des religions»:

Le catholicisme tend sans cesse au protestantisme; le protestantisme au socinianisme; le socinianisme au déisme; le déisme au scepticisme. L'incrédulité est devenue trop générale, pour qu'on puisse espérer avec quelque fondement de redonner aux anciens dogmes l'ascendant dont ils ont joui durant tant de siècles⁶².

Il passo citato, attribuibile a Diderot⁶³, propone una dialettica storica, ma rappresenta anche una speranza per l'Europa e un progetto di trasformazione della società. Questa speranza veniva proprio dalla storia della colonizzazione europea raccontata dall'*Histoire des deux Indes*. Da un lato, l'America meri-

⁶⁰ H80, IV, XVIII, 6, p. 285 (senza variazioni rispetto a H74, VII, XVIII, 3, p. 33). Cfr. *Histoire naturelle et politique de la Pensylvanie*, cit., p. 219: «Il est un grand nombre de citoyens qui se content de professer leur religion (*in petto*), qui n'ont, ni Temples, ni Prêtres, ni culte extérieur; et l'on a remarqué que ce ne sont, ni les moins heureux, ni les moins charitables». La ripresa di questo passo nell'*Histoire des deux Indes* è quasi letterale, ma le varianti sembrano rilevanti. Raynal elimina ogni riferimento a virtù religiose e definisce questi «citoyens» come «humains» e «vertueux» piuttosto che come «charitables»: gli stessi «citoyens» che praticano una religione «privata» nell'*Histoire naturelle et politique de la Pensylvanie*, nel testo dell'*Histoire des deux Indes* sembrano ormai in uno stato di scetticismo religioso vicino all'ateismo. È interessante infine constatare che le variazioni segnalate rispetto alla fonte non sono presenti in H70, VI, XVIII, p. 307, dove i pennsylvani sono ancora definiti come «charitables».

⁶¹ H80, IV, XIX, 1, p. 462 (senza variazioni significative rispetto a H74, VII, XIX, p. 201).

⁶² Ivi, p. 468 (questo passo manca in H74, VII, XIX).

⁶³ Cfr. D. Diderot, *Pensées détachées. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, edizione a cura di G. Goggi, Siena, Università di Siena, p. 11.

dionale cattolica aveva «éclairé le monde sur les effets du fanatisme», dall'altro lato, l'America settentrionale protestante aveva «nécessairement étendu l'esprit de tolérance au loin»:

C'est en partie à la découverte du Nouveau Monde qu'on devra la tolérance religieuse qui doit s'introduire dans l'ancien. Elle arrivera cette tolérance. La persécution ne feroit que hâter la chute des religions dominantes⁶⁴.

La Pennsylvania lasciava intravedere la possibilità di un'emancipazione politica e umana mediante la liberazione dalla religione. Raynal e Diderot erano tuttavia timorosi che questo percorso di emancipazione si arrestasse, o peggio, tornasse indietro: «Si l'on ne profite de cet instant pour le guider et le rendre à l'empire de la raison, il faut que la masse générale des hommes qui a besoin d'espérances et de craintes, se livre à des superstitions nouvelles». *L'Histoire des deux Indes* era il loro contributo all'estensione dell'«empire de la raison»⁶⁵.

4. *La Pennsylvania tra utopia e riforma*. Nell'*Histoire des deux Indes* la rappresentazione della colonia fondata da Penn mantiene ancora alcuni elementi tipici del discorso utopico che aveva caratterizzato il mito del «buon quacchero» nel corso del XVIII secolo. Tuttavia, come si è provato a dimostrare, questo tema nel libro XVIII necessita di un quadro di analisi più ampio, che investe la complessità del rapporto tra utopia e riforma nel pensiero politico della cultura dei Lumi⁶⁶. Raynal rilancia il mito elaborato da Voltaire nel contesto più radicale della sua opera che si sviluppa sulla trama dell'espansione coloniale europea come storia politica e filosofica della libertà. La Pennsylvania «costruita» da Raynal era un esempio emblematico utile a un'Europa in cui la libertà viveva una fase di decadenza. Diderot fortifica questa tesi già nel primo capitolo del libro XVIII dell'edizione del 1780. Questo capitolo introduttivo, assente nelle edizioni precedenti, è intitolato «Parallèle d'un bon et d'un mauvais gouvernement» e ha come fonte la *Théorie des sentiments agréables* (1749) di Lévesque de Pouilly⁶⁷. Il riferimento alla *Théorie des sentiments agréables* non deve certo essere interpretato come una sorta di adesione di Diderot alla filosofia dell'equilibrio del suo autore. Del resto, sarebbe dif-

⁶⁴ H80, IV, XIX, 1, p. 468 (senza variazioni rispetto a H74, VII, XIX, 34, p. 206).

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ John Pocock ritiene invece che la descrizione in termini utopici della Pennsylvania sia da collegare ai limiti delle conoscenze di Diderot e Raynal sull'America inglese: cfr. J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. IV, *Barbarians, Savages and Empires*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 313-328.

⁶⁷ J.-L. Lévesque de Pouilly, *Théorie des sentiments agréables*, Paris, David, 1749, ch. XIV, pp. 163-183.

ficile immaginare Diderot critico del manicheismo di Bayle sulla base dell'affermazione dell'unità di un disegno divino intelligente e benefico in cui tutto il male è provvidenzialmente ricondotto verso il bene. Diderot riprende da Lévesque de Pouilly il contrasto tra imperi dominanti e societ   virtuose non per argomentare l'indissolubilit   tra felicit   e virt  , ma per mostrare che non era possibile sognare una societ   interamente fondata sulle virt   della pace e dell'equit  , dal momento che tutte le societ   si basavano sul bene e sul male. La Pennsylvania non era presentata come un'eccezione a una realt   di «  bauches imparfaites», ma tra tutte queste «  bauches imparfaites» era quella che pi   somigliava al «beau id  al en politique»⁶⁸. Un'interpretazione – quasi realista, si potrebbe dire – dell'esperienza pennsylvana che usa e decostruisce l'utopia per sollecitare la riforma. Ed    in questo intricato rapporto tra utopia e riforma che va letta la ripresa da parte di Raynal dell'immagine di Voltaire dell'et   dell'oro ritornata sulla terra grazie a Penn:

S'il étoit permis d'emprunter le langage de la fable dans un moment qui semble fabuleux, je dirois qu'Astr  e remont  e au ciel depuis si long-tems, en est descendue, et que le règne de l'innocence et de la concorde va rena  tre parmi les hommes⁶⁹.

Il linguaggio dell'utopia – del mito del «buon quacchero» cos   come del mito antico di Astrea – era lo strumento per denunciare la mancanza di libert   che affliggeva l'Europa e per delineare un progetto di societ   in cui fosse garantita «la libert   de penser en hommes», condizione essenziale della virt   politica. La «polemica sul Quacchero» nel Settecento solleva questioni di tale rilievo da meritare, in effetti, tutti i possibili approfondimenti.

⁶⁸ H80, IV, XVIII, 1, pp. 265-267. Per l'attribuzione a Diderot cfr. Diderot, *Pensées détachées*, cit., pp. 63-65. Su questo capitolo cfr. G. Goggi, *Diderot et Lévesque de Pouilly: du Le Pour et le Contre sur la post  rit   à l'Histoire des deux Indes* (1995), in Id., *De l'Encyclopédie à l'éloquence républicaine.   tude sur Diderot et autour de Diderot*, Paris, Champion, 2013, pp. 203-229.

⁶⁹ H80, IV, XVIII, 4, p. 273 (questo passo manca in H70, VI, XVIII, p. 292 et dans H74, VII, XVIII, 2, p. 12).