

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Tra due Imperi. *L'Histoire des deux Indes* e il colonialismo moderno

Between Two Empires.
Histoire des deux Indes And Modern Colonialism

Alessandro Pandolfi

Università di Urbino

apandolfi@fastwebnet.it

ABSTRACT

L'articolo si propone di ricostruire criticamente il processo di crisi e trasformazione del concetto di impero a ridosso delle rivoluzioni settecentesche. A partire dalla *Histoire des deux Indes* di Raynal, e dalla critica illuminista ai differenti modelli imperiali, Pandolfi delinea il passaggio dal colonialismo classico – costruito attorno al rapporto tra coloni, selvaggi e schiavi – a una fase contraddistinta invece dallo sfruttamento indiretto della forza lavoro. La trattazione porta alla luce l'ambivalenza illuminista nei confronti della questione dell'impero, dimostrando come l'opera di Raynal intersechi e restituisca al lettore le tensioni fondanti della seconda metà del Settecento. Così, ripercorrendo l'analisi di Diderot, l'autore dimostra come l'avanzamento morale dell'umanità sia il prodotto della costante interazione tra la retorica imperialista del commercio e le rivoluzioni che, in luoghi e momenti diversi, hanno attraversato lo spazio coloniale.

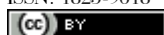
PAROLE CHIAVE: *Histoire des deux Indes*; Raynal/Diderot; Impero; Commercio; Rivoluzioni

The article critically analyses the late eighteenth century process of crisis and transformation of the concept of empire. By considering Raynal's *Histoire des deux Indes* and the Enlightenment's critique of the different imperial models, Pandolfi reconstructs the transit from classic colonialism – built around the relations between settlers, savages and slaves – to another phase characterized by the indirect exploitation of the labour force. The text underlines the ambivalence of Enlightenment towards the question of the empire by demonstrating how Raynal's work reflects the constitutive tension of the second half of the 1700s. Therefore, through Diderot's analysis, the author demonstrates how the moral advancement of humanity is the product of a constant interaction between the colonial rhetoric of commerce and those revolutions, which, – in different moments and places – have crossed the colonial space.

KEYWORDS: *Histoire des deux Indes*; Raynal/Diderot; Empire; Commerce; Revolutions

SCIENZA & POLITICA, vol. XXV, no. 47, 2012, pp. 181-197

ISSN: 1825-9618



1. In *Orientalismo* Edward Said scrive che l'Orientalismo moderno è un prodotto della cultura illuminista – della letteratura dei viaggi, della storiografia, di un atteggiamento “simpatetico” nei confronti dell'Oriente, delle scienze, in particolare, della storia naturale. Da quel momento i discorsi sulla storia e sull'identità dell'Europa non potranno più prescindere dalla problematizzazione delle relazioni con gli spazi investiti dalla sua espansione. Prima della maturazione dell'Orientalismo tra XVIII e XIX secolo nelle opere di Volney e di Silvestre de Sacy, prima che fosse creato l'*Institut d'Égypte* al seguito della campagna napoleonica in Africa, prima che venisse redatta la *Description de l'Égypte*, summa dell'Orientalismo moderno, secondo Said, le uniche immagini dell'Oriente alternative al paradigma biblico e al cliché filosofico del dispotismo orientale furono quelle costruite da Anquetil-Duperron e da William Jones¹. Nella seconda metà del XVIII secolo, mentre l'Oriente era oggetto di una riflessione collettiva, la storia dell'Orientalismo era intrecciata a importanti risvolti politici: «Sette anni prima dell'arrivo di Jones in India, Warren Hastings aveva deciso che gli indiani dovevano essere governati in base alle loro leggi»². Gli anni che separano l'iniziativa di Hastings dalle scoperte di William Jones segnano la nascita di un nuovo ordine imperiale in Asia nel momento in cui un altro andava definitivamente perduto dall'altra parte del mondo³.

È diventato un luogo comune degli storici, ha sottolineato Anthony Pagden, parlare di una prima fase dell'imperialismo che si conclude nell'arco di tempo che va dalla Guerra dei Sette anni alla Rivoluzione americana sino alle guerre di indipendenza in America del Sud⁴. La crisi dell'imperialismo moderno, nota Pagden, è la crisi di un modello politico che caratterizza nella stessa misura il colonialismo portoghese, spagnolo, olandese, francese e britannico. Gli ordinamenti imperiali, sia quelli formali sia quelli informali, erano accomunati dall'esercizio della sovranità su popolazioni e territori eterogenei governati da

¹ E. SAID, *Orientalismo*, Milano 2006, in particolare pp. 82-89 e 119-126. A.H. ANQUETIL-DUPERRON, *Considérations philosophiques, historiques et géographiques sur les deux mondes*, Pisa 1993; su William Jones, si vedano: G. CANNON - K.R. BRINE, *Objects of Enquiry: the Life, Contributions, and Influences of Sir William Jones (1746-1794)*, New York-London 1995; M. OGBORN, *Global Lives. Britain and the World, 1550-1800*, Cambridge 2008.

² E. SAID, *Orientalismo*, p. 83. L'iniziativa promossa da Hastings, Governatore Generale delle Indie Orientali in nome della East India Company dal 1773 al 1785, è citata nel I libro dell'*Histoire des deux Indes*, G.-T. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, a cura di A. Pandolfi, Milano 2010, libro I, cap. 8, pp. 94 ss. Il codice delle leggi civili hindu fatto redigere da Hasting è un compendio in lingua farsi poi tradotto in inglese da Nathaniel Halhed con il titolo *The Code of Gentoo Law (1776)* la cui attendibilità sarà contestata da Jones. Su Anquetil-Duperron, Raynal, Hastings e gli orientalisti della seconda metà del XVIII secolo si veda G. IMBRUGLIA, *Désotisme et féodalité dans l'Histoire des deux Indes*, in H.-J. LUSEBRINK - A. STRUGNELL (eds), *L'histoire des deux Indes: réécriture et polygraphie*, Oxford 1995, pp. 105-117.

³ Sul passaggio tra primo e secondo Impero in India, si veda soprattutto R. GUHA, *A Rule of Property for Bengal. An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, Durham 1996.

⁴ A. PAGDEN, *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia, 1500-1800*, Bologna 2008, pp. 11-12.



istituzioni e da norme altrettanto eterogenee⁵. Quello che li ha resi ancora più simili è la mancata integrazione politica e giuridica delle popolazioni che governavano. Nel caso dell'impero spagnolo

«un Indiano poteva diventare un cristiano, ma non avrebbe mai potuto diventare uno Spagnolo. Un colono, che una volta era stato uno Spagnolo, col tempo era diventato un creolo»⁶.

Nessun individuo nato negli insediamenti coloniali delle potenze europee, a prescindere dalle sue "origini", avrebbe potuto ricoprire alte o altissime cariche nella madrepatria. La Rivoluzione americana non si è conclusa con la caduta dell'Impero Britannico, ma con il fallimento della politica britannica di costruirne uno⁷. Il confronto con il modello di Roma ha turbato più di qualunque altro contenuto l'immaginazione politica degli imperi coloniali⁸.

Questo aspetto dell'imperialismo moderno è stato causa ed effetto del disfacimento degli ordinamenti imperiali i cui punti nodali erano stati individuati dalla critica tardo-illuminista. La critica dell'imperialismo si sviluppa nell'alveo del mercantilismo e dell'"aritmetica politica" agli inizi del XVIII secolo nel momento in cui la legittimazione dell'espansione coloniale e del mercato mondiale non poteva più essere sostenuta dal sistema valoriale dell'universalismo religioso, dell'onore e della "grandezza". Ciò che importava era il calcolo dei benefici arrecati dall'imperialismo e dal commercio globale ai sudditi delle metropoli e agli abitanti degli insediamenti coloniali sempre che possedessero qualcosa per cui valesse la pena di calcolare⁹. La legittimazione dell'imperialismo diventava pienamente capitalistica nella misura in cui il mercato mondiale imponeva, come scrive Marx, un'interdipendenza sempre più stretta e sempre più diseguale tra «differenti gradi di sviluppo contemporanei e coesistenti in diversi paesi»¹⁰. Da questa svolta derivano gli argomenti chiave della critica illuministica. L'imperialismo fu accusato di violare l'irriducibile diversità dei luoghi e delle persone. Lo sfruttamento indiscriminato delle risorse

⁵ Sulle forme della governamentalità coloniale si vedano: D. SCOTT, *Colonial Governmentality*, «Social Text», 43/1995, pp. 191-220; A.J.R. RUSSELL-WOOD (ed), *Government and Governance of European Empires 1450-1800*, 2 voll., Aldershot 2000; L. BENTON, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900*, Cambridge 2002.

⁶ M.W. DOYLE, *Empires*, London 1986, p. 122.

⁷ J.G.A. POCOCK, *Barbarism and Religion*, 5 voll., Cambridge 1999-2011, vol. IV: *Barbarians, Savages and Empires*, p. 336.

⁸ A. PAGDEN, *Signori del mondo*, p. 12.

⁹ *Ibid.*, pp. 258 ss. Si vedano inoltre: A. PAGDEN, *The Struggle for Legitimacy*, in N. CANNY (ed), *The Oxford History of the British Empire*, vol. I, Oxford 1998, pp. 34-54; D. ARMITAGE, *Introduction, Theories of Empire, 1450-1800*, Aldershot 1998, pp. XXV-XXXI; A.J.R. RUSSELL-WOOD, *Introduction, Government and Governance of European Empires, 1450-1800*, pp. XIX-XXIV; L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna 2006, pp. 376 ss.; S. MUTHU, *Conquest, Commerce and Cosmopolitanism in Enlightenment Political Thought*, in S. MUTHU (ed), *Empire and Modern Political Thought*, Cambridge 2012, pp. 199-232.

¹⁰ K. MARX, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro III, Roma 1989, pp. 288-290.

naturali e la distruzione delle popolazioni avevano provocato danni irreparabili. Fu giudicata esiziale la scelta di sostituire la forza lavoro indigena decimata nell'industria mineraria o nelle coltivazioni estensive con una forza lavoro aliena a cui si era fatto fare mezzo giro del mondo per essere sottoposta al più brutale sistema di sfruttamento mai sperimentato. Le dimensioni abnormi degli imperi coloniali rendevano impossibile governarli con equità ed efficienza. La corruzione, che circolava altrettanto velocemente del denaro, delle merci e dei corpi umani, aveva intaccato le popolazioni assoggettate, gli emigrati e la stessa madrepatria. Il governo degli insediamenti coloniali, alcuni dei quali avevano acquisito consistenti identità culturali, forti poteri economici e godevano di margini di autonomia amministrativa talvolta molti ampi, era sempre più problematicamente sotto il controllo delle metropoli della madrepatria¹¹. Come ritenevano tra gli altri Montesquieu, Adam Smith e Diderot, i nuclei di immigrazione erano destinati a conquistare l'autosufficienza economica e poi l'indipendenza e questo a prescindere dal loro grado di sviluppo civile e culturale.

La critica del pensiero illuminista all'imperialismo e al colonialismo nasce in un preciso contesto storico. Parafrasando un brano del libro X dell'*Histoire des deux Indes*, John Pocock ricorda che la storia dell'Illuminismo prende slancio dopo il 1713 alla conclusione della Guerra di successione spagnola con la pace di Utrecht¹². La pace di Utrecht segna la fine dell'imperialismo ancora connotato dall'universalismo religioso, e con la sconfitta di Luigi XIV, sancisce il fallimento dell'ultimo progetto di *monarchia universalis* in Europa. Dal 1713 inizia un'epoca di pace, di libero commercio e di equilibrio tra ordinamenti politici eterogenei – monarchie composite, monarchie assolute, confederazioni e repubbliche. La storia d'Europa, innervata dalla civilizzazione dei costumi, era guidata dal commercio e dalla filosofia come dinamiche generali della libertà¹³. Nelle pagine dell'*Histoire des deux Indes* si afferma che quel momento fu di breve durata. Una quiete apparente aveva anticipato una tempesta che avrebbe investito l'Europa e tre continenti per almeno vent'anni. Alla fine degli anni Trenta del Settecento, le tensioni e i conflitti regionali in India, nei Caraibi e in Nord America si allargano e sfociano nelle grandi guerre europee, prima il conflitto per la successione austriaca, poi la Guerra dei sette anni¹⁴. Veniva così meno la dicotomia tra lo spazio pubblico europeo regolato dal diritto e dai trat-

¹¹ «Le Indie e la Spagna – scrive Montesquieu – sono due potenze sotto un unico padrone, ma le Indie sono la parte principale e la Spagna quella ausiliaria. La politica cerca inutilmente di riportare il principale all'ausiliario: le Indie attirano sempre la Spagna verso di loro» (MONTESQUIEU, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, Oxford 2000, p. 350).

¹² J.G.A. POCOCK, *Barbarians, Savages and Empires*, pp. 296-297.

¹³ J.G.A. POCOCK, *Barbarism and Religion*, vol. II: *Narratives of Civil Government*, pp. 20-21.

¹⁴ J.H. ELLIOTT, *Imperi dell'Atlantico: America britannica e America spagnola, 1492-1830*, Torino 2010, pp. 343 ss.



tati e l'al di là della linea «dove, a causa della mancanza di ogni limitazione giuridica della guerra», scrive Carl Schmitt, «valeva solo il diritto del più forte». Questa separazione, che era già sfumata, come rileva Carl Schmitt, nell'epoca della pace di Nimega e di Utrecht, fu superata nei decenni successivi da una nuova spazialità economica, politica e militare ancora più integrata¹⁵.

È in questo passaggio storico, scrive Pocock, che la polemica verso l'imperialismo si radicalizza nella critica dell'eurocentrismo. Questa critica, dalle sue prime formulazioni, possiede due lati inseparabili. Da una parte è una contestazione a volte feroce dell'aggressione delle due Indie da parte dell'Europa che giunge sino a un'amara avversione verso se stessi. Dall'altra, la carica autoaggressiva è compensata da un'autocelebrazione delle ragioni che di fronte alle altre civiltà e a tutte le altre popolazioni rendono la storia d'Europa un'irriducibile e felice anomalia¹⁶. Come si afferma nel primo libro dell'*Histoire des deux Indes*, nella storia d'Europa la libertà è figlia di uno scontro tra autorità secolare e autorità religiosa e di una serie di sommovimenti che hanno messo a repentaglio le sorti della civiltà¹⁷. Una storia della libertà non poteva essere scritta dai Cinesi per la semplice ragione che in Cina non ci sono mai stati né le condizioni né i motivi per scatenare conflitti di quel genere.

Uno dei capisaldi del primato degli Europei a cadere sotto i colpi della critica illuminista è il commercio. Lungi dal realizzare la «parità di coraggio e di forze» che Smith si aspettava, a dispetto di ogni prova contraria, dallo scambio universale, il commercio era denunciato dagli stessi illuministi che ne celebravano le virtualità come causa prima delle guerre e come uno strumento micidiale per sottomettere la vita delle popolazioni¹⁸. I rapporti di scambio attraverso cui gli Europei, e in particolare gli Inglesi, avevano soggiogato gran parte dell'Africa occidentale al fine di introdurre forzatamente la tratta degli schiavi non erano molto diversi da quelli imposti dagli stessi Inglesi al Portogallo. In entrambi i casi era stata provocata la paralisi di paesi e popolazioni per sottometterli sotto ogni aspetto e riguardo¹⁹. La specificità dell'Impero britan-

¹⁵ C. SCHMITT, *Il nomos della terra: nel diritto internazionale dello Jus publicum Europaeum*, Milano 1991, pp. 92-98.

¹⁶ J.G.A. POCKOCK, *Commerce, Settlement and History. A Reading of the Histoire des deux Indes*, in R. STARR (ed), *Articulating America. Fashioning a National Political Culture in Early America*, New York-Oxford 2000, pp. 20 ss. Nella storia dell'Illuminismo la dialettica dell'eurocentrismo si definisce a partire dalle opere storiche di Voltaire, in particolare nell'*Essai sur les moeurs*. Si veda K. O'BRIEN, *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*, Cambridge 1997, pp. 50-51.

¹⁷ G.T. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, tome I, livres I-V, Ferney-Voltaire, 2010, livre I, chap. 13, p. 88.

¹⁸ A. SMITH, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Milano 1977, 2 voll., pp. 618-619.

¹⁹ Sulla colonizzazione economica e politica del Portogallo da parte della Gran Bretagna, cfr. G.-T. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, libro IX, cap. 27, pp. 371-379; sulla tratta e la sottomissione dell'Africa occidentale, *ibid.*, libro XI, cap. 16, p. 392.

nico che lo aveva distinto dalle barbarie perpetrate dagli imperi fondati sull'asservimento delle popolazioni indigene e sull'industria estrattiva e che gli aveva permesso di conquistare l'egemonia sugli oceani – la libertà politica, la libertà di opinione, la libertà del commercio – lo aveva trasformato in una superpotenza monopolistica che minacciava l'Europa con una nuova forma di monarchia universale²⁰.

In che senso queste strutture di dominio erano degli imperi? Per Pocock, nel linguaggio delle potenze mercantili e coloniali europee tra la prima e la seconda metà del Settecento il concetto di impero non era definito. Nell'accezione classica, *imperium*, il termine era per lo più riferito al fatto che l'Inghilterra era indipendente e sovrana:

«Il problema era come l'impero poteva essere condiviso con la Scozia in quanto regno che era stato associato all'Inghilterra, con l'Irlanda come regno suddito dell'Inghilterra, con i Caraibi e le colonie americane il cui statuto non era per nulla chiaro»²¹.

Il termine impero era indicativo di una sovranità che comprendeva dei territori che non facevano parte del corpo della metropoli e che venivano percepiti e rappresentati come qualcosa d'altro e di diverso – una definizione che alla lunga divenne insopportabile per le colonie di insediamento. Infine, la storia degli imperi moderni era la storia di molteplici entità i cui destini erano stati fortemente intrecciati, ma anche drammaticamente separati:

«Ai selvaggi era negata a priori la possibilità di far parte della storia; agli schiavi era preclusa ogni opportunità; i coloni e i creoli – il caso più complicato – erano considerati capaci di costituire una società civile, ma non era chiaro se avrebbero continuato la storia da cui provenivano e che li aveva generati o ne avrebbe creata una per conto loro»²².

Questi nodi si sarebbero sciolti con l'avvento del secondo impero britannico, un impero, sottolinea Pocock, nel senso pienamente moderno del termine. I lineamenti di un secondo imperialismo europeo erano diventati via via più chiari verso fine del XVIII secolo. Il secondo impero si apprestava a governare milioni di individui ed enormi territori senza la pretesa di un'assimilazione culturale e senza alcuna prospettiva di integrazione politica. Esso non assomigliava più agli imperi studiati e criticati da Raynal e dagli altri illuministi in quanto non era più composto da coloni, selvaggi e schiavi. Il secondo impero doveva essere un sistema di sfruttamento della forza lavoro, di incetta di rendite e di rastrellamento di entrate fiscali, non un insediamento coloniale: «in questi imperi *de facto* i costi amministrativi erano così bassi ed era

²⁰ J.G.A. POCOCK, *Barbarians, Savages and Empires*, pp. 292-293. Sul linguaggio dell'impero britannico, si vedano P.N. MILLER, *Defining the Common Good: Empire, Religion and Philosophy in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge 1994; D. ARMITAGE, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge 2000.

²¹ J. G. A. POCOCK, *Barbarians, Savages and Empires*, p. 336.

²² *Ibid.*, p. 337.



limitato il rischio che si sviluppasse una società coloniale indipendente»²³. Nella misura del possibile, la forza lavoro doveva essere sfruttata indirettamente mediante la sua sussunzione “formale” da parte del capitale mercantile e non asservita. In tal senso, il secondo impero britannico in India volle agire sotto le insegne della legalità e della giustizia, a garanzia della protezione della vita e della proprietà degli Indiani. Nel passaggio al secondo impero furono contestualmente varate delle iniziative culturali di grande rilievo. Gli studi di Jones sul Sanscrito, le ricerche sulla storia, sulla lingua, sulle religioni e le istituzioni degli Indiani non avevano tuttavia lo scopo di fissare dei limiti all'esercizio della sovranità britannica,

«ma di legittimarla conferendole dei fondamenti storici e giuridici; Warren Hastings finanziò le ricerche che Edmund Burke usò nel procedimento d'accusa intentato contro di lui»²⁴.

Alcuni decenni dopo, il profilo ideologico dei secondi imperi era già definito: un mix di liberalismo, militarismo, nazionalismo e dell'incipiente razzismo scientifico. «I secondi imperi europei» nota Anthony Pagden «si ponevano in chiara discontinuità rispetto ai primi». E tuttavia, per molti versi, i linguaggi dei nuovi imperi dell'Ottocento erano la trasfigurazione della critica illuminista della seconda metà del XVIII secolo. Condorcet, nell'*Esquisse* aveva sostenuto che una volta sostituiti gli arbitri dell'ordine imperiale con gli scienziati e i filosofi illuministi, poteva realizzarsi il progetto per un «Progresso futuro dello spirito umano» che avrebbe coinvolto, questa volta come «amici e discepoli», le popolazioni dell'America, dell'Africa e dell'Asia. La retorica sulla missione dell'Europa nel mondo «quella che costituiva “il fardello dell'uomo bianco” era del tutto in linea con le visioni dell'impero che circolavano alla fine del Settecento»²⁵.

La linea antimperialista e anticolonialista del pensiero illuminista ha attratto l'attenzione di studiosi di differenti generazioni e di diversi orientamenti²⁶. L'approfondimento della ricerca ha evidenziato, secondo Sankar Muthu, l'esistenza di un asse teorico trasversale autonomo e non compromesso con la rifondazione dell'imperialismo a cui contribuirono pensatori appartenenti a contesti culturali e nazionali differenti. Nella seconda metà del XVIII secolo, per la prima volta nella storia del pensiero europeo, l'idea che l'imperialismo e

²³ A. PAGDEN, *Signori del mondo*, pp. 29-30. Sulla forma del secondo impero britannico si veda P.J. MARSHALL, *Britain Without America? A Second Empire?* in P.J. MARSHALL (ed), *The Oxford History of the British Empire*, Oxford 1998, vol. II, pp. 576-595.

²⁴ J.G.A. POCOCK, *Barbarians, Savages and Empires*, pp. 338-339.

²⁵ A. PAGDEN, *Signori del mondo*, p. 34.

²⁶ U. SINGH METHA, *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought*, Chicago 1999; S. MUTHU, *Enlightenment against Empire*, Princeton 2003; J. PITTS, *A Turn to Empire: the Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton-Oxford 2005; K. MANTENA, *Fragile Universals and the Politics of Empire*, «Polity», 38/2006, pp. 543-555.

il colonialismo potessero ancora pretendere una qualche legittimità fu messa radicalmente in questione. Ciò rende questa linea di pensiero, che per Muthu spicca soprattutto nelle opere di Diderot, Kant e Herder, qualcosa di anomalo rispetto al sostegno che il liberalismo della prima parte dell'Ottocento avrebbe garantito al rinnovamento dell'imperialismo europeo. Secondo Sankar Muthu, l'antimperialismo e l'anticolonialismo dei filosofi illuministi non conosce mezze misure nei riguardi del diritto degli imperi moderni a sopravvivere a se stessi. È dello stesso avviso Jennifer Pitts, autrice di una pregevole ricostruzione dei rapporti tra liberalismo e impero. Mentre intorno agli anni Ottanta del Settecento, afferma Jennifer Pitts, la critica dell'imperialismo da parte dei pensatori illuministi, in primis Diderot, non era l'eccezione, cinquanta anni dopo non c'è stato nessun filosofo o scrittore politico di una certa importanza che abbia messo in discussione il diritto degli imperi europei a dominare altre terre e altri popoli²⁷.

2. Gli imperi europei e i loro linguaggi erano dunque differenti non solo tra di loro e nelle rispettive sfere di influenza, ma soprattutto, erano profondamente differenti i modelli di impero coloniale che si sono succeduti tra XVIII e XIX secolo. Lungi dal negare questo assunto, si potrebbe altrettanto fondatamente affermare che, nonostante le differenze, la storia del colonialismo e dell'imperialismo si sviluppa come una spirale a partire da un punto d'origine che non muta e che per sua natura non può mutare. Come scrive Eduard Said, da Warren Hastings e Napoleone in poi, l'Orientalismo non ha generato solo delle conoscenze, ma anche la realtà effettiva di ciò che descrivevano:

«Si trattava di un oriente muto, utilizzabile dall'Europa per la realizzazione di progetti che coinvolgevano, senza mai renderle partecipi, le popolazioni indigene, incapace di opporre resistenza ai piani, ai significati, e persino alle mere descrizioni che a esso venivano sovrapposte»²⁸.

Il colonialismo istituisce un luogo, produce una strumentazione simbolica ed esercita una politica dell'enunciazione non reversibile attraverso cui tutto il "resto" viene significato, descritto e ordinato²⁹. In tal senso, ciò che non cambia nella storia del colonialismo è la questione del potere, dice Ranajit Guha. La ritroviamo in India alla fine del XVIII secolo e in tutte le regioni della terra che nelle diverse epoche della storia moderna sono state occupate e dominate da una presenza straniera. La questione del potere può essere formulata come un interrogativo su chi, perché e come scrive la storia dei popoli soggiogati. La risposta, puntualizza Guha, è sempre la stessa: la conquista e la violenza autorizzano i conquistatori a imporre ai colonizzati un passato scritto dal punto di vi-

²⁷ J. PITTS, *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, pp. 1 ss.

²⁸ E. SAID, *Orientalismo*, p. 99.

²⁹ W.D. MIGNOLO, *The Idea of Latin America*, Malden (MA) 2005, p. 35.



sta dei colonizzatori ed esse sostengono questo discorso, alla cui redazione partecipano eventualmente anche i colonizzati, in qualità di fondamento del diritto al dominio³⁰. Un'obiezione simmetrica può essere rivolta alla tesi secondo cui buona parte del pensiero illuminista si sarebbe battuto contro l'imperialismo e il colonialismo. Se è indubitabile che protagonisti di primissimo piano della filosofia settecentesca, soprattutto nella seconda parte del XVIII secolo, hanno destrutturato la storia e gli impianti ideologici degli imperi coloniali europei, questa linea del pensiero illuminista è corrosa da macroscopiche ambivalenze³¹. La riserva può essere portata ancora più a fondo se si sostiene, con Louis Sala-Molins, che di fronte al test più cruciale, e cioè al sistema della schiavitù, nei riguardi del quale i filosofi illuministi non hanno dato risposte inequivocabili, la critica dell'Illuminismo all'imperialismo subisce un drastico ridimensionamento. Se si leggono i Lumi dalla parte dei Negri, scrive Sala-Molins, ci si accorge che le tenebre della schiavitù non sono state chiarite e tanto meno dissipate³².

L'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes è un testo di fondamentale importanza anche perché su di esso gravano tutte queste tensioni³³. In primo luogo, va riconosciuto che sono molti i passi e le argomentazioni dell'opera di Raynal che contestano la possibilità, anche solo teorica, di un'evoluzione del colonialismo. Da questo punto di vista *L'Histoire des deux Indes* combacia con il mito del libro che contiene la summa delle critiche rivolte al colonialismo moderno e che ha lanciato l'accusa più virulenta all'*Ancien régime* prima della Rivoluzione³⁴. E tuttavia, come si è detto, *L'Histoire des deux Indes* è un libro segnato da profonde fratture. Questo testo «bastardo e alquanto mostruoso» come lo ha caratterizzato Michèle Duchet, espone in bella mostra le posizioni di un *coté* riformista assai influente nella politica coloniale³⁵. L'incitamento alla rivolta degli schiavi da parte di Diderot convive con le indicazioni delle correnti moderate, umanitarie e riformatrici del fronte schiavista. Nell'opera ricorrono gli

³⁰ R. GUHA, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Harvard 1997, pp. XIII-XIV.

³¹ K. MANTENA, *Fragile Universals and the Politics of Empire*, pp. 551-552.

³² L. SALA-MOLINS, *Les misères des Lumières: sous la raison, l'outrage*, Paris 1992, pp. 15-16; si veda inoltre P. HULME - L. JORDANOVA, *The Enlightenment and its Shadows*, London-New York 1990.

³³ Si veda soprattutto M. DUCHET, *Diderot et l'Histoire des deux Indes, ou l'écriture fragmentaire*, Paris 1978. Su questo punto mi permetto di rinviare ad A. PANDOLFI, *Dei diversi modi di leggere l'Histoire des deux Indes*, «Il Pensiero Politico», XLV/2012, pp. 77-88.

³⁴ Sul radicalismo dell'HDI si vedano, in particolare, i lavori di Y. BENOT, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris 1981; Y. BENOT, *Les lumières, l'esclavage, la colonisation*, Paris 2005.

³⁵ M. DUCHET, *L'Histoire des deux Indes: sources et structures d'un texte polyphonique*, in H.J. LUSEBRINK - M. TIETZ (eds), *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIII siècle*, Oxford 1991, p. 15; si veda inoltre M. DUCHET, *Le origini dell'antropologia*, vol. II, *L'ideologia coloniale del Settecento*, Roma-Bari 1976, pp. 38 ss.

schemi, ricavati dalla teoria “stadiale”, per lo sviluppo della civilizzazione riguardanti regioni della terra e popoli “arretrati”, in Asia, in Russia e nelle Americhe. Non mancano poi gli argomenti a sostegno del colonialismo francese, illuminato e garante della convivenza pacifica tra i popoli³⁶. Infine, ci sono le incertezze, le ambiguità e gli utopismi che caratterizzano i discorsi sulla decolonizzazione. Se per gli autori dell'*Histoire des deux Indes* gli imperi coloniali erano destinati a un'ineluttabile quanto rapida estinzione, in merito al futuro assetto dei «nuovi mondi» che gli sarebbero succeduti essi non avevano molto da dire: «Gli europei non potevano riportare in Africa i discendenti di coloro che avevano catturato, né potevano lasciare in mano agli indigeni le città che avevano creato» e tantomeno potevano sparire. Per Diderot, all'orizzonte della decolonizzazione non si staglia un nuovo impero, bensì il profilo, sempre a venire, mai compiutamente attuale, di «un solo popolo» frutto della «fiducia» tra tutti coloro che sono stati coinvolti nel rimescolamento universale in cui è consistito il colonialismo moderno³⁷. In definitiva, nell'*Histoire des deux Indes* si combattono quelli che Jonathan Israel ha definito gli scontri terribili dell'Illuminismo, tanto più virulenti quanto più globali sono le questioni che li hanno suscitati³⁸.

L'*Histoire des deux Indes* insieme a *The Decline and Fall of Roman Empire* segna il punto limite della storiografia dell'Illuminismo sviluppatasi nella prospettiva disegnata dall'espansione imperiale delle potenze europee³⁹. Il tenore cosmopolitico della storiografia settecentesca è caratterizzato, come si è visto, dalla dialettica dell'eurocentrismo in cui la critica della barbarie del colonialismo è bilanciata, non senza grandi difficoltà, con la persuasione che il commercio globale e la dimensione imperiale formano un sistema che garantisce delle relazioni, un'integrazione e una competizione benefica per tutti. Da Hume a Robertson, attraverso Adam Smith, questo modello di pensiero è infrastrutturato da una tassonomia con cui classificare i livelli di sviluppo di organizzazioni sociali e politiche, forme economiche, popolazioni e gruppi umani di ogni genere. Nella logica dello sviluppo stadiale dell'umanità, chi si trova ai livelli più bassi della scala, dai nativi americani agli immigrati, può godere di una prospettiva di mobilità ascendente sostenuta dalla tutela dei go-

³⁶ Sulla paternità di Diderot e Raynal sulla rivoluzione di Haiti si veda la fondamentale ricerca di M.-R. TROUILLOT, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston 1995, pp. 84 ss; sulla teoria stadiale e la filosofia della civilizzazione nell'*Histoire des deux Indes* si veda B. BINOCHÉ (ed), *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel 2005, pp. 106-135; sul colonialismo illuminato si vedano le pagine di DIDEROT - G.-T. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, tome I, livre IV, cap.33, pp. 451-454.

³⁷ A. PAGDEN, *Signori del mondo*, pp. 287-288.

³⁸ J.I. ISRAEL, *Radicalismo e conservazione*, in G. PAGANINI - E. TORTAROLO (eds), *Illuminismo. Un vademecum*, Torino 2008, pp. 200-201.

³⁹ E. TORTAROLO, *L'illuminismo: ragioni e dubbi della modernità*, Roma 2002, pp. 96 ss.; M. VERGA, *Storie d'Europa: secoli XVIII-XXI*, Roma 2004, pp. 19 ss.



verni europei. Questo grande schema, le cui varianti scandiscono lo sviluppo della filosofia della storia e della filosofia politica da Pufendorf a Raynal, nella seconda metà del XVIII secolo caratterizzava ancora la concezione della storia degli intellettuali e degli scrittori politici americani, in primis Benjamin Franklin e David Ramsay⁴⁰. Esso forma anche la trama dell'*Histoire des deux Indes* ove viene però sottoposto a delle sollecitazioni così forti da comprometterne la tenuta.

A partire da Locke, la teoria stadiale si articola come un discorso sull'antropogenesi, e cioè come una genesi del linguaggio e dello sviluppo della facoltà superiori dell'intelletto correlata al divenire della divisione del lavoro e al consolidamento della proprietà privata. La teoria stadiale è perciò anche una teoria della civilizzazione e cioè delle istituzioni in cui si è oggettivata l'antropogenesi a partire dall'agricoltura. La teoria stadiale si declina poi come una filosofia morale. Per Wattel, la coltivazione della terra è un'ingiunzione morale imposta all'uomo dalle leggi della natura. Chi non ottempera all'obbligo del lavoro viene meno a un dovere morale verso se stesso e deve essere trattato come una creatura inferiore. In tal senso, nel *Secondo Trattato sul Governo* Locke aveva definito «vacant places of America», le porzioni di terra assolutamente disponibili all'occupazione, non perché semplicemente «vacant», ma in quanto «uncultivated» e «unimproved». Chi si dedica alla caccia e alla raccolta è confinato a un livello elementare dell'antropogenesi e non può accampare diritti⁴¹. Infine, la teoria stadiale è il fondamento del diritto alla colonizzazione. Come scrive Diderot nell'*Histoire des deux Indes*, la metamorfosi che essa subisce dopo la seconda metà del secolo ha un che di aberrante. Il diritto all'occupazione delle terre del Nuovo Mondo in quanto *res nullius*, o «vacant» nell'accezione lockiana, fu utilizzato come un argomento polemico dalle potenze europee che si fronteggiavano dal Canada alla Terra del Fuoco. In questo contesto, i diritti all'appropriazione e alla colonizzazione in nome della superiorità morale della civiltà fondata sul lavoro e l'accumulazione, si corrompono degradandosi nel diritto della prima occupazione e della sua continuità nel tempo. Il ricorso al diritto romano (*prescriptio longi temporis*) servì come *ex-*

⁴⁰ K. O'BRIEN, *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*, pp. 19-20. Sulla teoria stadiale nella filosofia illuministica si vedano R.L. MEEK, *Il cattivo selvaggio*, Milano 1981; J. CANIZARES-ESGUERRA, *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford CA 2001; B. BINOCHÉ, *La raison sans l'histoire: échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'histoire*, Paris 2007.

⁴¹ J. TULLY, *Aboriginal Property and Western Theory*, in *Theories of empire, 1450-1800*, pp. 160-161. Questo è il punto di origine delle diramazioni della teoria stadiale come teoria della civilizzazione alcune delle quali, compresa quella articolata nell'*Histoire des deux Indes*, giungono a escludere Maya, Atzechi e Incas dal novero delle civiltà. Sulla controversia settecentesca tra sostenitori e detrattori delle civiltà precolombiane, cfr. A. GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo: storia di una polemica, 1750-1900*, Milano 2000; J. CANIZARES-ESGUERRA, *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*.

trema ratio per convertire la continuità del *dominium* in una figura giuridica da far valere non tanto nei confronti dei “selvaggi”, ma delle eventuali pretese di altre potenze⁴².

In molte pagine dell'*Histoire des deux Indes* tutto ciò è respinto nel modo più netto. I Francesi, gli Inglesi e gli Olandesi, definiti rispettivamente «peuple monarchiste», «peuple libre» e «républicains», non hanno mai fatto e continuano a non fare alcuna differenza quanto a cupidigia, crudeltà e assoluta mancanza di rispetto verso chi è diverso da loro. A questo proposito, la distinzione tra le costituzioni politiche che tanta importanza ha in Europa e la diversità delle fedi e delle confessioni religiose per cui sono state combattute le più feroci guerre civili e i conflitti più sanguinosi tra gli Stati non hanno nessun peso⁴³. Il titolo della legittima occupazione vale solo nel caso di una terra completamente disabitata e deserta, scrive Diderot, ma ci vuole tempo per stabilirlo con sicurezza e giustizia. Se il tempo garantisce il mio diritto, prosegue Diderot, posso tracciare dei confini nei confronti degli antichi abitanti di quelle terre nel rispetto di clausole molto precise: «Le foreste, i fiumi e le rive del mare sono comuni a entrambi, sempre che il loro uso esclusivo non sia necessario alla loro sopravvivenza». Se erigo fortificazioni, ammasso armi e poi metto a repentaglio la riproduzione dei miei confinanti, non sono più un vicino, ma un nemico potenziale:

«A maggior ragione, senza cioè offendere le leggi dell'umanità e della giustizia, essi possono cacciarmi e uccidermi se mi impadronisco delle donne, dei figli e delle loro proprietà; se attento alla loro libertà civile, se ne impedisco le credenze religiose, se pretendo di imporgli delle leggi, se voglio ridurli in schiavitù».

Nella stragrande maggioranza dei casi tutti gli Europei si sono comportati in questo modo:

«I Cinesi sono probabilmente dei cattivi politici nel momento in cui ci chiudono la porta del loro paese, ma non si può dire che sono ingiusti. La loro terra è abbastanza popolata e noi siamo degli ospiti troppo pericolosi»⁴⁴.

Queste e altre figure della critica dell'imperialismo dell'*Histoire des deux Indes* sembrano guardare a entrambi i versanti della storia del colonialismo, e cioè sia al primo e, implicitamente, al secondo impero. Il diritto all'occupazione della terra in quanto *res nullius* resta infatti il più potente e incontestato argomento nella letteratura coloniale e imperiale, non solo britannica, ben oltre la seconda metà del Settecento. Esso sarà riattivato nel XIX secolo, in forme adeguatamente modificate, nell'occupazione dell'Australia e nello «scramble for Africa» da parte di tutte le potenze coloniali europee⁴⁵.

⁴² A. PAGDEN, *The Struggle for Legitimacy*, pp. 48 ss.

⁴³ G.T. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique*, livre II, chap. 12, p. 180.

⁴⁴ G.-T. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, libro VIII, cap. 1, p. 315; libro X, cap. 1, p. 413.

⁴⁵ A. PAGDEN, *The Struggle for Legitimacy*, p. 47.



L'Histoire des deux Indes, ha scritto John Pocock, resta nondimeno imprigionata nell'ordine del discorso e nelle categorie dell'imperialismo moderno. Gli abitanti del Nuovo Mondo, chi vi è nato e cresciuto, chi ha in quel mondo l'origine delle lingue, degli usi e dei costumi o chi si vi è stato deportato contro la sua volontà dall'Europa o dall'Africa, resta soggetto a una storia scritta da altri. «L'Illuminismo può nello stesso tempo negare agli altri di avere una storia e affermare la loro umanità». Gli autori dell'*Histoire des deux Indes*, sottolinea Pocock, possono dire di aver scritto una «*histoire philosophique*» con cui hanno spiegato molte cose di civiltà, mondi e popolazioni diversi dagli Europei; secondo cui l'Europa risulta più barbara e corrotta che illuminata e da cui l'imperialismo viene accusato di aver imposto la storia, il denaro, il commercio e la corruzione a tutti coloro con cui è venuto in contatto. Questa storia è però ad un tempo «*politique*» nella misura in cui i suoi unici protagonisti sono Europei⁴⁶. C'è tuttavia una sezione dell'opera, trasversale e frammentaria, che prospetta altre visioni, altri concetti, altri punti di vista «*philosophiques et politiques*» non ascrivibili né all'ideologia imperiale né all'apologia del colonialismo illuminato. Prendiamo alcuni esempi. Nel libro VIII, dedicato dalla colonizzazione dell'America meridionale, si dice che i Guarani, civilizzati e cristianizzati nelle missioni dei Gesuiti, una volta che questi ultimi furono arrestati dagli Spagnoli e poi presi tra due fuochi nel conflitto con i Portoghesi, assistettero impassibili alla fine dei loro benefattori. Nonostante avessero tutte le intenzioni di tornare nel loro mondo, i Guarani non erano più dei «selvaggi», ma neppure i soggetti sottoposti al grande esperimento che era stato fatto sul loro corpo e la loro mente dai Gesuiti. Chi o che cosa erano diventati i Guarani? Avevano vissuto un processo di soggettivazione che «agivano» con il loro silenzio? Diderot, lontano testimone nel tempo e nello spazio, sembra confermarlo:

«Quando i Gesuiti furono espulsi, i Guarani erano convinti che sarebbero stati liberati e che per questo non sarebbero stati meno felici. Qualunque autorità è più o meno odiosa, e questa è la ragione per cui tutti i padroni, senza eccezione, non sono altro che degli ingrati»⁴⁷.

L'episodio dei Guarani è indicativo di un punto di vista ricorrente nell'*Histoire des deux Indes* che la distingue anche dalle critiche più radicali della colonizzazione. Per gli autori dell'*Histoire des deux Indes* i discorsi sulle popolazioni che vivevano nelle Americhe prima dell'arrivo degli Europei, su chi ha fondato e amministrato le colonie e su chi vi è stato deportato, devono tener conto che tutti costoro da tempo fanno parte del sistema mondo capitalistico e

⁴⁶ J. G. A. POCKOCK, *Barbarians, Savages and Empires*, pp. 224-225.

⁴⁷ G.-T. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, libro VIII, cap. 17, p. 333. Su questo tema si veda soprattutto, G. IMBRUGLIA, *L'invenzione del Paraguay: studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli 1987.

degli ordinamenti imperiali. La degradazione delle popolazioni indigene, che Cornelius de Paw e altri attribuivano alla loro «natura», va integralmente storicizzata: «I Peruviani» si legge nel libro VII in cui si tratta dello sterminio degli Inca nelle miniere d'argento «nessuno escluso, sono un esempio del grave abbruttimento in cui la tirannia fa sprofondare gli uomini»⁴⁸. Ciò non toglie che la loro sopravvivenza dipenda ormai da quei sistemi. In questa chiave, l'unificazione del mondo a opera del mercato mondiale ha spostato definitivamente i termini del discorso sulla civiltà e sulla vita selvaggia: «Non ho espresso una preferenza per lo stato selvaggio rispetto allo stato civile», scrive Diderot,

«Ho chiarito questo punto più di una volta. Ma più vi rifletto e più mi convinco che dalla condizione più elementare della natura sino allo stato più civilizzato quasi tutto si compensa, vizi e virtù, beni e mali fisici. Nella foresta come nella società, la felicità di un individuo può essere più o meno grande di quella di un altro: tuttavia ho l'impressione che la natura abbia posto dei limiti a ogni singola parte della specie umana al di là dei quali c'è altrettanto da perdere che da guadagnare»⁴⁹.

Il solo modo per formulare il confronto tra civiltà e vita selvaggia entro i vincoli imposti dal sistema mondo capitalistico è politico. Da un lato, per Diderot, non si tratta più di scegliere tra due stati, ma di fare in modo che l'equilibrio tra i mali e i vantaggi di entrambi non sia definitivamente compromesso. Se «l'uomo naturale», oltre a non godere più i benefici della sua forma di vita viene messo in catene, cessa ugualmente di godere i pochi vantaggi dello stato civile e la sua condizione diviene «peggiore di quella dell'animale»⁵⁰. Dall'altro, Diderot si chiede: di fronte al selvaggio qual è il termine di paragone? Chi è «l'homme civilisé» che gode delle migliori condizioni di vita, *subsistance*, vesti e beni che la storia dell'uomo abbia prodotto? A beneficio di chi tutto ciò esiste? Non del popolo:

«Il popolo che costituisce la base e l'oggetto della politica, questa moltitudine di uomini di tutte le condizioni che fanno i lavori più gravosi e sopportano i pesi della società, il popolo è felice negli Stati in cui le conseguenze delle guerre e le deficienze dell'ordine costituito lo hanno ridotto in schiavitù o sotto i governi che, malgrado la crescita del lusso e i progressi politici, gli hanno imposto la servitù? [...] Se effettivamente preferiamo la nostra condizione a quella dei selvaggi, è a causa dell'impotenza a cui ci ha ridotto la vita civile che ci rende impossibile sopportare certi mali provocati dalla natura a cui il selvaggio è più esposto di noi ed è per l'attaccamento a determinati piaceri che l'abitudine ha trasformato in bisogni»⁵¹.

La problematizzazione delle condizioni sociali del mondo civilizzato, la critica dell'ordine costituito in Europa e il progresso morale della specie umana,

⁴⁸ G.-T. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, libro VII, cap. 27, p. 311.

⁴⁹ *Ibid.*, libro VI, cap. 23, p. 223.

⁵⁰ M. DUCHET, *Le origini dell'antropologia*, vol. IV, pp. 100-101. Si veda inoltre J.C. BONNET, *Diderot: Textes et débats*, Paris 1984, pp. 416 ss.

⁵¹ G.-T. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, libro XVII, cap. 4, pp. 616-618.



qualora sia giustificabile, scrive Diderot, lo dobbiamo in gran parte alla conoscenza della vita e dei costumi dei selvaggi⁵².

In molti brani dell'*Histoire des deux Indes* i selvaggi sono soggetti di mondi che sostengono con enormi difficoltà dal momento che vengono spazzati via uno dopo l'altro. «L'immagine della natura bruta e selvaggia forse è già sfigurata», scrive Raynal, «occorre sbrigarsi a recuperarne i tratti che stanno per essere cancellati»⁵³. Quei mondi sono incommensurabili tra loro e, soprattutto, sono incommensurabili rispetto al nostro, puntualizza Diderot, dato che nessuna teoria normativa della civilizzazione è incontrovertibile. E tuttavia, sia l'osservazione sia la ragione sono concordi nel rilevare che a tutte le latitudini e sotto tutti i climi gli uomini fanno ciò che è giusto e ciò che è sbagliato in senso morale. L'osservazione e la ragione rilevano però con altrettanta evidenza che le idee della giustizia e dell'iniquità non si riferiscono universalmente alle stesse azioni. Nell'epoca dei Lumi, nonostante le stridenti contraddizioni che la caratterizzano, l'umanità ha comunque fatto un enorme progresso morale consistente nella consapevolezza di una serie di principi attinenti alla libertà, uguaglianza e dignità che spettano a ognuno, agli uomini, alle donne e ai più piccoli, in qualunque parte della terra, e indipendentemente dal regime sociale e politico in cui essi vivono. Ciò comporta, secondo Diderot, due conseguenze. In primo luogo, chiunque ha il dovere di censurare moralmente ed eventualmente di opporsi con violenza alle autorità, alle norme e alle usanze che violano quei principi. In secondo luogo, il fatto di contestare i poteri, le pratiche e le istituzioni (in primis quelle vigenti in Europa) che violano i diritti umani non significa che si debba essere posti sotto la tutela di qualcuno. L'Europa, da questo punto di vista, non costituisce un esempio per nessuno⁵⁴.

Il progresso universale dell'umanità non è concettualmente articolato nelle pagine dell'*Histoire des deux Indes*. Nell'opera dell'abate Raynal, venata al riguardo da uno scetticismo radicale, Diderot traccia la via più impervia concepita dal pensiero illuminista. Il principio della perfettibilità umana, puntualizza Diderot, è un potenziale naturale che si attualizza in molti modi e in molte forme. A questo proposito, ammonisce il filosofo, occorre ricordare ancora una volta che lo stato civile e la vita selvaggia comportano altrettanti vantaggi potenziali e altrettanti mali. La storia non è sinonimo dello sviluppo universale della perfettibilità umana, ma è il nome comune di una pluralità di traiettorie che non hanno la medesima temporalità né convergono verso un unico punto.

⁵² *Ibid.*, libro XV, cap. 4, p. 611.

⁵³ *Ibid.*, libro VI, cap. 2, p. 244.

⁵⁴ *Ibid.*, libro XIX, cap. 14, pp. 580-581. Si veda, a questo riguardo, il commento di S. MUTHU, *Enlightenment Against Empire*, pp. 79-84.

La storia degli Indiani, il cui moto era diventato già impercettibile prima dell'arrivo degli Europei, è finita in un vicolo cieco: «Chi avrebbe immaginato che la Compagnia delle Indie Orientali con un repentino cambiamento della sua politica potesse far rimpiangere ai Bengalesi il dispotismo dei loro padroni di un tempo?»⁵⁵. La Cina è fossilizzata: «Forse ci sbagliamo, ma i Cinesi sembrano curvi sotto il giogo di una duplice tirannia: quella patriarcale nella famiglia e quella civile nell'impero»⁵⁶. La storia dei popoli selvaggi gli è stata ferocemente imposta dagli altri; la storia delle civiltà precolombiane si è tragicamente interrotta; quella di alcuni popoli europei (come i Danesi e i Polacchi) è una continua regressione o non è propriamente ancora iniziata (come per certi versi quella dei Russi); e infine, c'è chi, come i cittadini della nuova repubblica in America ha avuto la capacità e la fortuna di ricominciarla daccapo⁵⁷.

La diversificazione dei destini dei popoli va di pari passo con un movimento inverso a partire dall'evento più importante della storia umana che gli autori dell'*Histoire* chiamano *commerce*, il processo di circolazione, comunicazione e unificazione entro cui è divenuto per la prima volta possibile concepire la storia del mondo, riconoscere l'incommensurabilità delle forme di vita e concettualizzare i diritti universali dell'uomo: «Non c'è evento altrettanto interessante per la specie umana in generale e per i popoli dell'Europa in particolare», scrive Raynal nell'*Introduction*,

«che la scoperta del Nuovo Mondo e il passaggio verso le Indie attraverso il Capo di Buona Speranza. Allora è cominciata una rivoluzione nel commercio, nella potenza delle nazioni, nei costumi, nell'industria e nel governo di tutti i popoli. È da quel momento che gli uomini dei paesi più distanti si sono avvicinati grazie a nuovi rapporti e a nuovi bisogni. Le produzioni dei climi al di sotto dell'equatore si consumano nei climi vicini al polo; l'industria del Nord è trasportata al Sud, le stoffe d'Oriente sono diventate il lusso degli occidentali e dovunque gli uomini si sono scambiati reciprocamente le opinioni, le leggi e gli usi, le malattie e i rimedi, le virtù e i vizi. Tutto è cambiato e dovrà cambiare ancora. Ma le rivoluzioni avvenute nel passato e quelle che accadranno in futuro sono state o saranno utili alla natura umana? L'uomo dovrà loro un giorno maggiore tranquillità, felicità e piacere? La sua condizione risulterà migliore o non farà che cambiare?»⁵⁸.

Per gli autori dell'*Histoire des deux Indes* le risposte non sono venute dall'imperialismo moderno, né potranno venire dall'avvento di un altro impero. È per di più altrettanto certo che, dai contadini e dai lavoratori delle manifatture in Europa ai tessitori e braccianti bengalesi, dai nativi americani agli Otentotti e agli schiavi neri, la maggioranza degli esseri umani non ha ricevuto benefici da queste rivoluzioni continuando a subire il peso dello sfruttamento, dell'ingiustizia e della tirannia. Occorre però procedere con estrema prudenza,

⁵⁵ G.-T. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, libro III, cap. 38, p. 161.

⁵⁶ *Ibid.*, libro I, cap. 21, pp. 126-127.

⁵⁷ Si veda a questo proposito il notevole studio di E. MARTIN-HAAG, *Diderot interprète de Raynal*, in G. BANCAREL - G. GOGGI (eds), *Raynal. De la polémique à l'histoire*, Oxford 2000, pp. 187-195.

⁵⁸ G.-T. RAYNAL, *Storia delle due Indie*, p. 73.



avverte Diderot, nell'indicare una prospettiva di emancipazione universale. Eppure, quando le forme di vita sono state attaccate, quando i diritti dell'uomo sono stati calpestati, sono divampate delle ribellioni che *l'Histoire des deux Indes* ha inseguito in tutte le parti della terra integrate dal commercio. Se è il commercio ad aver costruito il diagramma ontologico dei diritti dell'uomo, è stata la circolazione delle lotte, dall'Europa all'Oriente, dalle colonie americane al Grande Arcipelago dei Caraibi, a dettarne la grammatica. Il concetto di umanità e i diritti universali non sarebbero stati formulati in una determinata parte del mondo senza le rivolte dei maroons, senza la resistenza dei selvaggi, senza la ribellione dell'Idra dell'Atlantico formata da tutti i poveri, gli emigrati, i forzati, dai lavoratori del mercato mondiale capitalistico, dai sudditi e dagli schiavi degli imperi⁵⁹.

⁵⁹ R. BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, London 1988; P. LINEBAUGH - M. REDIKER, *I ribelli dell'Atlantico: la storia perduta di un'utopia libertaria*, Milano 2004.