

Valentina Sperotto

Research Fellow at the Ca' Foscari University of Venice. She translated D. Diderot's *Opere filosofiche, romanzi e racconti* with P. Quintili (Bompiani 2019). She is the author of *Introduzione alla filosofia di Diderot* (CLUEB 2022), *Diderot et le scepticisme: les promenades de la raison* (L'Harmattan 2023).

valentina.sperotto@unive.it

The purpose of the article is to show that it is possible to interpret Defoe's *Robinson Crusoe* as a utopia. Although the novel may not describe an ideal society in the conventional sense, it exhibits “utopian tensions”, and careful analysis reveals the presence of all the necessary elements to define it as a “one-man utopia” and even a “micro-utopia”. This interpretation is supported by Robinson's foundational role as both founder and legislator. He is depicted establishing a form of absolute monarchy grounded upon labour, productivity, and modern economic principles. Within this constructed reality, Robinson embodies the figure of the *honest projector* as theorized by Defoe. Based on this demonstration, the second part interprets Michel Tournier's *Vendredi ou les Limbes du Pacifique* as a rewrite that constitutes an ironic and sceptical utopia. Opposing Robinson's ultra-administered “terrestrial utopia,” which mirrors and radicalizes Defoe's original, Tournier offers the reader a description of Friday's “solar utopia”: a true reversal of perspective. Tournier's use of irony serves to question any utopian project's inherent claim to perfection, thereby highlighting the scepticism and doubt raised by such portrayals.

185

«Venerdì instilla il dubbio in un sistema che si reggeva unicamente sulla forza di un cieco convincimento.»

Tournier (1992, 168)

Robinson Crusoe è un'utopia?

Ventotto anni su un'isola deserta: la storia narrata in *Robinson Crusoe* sembra priva di qualsiasi elemento tipico delle opere utopiche, *in primis* della presenza di una società ideale. Anche quando l'isola si popola, infatti, ci troviamo di fronte a un gruppo esiguo di abitanti apparentemente insufficienti per definire questo scenario come un'utopia. Anche se la vita di Robinson sull'isola sembra molto lontana dalla società armoniosamente organizzata da Utopo di cui parla More nell'opera madre di tutte le utopie, o da quella dei "Solari" di Campanella, è possibile rintracciare, proprio nella storia di romitaggio e distanza scritta da Defoe, alcuni elementi caratteristici dell'utopia.

Si tratta però di un'interpretazione problematica e non condivisa da tutti. *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe* (1719) di Daniel Defoe, infatti, è unanimemente considerato come uno dei primi romanzi moderni in lingua inglese, se non il primo in assoluto certamente tra quelli fondativi di un genere letterario che dal XVIII secolo a oggi ha avuto un'enorme fortuna, che però si tratti anche di un'utopia è in parte un problema di definizione. Malgrado tutti i tentativi di determinazione, il romanzo è un genere letterario costitutivamente duttile e ospitale, ma proprio per questo instabile e difficile da circoscrivere. A sua volta l'utopia è riconosciuta come un genere a sé stante, nonostante le contaminazioni e ibridazioni. Tuttavia, proprio *Robinson Crusoe* e le cosiddette robinsonate hanno sollevato il problema: questo romanzo può essere interpretato come un'utopia? In caso di risposta affermativa, di quale tipo di utopia si tratta? Utopia individualistica? *one-man utopia*? Micro-utopia? Nel *Dictionary of Literary Utopias* (Fortunati & Trousson 2000) manca un articolo dedicato al romanzo di Defoe, [1] mentre in *The Cambridge Companion to Utopian Literature* (Claeys et al. 2010) *Robinson Crusoe* viene annoverato tra le utopie. Nella sua *Storia dell'utopia* Lewis Mumford (1997) considerava l'intero XVIII secolo come un momento di interruzione della tradizione utopica proprio perché: «Utopia, la città che doveva essere costruita, si trasformò nella terra di nessuno, un luogo dove fuggire; e le utopie di Denis Vayrasse e Simon Berington e degli altri romanzieri di questo periodo intermedio sono più sulla linea di *Robinson Crusoe* che della *Repubblica*» (Mumford 1997, 69). L'isola di Robinson risponderebbe dunque a criteri diversi rispetto a quelli che reggono le costruzioni utopiche. [2] Nondimeno, anche chi condividesse questa esclusione di *Robinson Crusoe*, non potrebbe negare che il romanzo «si inserisce a pieno titolo nella storia delle tensioni utopiche che intersecano e fecondano l'emergere del *novel*» (De Michelis 2014, 84). Del resto secondo Baczkó è proprio nel XVIII secolo che «l'ambito dell'utopia si allarga e le sue frontiere si spostano» (1979, 30).

[1] Trousson infatti distingue nettamente le utopie dalle robinsonate nell'articolo «Utopia and its Literary Generation».

[2] Sembra della stessa opinione anche G. Benrekassa (1980, 127) che pure ricorda che Robinson Crusoe già nel 1734 viene annoverato da Langlet-Dufresnoy tra le opere utopiche (in un articolo dedicato ai "romanzi politici") con l'Utopia di More, l'Histoire des Séverambes, i Gulliver's travels, ecc. in *De l'Usage des Romans* (Bibliothèques des Romans, Amsterdam).

Robinson Crusoe sembra quindi collocarsi in una zona di confine molto incerta tra romanzo e utopia: per alcuni studiosi e alcune studiose è “solo” un romanzo, mentre secondo altre letture ha le caratteristiche proprie dell’utopia benché non ne costituisca un esempio tipico. È questa seconda linea interpretativa che si proverà a seguire fino in fondo, per mettere alla prova questo “mito moderno” (Watt 1998).

Secondo E. Reckwitz (cit. in Racault 1991, 238) i criteri che premettono di distinguere l’utopia da altre forme di narrazione e descrizione sono: 1) il fatto che il viaggiatore che esplora la società utopica sia uno straniero e che abbia delle reazioni positive incontrando la società ideale, 2) la stabilità e chiusura delle società utopiche (strutturate in modo da eliminare le costrizioni a cui si deve usualmente far fronte) e 3) il fatto che le utopie parlano di grandi società. Alla luce di questi criteri *Robinson Crusoe* non sarebbe un’utopia, perché il protagonista abita l’isola e valuta negativamente la sua condizione. In secondo luogo, è pur vero che Robinson approda su un’isola deserta, ma il romanzo offre un rapporto dinamico tra isolamento e apertura. Infine, il protagonista deve far fronte a numerosi problemi legati alla sopravvivenza e la società che sorge sull’isola è decisamente ridotta ai minimi termini. Come *Robinson Crusoe* anche le narrazioni derivate, le cosiddette robinsonate non possono essere considerate utopie. J. M. Racault tuttavia ha dimostrato in modo convincente che «la posizione di Robinson [...] si avvicina molto [...] a quella dell’eroe fondatore e legislatore delle società utopiche, l’Utopo di More o il Severias di Veiras» (1991, 238) e che le robinsonate presentano, come le utopie, modelli sociali alternativi, anzi spesso questo aspetto è evidenziato per contrasto dagli «episodi pre-insulari» [3] (Racault 1991, 239) come provano le affermazioni di Robinson in occasione della celebrazione del quarto anno di soggiorno sull’isola:

[3] Dove non diversamente indicato le traduzioni sono mie.

[...] col costante studio e seria applicazione della Parola di Dio, e con l’aiuto della sua Grazia, raggiunsi una sapienza diversa da quella che avevo avuto prima. Mi feci concetti diversi delle cose. Ora consideravo il mondo come una cosa remota, col quale non avevo nulla a che fare, nel quale non ponevo alcuna speranza e del quale in verità non avevo alcun desiderio. In una parola, non avevo davvero nulla a che fare con esso, né era probabile che ne avrei mai più avuto; così alla mia mente appariva, e tale forse possiamo considerarlo d’ora in poi, come un luogo in cui ero vissuto, ma dal quale ero uscito; e potrei ben dire, con le parole del padre Abramo al ricco Epulone: *Tra me e te è posto un grande abisso*. (Defoe 1998, 120)

Come ha sottolineato F. Vieira – sulla scorta di E. Bloch – la caratteristica più importante delle utopie è la speranza, ossia l’energia che anima la costruzione di mondi fittizi migliori (Vieira 2010, 6-7). Proprio il passo testé citato conferma questa tesi, mostrando chiaramente che le aspettative da cui è animato Robinson non sono rivolte altrove, ma riposano nell’isola di cui egli diventerà monarca (o patriarca, se si vuole cogliere l’allusione ad Abramo presente proprio in questo passo). D’altra parte, per confermare quanto detto fin ora si possono prendere in considerazione anche le altre tre caratteristiche che storicamente ha assunto l’utopia secondo Vieira: 1) descrive una «società immaginaria», 2) è espressa in forma letteraria e 3) intende spingere il lettore all’azione (Vieira 2010, 6).

Una delle maggiori criticità dell'opera riguarda il fatto che normalmente le società ideali che si trovano nelle utopie sono già organizzate e mature, non in costruzione e usualmente sono estese, non limitate a piccoli gruppi sociali o addirittura di un solo essere umano. È però possibile mostrare che Robinson forma una microsocietà con il cane e i gatti, prima ancora che ad essi si aggiunga Venerdì, e che questa strana società, rappresenti in realtà un modello organizzativo dotato di un rilievo politico primario (Schonhorn 1991). Come ha dimostrato Schonhorn, «collocando troppo rigidamente Defoe in una cultura capitalistica, [...] è sfuggito l'elemento escatologico residuo che rafforza notevolmente la sua rappresentazione del monarca carismatico e scritturale» (1991, 16) ed è a questo tipo di sovrano, concepito anzitutto come un re guerriero veterotestamentario, che occorre pensare quando si considera il regno stabilito da Robinson sull'isola. Nonostante le ambivalenze, infatti, dalle opere giornalistiche e politiche dello scrittore [4] emerge una concezione politica che, pur essendo moderna nella sua giustificazione della rivoluzione e del regicidio, e pur rifiutando il fondamento divino della sovranità (che risiede nel patto tra sovrano e popoli), può essere definita come piuttosto conservatrice. Anzi, Defoe, sostenitore di Guglielmo III d'Orange (che non smetterà di rimpiangere dopo la sua morte) concepisce e descrive la monarchia servendosi per lo più di giustificazioni, lessico e metafore riconducibili all'Antico Testamento e molto meno al coevo vocabolario contrattualistico. Tra queste, per esempio, l'immagine della siepe o del recinto: se è vero che nei racconti di viaggio è usuale che i naufraghi debbano in qualche modo realizzare da sé vestiti, vasellame e stoviglie, imbarcazioni o addirittura l'inchiostro per scrivere, è solo Robinson Crusoe che sulla sua isola si impegna a erigere recinzioni e palizzate per proteggere le sue proprietà (casa, piantagioni, ecc.). A tal proposito secondo Schonhorn «nel vocabolario politico di Defoe l'idea di monarchia evoca generalmente l'immagine del recinto» (1991, 143), è infatti compito del re preoccuparsi di mettere in sicurezza innanzitutto se stesso, come garante della giustizia, ma anche proteggere il suo popolo e in particolare la proprietà privata.

[4] Tra queste si ricordano almeno: *Jure Divino: a satyr* (1702-1706), *A Plan of the English Commerce* (1728) e l'opera che gli è stata attribuita *Reflections Upon the Late Great Revolution* (1689).

Un altro aspetto che caratterizza il regno di Crusoe è la superiorità del monarca sui suoi sudditi, non solo perché, prima dell'arrivo di Venerdì, si tratta di animali, ma soprattutto perché nel romanzo riecheggia il linguaggio di chi negava che l'Inghilterra avesse una monarchia mista e limitata. Per i monarchici come Crusoe, infatti, «il coordinamento, l'uguaglianza, era un principio inaccettabile» (Schonhorn 1991, 148-149). Nessuna equiparazione, ma nemmeno nessuna possibile parificazione (*co-ordination*) tra il re e i ceti nobiliare, sacerdotale e popolare. Nemmeno dopo che si aggiungono sull'isola uno spagnolo e il padre di Venerdì, il potere sovrano viene scalfito:

E ora la mia isola era popolata e io mi giudicavo molto ricco di sudditi; e abbastanza spesso riflettevo allegramente come facessi la figura di un re. Per prima cosa, tutto il paese era mia proprietà assoluta, e avevo quindi un incontrastato diritto di dominio. In secondo luogo, il mio popolo era perfettamente ligio ai miei voleri: ero assoluto signore e legislatore [...]. Altro fatto degno di nota era che noi avevamo solo tre sudditi, ed erano di tre diverse religioni. Il mio uomo Venerdì era protestante,

suo padre era pagano e cannibale, e lo spagnolo era papista. Tuttavia, io concedo libertà di coscienza in tutti i miei domini. (Defoe 1998, 223)

Schönhorn dimostra che, pur essendo Robinson un sovrano tollerante riguardo alle questioni di fede, egli di fatto incarna la concezione del re-guerriero di matrice biblica sostenuta da Defoe nei suoi *pamphlet* e nelle opere politiche. Più precisamente, dopo la morte di Guglielmo III, Defoe non reputa più possibile ricostituire la figura del re-guerriero nell'Inghilterra a lui contemporanea; motivo per cui la traspone su un'isola remota e romanzesca. Ora, se «l'utopia moderna riprende dal mondo antico il tema del grande legislatore» e se tale legislatore è un «restauratore» (Portinaro 2013, 195-196), allora *Robinson Crusoe* si inserisce perfettamente nel solco di questa tradizione. Tra i caratteri comuni delle utopie vanno annoverati il governo repubblicano, un certo egualitarismo, se non addirittura il carattere collettivistico delle società descritte, elementi assenti nel regno di Robinson, dove sono piuttosto ben presenti altre caratteristiche essenziali di molte utopie, come la rigida organizzazione intorno a un centro propulsore che spesso offre esempi di governo di tipo autoritario «anche quando ampio spazio sia riservato alle modalità elettive di selezione dei detentori del potere» (Portinaro 2013, 206). Lo stesso modello di tutte le utopie moderne, ovvero l'opera di Thomas More, ci parla di un «capo supremo» elettivo la cui «carica dura tutta la vita» (More 1978, 101).

La micro-società organizzata da Robinson incarna indubbiamente un ideale di monarchia assoluta, andrebbe però tenuta considerazione il fatto che «Defoe è sempre [...] uomo dell'opposizione e non uomo di regime» (Bignami 1993, 3) e soprattutto che «il ritratto di Robinson è anamorfico: se lo si guarda da un'angolazione lievemente diversa, alcuni suoi tratti sfumano, mentre altri si stagliano netti» (Capoferro 2003, 56). Non manca del resto una certa ironia da parte di Defoe, nel ritrarre il suo sovrano assoluto e il suo seguito animale (un cane, dei gatti e un pappagallo) mentre molto civilmente mettono in atto «il classico rituale utopico del pasto comunitario» (Rees 1996, 86): [5]

Avrebbe fatto sorridere uno stoico il vedermi sedere a tavola con tutta la mia piccola famiglia. C'era la mia maestà, principe e signore di tutta l'isola; io avevo in mio assoluto potere la vita di tutti i miei sudditi. Potevo condannare all'impiccagione, squartare, dare e togliere la libertà; e non v'era nemmeno un ribelle fra tutti i miei sudditi. (Defoe 1998, 137)

[5] Come ha osservato la stessa studiosa (Rees 1996, 79) un elemento centrale delle utopie è proprio la questione della consumazione del cibo che costituisce un elemento sintomatico del livello di civiltà raggiunto e il fatto che anche in solitudine Robinson mantenga le abitudini acquisite in patria è da ricollegarsi a questo aspetto della tradizione utopica.

Potremmo allora dire che Robinson è innanzitutto sovrano assoluto di se stesso.

Benché conservatore sul piano politico, se considerato dal punto di vista economico, il regno di Robinson è costruito su nuovi parametri rispetto a quelli che reggevano le antiche monarchie e che animano tutta l'opera di Defoe:

il lavoro, con il corollario di rispetto per i risultati e i frutti di questo lavoro, nonché le condizioni in cui il lavoro si deve svolgere per essere realmente produttivo; [...] un individualismo del soggetto all'interno della società e di fronte ad essa che annulla ogni appartenenza a un "corpo" (per esempio la nobiltà) e dà in potenza a ciascuno la prospettiva di ogni avanzamento e successo. (Bignami 1993, 48)

È infatti innegabile che, al di là dell'assetto istituzionale, la vita sull'isola sia regolata su intensi ritmi di lavoro e di produzione: «specificando sistematicamente il tempo di lavoro, Robinson sublima la sua tendenza a dare un prezzo ai beni che ha prodotto» (Capoferro 2003, 59). Egli si premura di puntualizzare di aver condotto una vita attiva sull'isola: «non stavo con le mani in mano e [...] non lesinavo cure e fatiche per mettere in atto qualunque cosa mi apparisse necessaria per il mio sostentamento e conforto» (Defoe 1998, 142). È interessante osservare che il ricorso alle «categorie dell'economia borghese» che ritorna in molte delle riflessioni di Robinson sull'equivalenza tra tempo e lavoro, sul valore d'uso degli oggetti, sul modo per far fruttare le risorse naturali disponibili (Marx 1970, I, 108-112), non è in contrasto con lo spirito dell'utopia; anzi, senza condannare il capitalismo nascente, sono proprio la solitudine e l'isolamento a consentire quella moderazione e quel perfetto equilibrio tra risorse e consumi che caratterizzano le utopie (Minerva 2000, 133). Robinson costruisce ciò che gli serve e produce abbastanza da accumulare le scorte necessarie per sopravvivere in caso di avversità e nel complesso vive in un'abbondanza frugale, si concede delle comodità, ma senza mai eccedere. [6] Questa generale morigeratezza rispecchia l'importanza della questione del lusso che sarà centrale nel dibattito di tutto il XVIII secolo (cfr. anche Rees 1996, 83). Robinson però non organizza una società ascetica, né di un regresso allo stato di natura, perché lo spirito mercantile che anima Defoe «connette il commercio al progetto moderno di gestione scientifica del mondo e della natura» (Aravamudan 2009, 47; su questo cfr. anche Rees 1996, 82). In effetti, se la religiosità che anima le riflessioni di Robinson lo porta a preferire la sua vita sull'isola, libera dall'avidità che anima la società da cui proviene, d'altra parte la sua attività è chiaramente realizzata sulla base della cultura scientifica moderna, di matrice baconiana, attenta alle attività e alle procedure che la Royal Society andava stabilendo e divulgando. Infatti, «adottando determinati registri descrittivi, Robinson dimostra di voler codificare le sue strategie di sopravvivenza, di volerle sottoporre al vaglio di una comunità scientifica che ne possa riconoscere la validità e la fondatezza» (Capoferro 2003, 66). Il progresso tecnico-scientifico è necessario – Robinson ammette che non avrebbe ottenuto gli stessi risultati senza gli oggetti tecnologicamente avanzati trovati nel relitto della nave –, ma è costretto a rinunciare ad alcuni progetti, come quello di produrre della birra, perché per realizzarli avrebbe avuto bisogno «di tante cose indispensabili che mi sarebbe stato impossibile procurarmi» (Defoe 1998, 155). Non tutte le utopie si fondano sulla fiducia nell'avanzamento scientifico e tecnologico e, anzi, a lungo la *Nuova Atlantide* di Bacone è rimasta l'unica «in cui scienza e tecnologia si sono unite per migliorare le condizioni sociali degli uomini» (Trousson 2000, 545). Proprio il proposito abbandonato di produrre della birra, esplicita alcune caratteristiche dell'abitante della micro-utopia di Defoe, che sviluppa un nuovo ideale del ruolo della ricerca scientifica nel miglioramento della società. Per questo Robinson si rammarica: «avevo lasciato cadere un buon progetto» e si rimprovera di aver dedicato troppo tempo a «un'idea balzana», concludendo che però che

[6] Da questo punto di vista si potrebbe dire che il sovrano non è solo un guerriero, ma anche *homo faber* e mercante e che sono questi tre elementi insieme a farne un vero costruttore di società, ribaltando qualsiasi concezione della monarchia coeva o precedente a Defoe.

[...] se non fossero intervenuti tutti questi altri fatti, voglio dire gli spaventi e il terrore dei selvaggi, avrei tentato l'impresa, e forse sarei anche riuscito a portarla a compimento; perché raramente abbandonavo l'idea di qualcosa senza portarla a termine, una volta che me la fossi rivolta abbastanza nella testa per darle avvio. (Defoe 1998, 155)

Robinson Crusoe viene pubblicato nel 1719, cioè ventidue anni dopo un'altra opera di Defoe, *An Essay upon Projects*, una delle più lunghe tra quelle prodotte dai cosiddetti *Projectors*. È vero che non si tratta certamente di utopisti, anzi che essi intendevano per lo più «migliorare l'ordine sociale in maniera spesso molto pragmatica», vale a dire di introdurre miglioramenti concreti e limitati all'evoluzione economica, ce non modificare il quadro istituzionale esistente (cfr. Racault 1991, 78). Defoe stesso in realtà non manca di ironizzare sui *projectors*, nonché di distinguere tra *mere projectors* e *honest projectors*, figure negative le prime, positive le seconde. Proprio questa distinzione può risultare proficua per la comprensione dell'utopia di Robinson, dato che potremmo certamente annoverarlo tra gli *honest projectors*, così descritti da Defoe:

[...] who having by fair and plain principles of Sense, Honesty, and Ingenuity, brought any Contrivance to a suitable Perfection, makes out what he pretends to, picks no body's pocket, puts his Project in Execution, and contents himself with the real Produce, as the profit of his Invention. (Defoe 1999, 18)

In una società utopica ideale che abbracci lo spirito del commercio e del progresso non si tratta solo di rispettare la proprietà privata e abbattere i privilegi nella concorrenza, ma anche di realizzare il progresso tecnico e scientifico sulla base dei valori di onestà ed equità. I progetti in cui ci si impegna quindi non valgono di più semplicemente perché sono audaci, all'opposto la loro importanza dovrebbe essere legata alla loro realizzabilità; inoltre, il loro scopo dovrebbe essere quello di migliorare le condizioni di vita delle persone, senza impoverire i piccoli investitori. Come altri autori, anche Defoe trae elementi dalle sue opere più teoriche e li fonde nella finzione romanzesca che si rispecchia non solo nell'educazione del suo protagonista (Rees 1996, 71), ma anche nello spirito ponderato di *honest projector* che anima la laboriosità di Robinson e che gli permette di «sfruttare le risorse naturali della sua isola, e rimodellarle secondo le sue esigenze di uomo della classe media» (Fortunati 2014, 57). Questo è uno dei motivi per cui «l'isola di Robinson può essere definita "one-man utopia"» (*ibid.*); tuttavia, alla luce della collaborazione che Robinson stabilisce con gli animali e in seguito con Venerdì, direttamente coinvolto nel suo lavoro e nei suoi progetti, quest'isola potrebbe essere annoverata anche tra le «micro-utopie».

In *Robinson Crusoe*, dunque, sono rielaborati in modo originale una serie di elementi tipici dell'utopia che permettono di annoverare questo romanzo tra le micro-utopie (non a caso diversi commentatori evocano il precedente della *Tempesta* di Shakespeare, cfr. Pohl 2010, 52; Bignami 1993, 58).

Un'ultima osservazione va fatta a proposito delle *Farther Adventures of Robinson Crusoe*, prosecuzione del romanzo più evidentemente aderente alle caratteristiche dell'utopia. Qui, la «disposizione utopica» che

attraversa l'opera di Defoe, come ha dimostrato M. Bignami, si traduce in una vera e propria «utopia narrativa» (1993, 56-59; cfr. anche l'analisi della categoria ibrida di “romanzo utopico” di Parrinder, 2010). Nella prosecuzione del romanzo, infatti, il regno stabilito da Robinson sull'isola si popola e, dopo il superamento di una lunga serie di difficoltà si realizza «una società abbastanza numerosa, stabilmente insediata in una colonia, descritta realisticamente nei suoi bisogni e nei suoi conflitti, ma pur sempre utopica nella sua armoniosa composizione di tutti i dissensi» (Bignami 1993, 64).

Michel Tournier: un Robinson ironico e scettico

Se si possono considerare *Le avventure di Robinson Crusoe* come un'utopia, allora si può prendere in esame una delle sue più note riscritture, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique* (1967) di Michel Tournier, interpretandola come un'utopia ironica in cui il personaggio di Robinson attraversa una vera e propria fase scettica. Il dubbio in questo romanzo è il preludio necessario al ribaltamento finale, che offre una descrizione dell'utopia solare a cui dà vita il vero protagonista della storia: l'araucano ribattezzato Venerdì.

Si potrebbe considerare lo scetticismo che attraversa il testo come una forma di moderazione del pensiero, una sottolineatura della categoria della possibilità di contro a quella della necessità, a maggior ragione alla luce del fatto che le opere di Tournier sono veri e propri romanzi mitologici. Così, la trasformazione dell'utopia in mito (*Venerdì* si colloca nel futuro rispetto a *Robinson Crusoe*, ma nel passato rispetto alla contemporaneità di Tournier) non cancella la prima. Le letture che ne fanno un'utopia ecologista, della liberazione sessuale, dal razzismo, del lavoro, ecc. colgono appieno un intento del testo. Tuttavia, *Venerdì* si iscrive anche in una catena di possibili ri-narrazioni e rioccupazioni, resa evidente dal finale in cui l'araucano lascia l'isola (è lui a compiere il viaggio di ritorno tipico delle utopie) e su *Speranza* arriva Giovedì. Perciò *Venerdì o il limbo del Pacifico* potrebbe prestarsi a una lettura integralmente ironica e almeno moderatamente scettica. Infatti, grazie all'ambiguità dell'ironia Tournier sottrae tutte le istanze positive della sua utopia solare all'irrigidimento dogmatico che facilmente fa emergere l'ombra della distopia (cfr. Vieira 2010, 14-17).

La solitudine che caratterizzava la vita di Robinson Crusoe e che è stata la spinta ad aprire un dialogo con Dio e a organizzare una micro-società inclusiva degli animali presenti, è la chiave di lettura anche di *Venerdì*, ma va considerata a partire dalla prospettiva novecentesca. In effetti, come ha rilevato Deleuze, tentativo di sostituire gli altri viene esasperato nella produzione frenetica a cui si dedica il Robinson di Tournier (Deleuze 2011, 275). Nel XX secolo la logica di partenza rispetto a quella di Defoe è ribaltata: la concezione delle relazioni che andava riconfigurandosi insieme ai rapporti economico-politici tra XVII e XVIII secolo, mostra tutte le sue conseguenze solo due secoli dopo, quando «libertà, ricchezza, solitudine, ovvero i tre aspetti della condizione moderna» sono ormai divenuti valori dominanti (Tournier 1992, 159). Nel XX secolo, infatti, la distanza radicale dagli altri non è più una condizione estrema e lontana, come constata Tournier nel *Vento Paracletico*:

Sì, noi viviamo chiusi nella nostra gabbia di vetro. Ciò si chiama ritegno, freddezza, stare sulle sue. Fin dalla più tenera età il bambino è addestrato a non rivolgere la parola agli sconosciuti, a circondarsi di un alone di diffidenza, a ridurre i suoi contatti umani allo stretto necessario. Su questo addestramento antiumano si innesta l'ossessione anticarnale che, nella nostra società, prende il posto della morale. (Tournier 1992, 160)

Già isolati e soli, gli individui contemporanei vivono diversamente la solitudine dell'isola deserta: come ha scritto Deleuze essa diventa un sogno di separatezza, ovvero della possibilità di un nuovo inizio (Deleuze 2007, 4). L'opera di Defoe può essere vista come una vera e propria utopia della solitudine che non si limita a ricostruire la stessa civiltà da cui proveniva il suo protagonista, ma in qualche modo coglie una svolta fondamentale nella sua evoluzione, la solitudine sovrana e autosufficiente dell'individuo, che con fede e grande determinazione supera tutte le crisi che man mano incontra. Al contrario, «il Robinson di Tournier, continuamente assalito dai dubbi, cerca di instaurare un sistema amministrativo nell'isola interrompendo continuamente la sua opera con momenti di evasione regressiva» (Alessandrelli 2018, 32). Ecco allora che la nuova utopia non è più quella dell'isola amministrata da Robinson, su cui anzi si esercita l'umorismo di Tournier che la trasforma in un'utopia ironica, ma quella di Venerdì, ovvero un'utopia solare che realizza l'armonia perduta tra essere umano e natura, un ideale di libertà e di liberazione. Eppure, anche in questo secondo caso utopia ironica e velatamente scettica, come dimostra il finale che apre uno spazio di dubbio.

Alessandrelli ha osservato che l'utopica monarchia assoluta realizzata dal Robinson di Defoe nella parodia di Tournier rivela i suoi veri fondamenti: la violenza, la venalità e le apparenze (Alessandrelli 2018, 83) a cui si possono aggiungere anche il razzismo e lo schiavismo esercitati nei confronti di Venerdì (è in effetti per governare e irregimentare i comportamenti dell'araucano che Robinson emana il codice civile dell'isola). Se quest'ultimo fattore entra in gioco solo nella seconda parte del romanzo, nella prima parte l'autocrazia laboriosa di Robinson rappresenta l'utopia occidentale e produttivistica realizzata. Tuttavia il procedimento ironico a cui tale organizzazione sociale viene sottoposta dimostra la sua totale assurdità nei compiti che Robinson si auto-assegna secondo il giorno della settimana, nella volontà di catalogare tutto e istituire un catasto per «somministrare» all'isola «una dose massiccia di razionalità» (Tournier 1968, 68), nella costruzione di un Padiglione dei Pesi e delle Misure e di un Palazzo di Giustizia, ecc. Lo sguardo di Venerdì accentua il dubbio che questo zelo suscita nel lettore e giunge al parossismo nel momento in cui la sovranità assoluta esercitata sull'isola si esteriorizza tramite una serie di cerimoniali sempre più complessi che coinvolgono lo stesso Venerdì. Non solo quest'ultimo viene pagato per il suo lavoro, ma la domenica:

Dopo colazione – più lenta e più raffinata che durante la settimana – il governatore si fa portare una sorta di bastone di sua fattura, una via di mezzo tra un pastorale di vescovo e uno scettro regale, poi, col capo protetto da un ampio ombrello di pelli di capra sorretto da Venerdì, passeggia maestosamente per tutta l'isola [...]. (Tournier 1968, 146)

Più che un rituale, ci viene descritta la parodia di una cerimonia che ne rivela l'eccesso e l'insensatezza: sull'isola nessuno assiste alla regale parata e il sorriso che la descrizione provoca in chi legge va di pari passo al dubbio sul senso del rito.

Nonostante il lavoro retribuito (*sic!*), nel quadro dell'amministrazione perfettamente stabilita sull'isola, Venerdi può occupare solo una posizione di subordinazione in quanto elemento costitutivamente eterogeneo rispetto a tale ordine:

Al carattere di Venerdi ripugnava quell'ordine terrestre che Robinson, da contadino e da amministratore, aveva instaurato nell'isola e grazie al quale era sopravvissuto. L'araucano sembrava appartenere a un altro regno, in opposizione col regno tellurico del suo padrone su cui provocava effetti deleteri non appena si trattava di imprigionarlo. (Tournier 1968, 182)

Se, come in un viaggio utopico, lo straniero Venerdi approda nel regno di Speranza e ne osserva stupito il modo di vivere e le norme, egli costituisce un elemento destabilizzatore. In effetti, questo corrisponde a un aspetto tipico delle utopie, in cui il visitatore delle città ideali raramente vi si trasferisce (Fortunati 2014, 55) sia per la necessità un narratore che al ritorno descriva quanto visto in prima persona, sia perché in quanto straniero il visitatore è estraneo al *modus vivendi* della città ideale e rischierebbe di mettere in atto quei meccanismi distruttori che vediamo all'opera nel romanzo di Tournier. Qui l'esplosione della grotta in cui erano contenute armi e munizioni accumulate da Robinson rappresenta la seconda svolta fondamentale del romanzo, ovvero il passaggio dall'utopia terrestre di Robinson (i cui elementi di criticità emergono, come si è visto, tramite il dubbio e l'ironia) all'utopia solare di Venerdi. Come nel *Politico* di Platone dove «la divinità guida la rivoluzione circolare del nostro mondo e poi lo abbandona a se stesso» cosicché esso «gira in senso contrario, provocando dei cataclismi a cui segue una rigenerazione» (Bouloumié 1988, 18), così Robinson ringiovanisce in questo ribaltamento utopico. Se la verità della società occidentale trovava la sua massima esplicazione nell'utopia autocratica, legislativa e produttivistica di Robinson, dopo la sua crisi ci troviamo di fronte a «un modello alternativo, una soluzione possibile anche se utopica» (Alessandrelli 2018, 102).

Nell'opera di Defoe il protagonista non rinnova mai il suo sguardo sulla natura e «il naufragio non arriva a lavare via dalla sua mente i modelli cognitivi che l'hanno strutturata», perciò non è possibile che in questo romanzo il personaggio regredisca, come «accadrà nel *Cuore di tenebra* (1899) di Joseph Conrad, in cui le percezioni, non più regolate dai ritmi della vita borghese, vengono travolte e disintegrate da una natura esorbitante, oscura» (Capoferro 2003, 58). Sebbene nella prima parte del romanzo di Tournier la razionalità di Robinson in alcuni momenti regredisca grottescamente, come in quello di Defoe, la natura dell'isola viene gestita, imbrigliata, domata. Certo, si potrebbe osservare che il Robinson di Defoe fa un uso accorto delle risorse naturali, infatti, non inaridisce la terra per un surplus produttivo, dato che non c'è nessuno a cui venderlo, ma siamo lontani dalla possibilità ecologica (Rees 1996, 82) che invece emerge in *Venerdi o il limbo del Pacifico* (Engélibert 2008; Bouloumié 2019, 111-112; Bathaillé & Charrier 2025). Qui, una volta avvenuta la svolta fondamentale

del romanzo – che non è né il naufragio, né l'arrivo di Venerdì, come si è detto – improvvisamente Robinson non vede più nell'araucano cannibale l'alterità radicale da civilizzare, ma lo specchio di se stesso, ed è questo il principio da cui emerge poi un mutamento anche nel rapporto con l'ambiente:

Rinunciando a radersi il capo, lasciava che i capelli gli si attorcigliassero in boccoli fulvi, di giorno in giorno più esuberanti. In compenso, si era tagliata la barba [...]. Così aveva perduto d'un tratto quell'aspetto solenne e patriarcale, quell'aria da «Dio-padre» che sosteneva tanto bene la sua vecchia autorità. Sembrava ringiovanito di una generazione, e un'occhiata allo specchio gli rivelò che c'era ormai – per un fenomeno di mimetismo molto spiegabile – un'evidente somiglianza tra la sua faccia e quella del compagno. Per anni interi era stato a un tempo il signore e il padre di Venerdì. In pochi giorni ne era diventato il fratello – e non era troppo sicuro d'essere lui il fratello maggiore. (Tournier 1968, 184)

Non si tratta di un semplice ringiovanimento nell'aspetto: l'utopia solare di Venerdì realizza una comunione con la natura caratterizzata dalla spontaneità tipica dell'infanzia, al contempo del singolo e della specie:

Per la maggior parte del tempo, Venerdì non faceva niente – e la noia non veniva mai a turbare il cielo della sua immensa e ingenua pigrizia. Poi simile a un lepidottero invitato da un venticello primaverile ad avventurarsi nel complicato processo della riproduzione, si alzava d'un tratto, visitato da un'idea, si assorbiva con accanimento in occupazioni il cui senso rimaneva a lungo nascosto, ma quasi sempre si riferiva a cose aeree. Da quel momento, tempo e fatica non contavano più, la pazienza e l'attenzione di Venerdì non avevano limiti. (Tournier 1968, 200)

195

Costruttore di aquiloni e giocoso abitante dell'isola, Venerdì regola le proprie attività secondo un ritmo che avvicina la dimensione temporale dell'utopia solare a quella dell'eternità o al tempo dilatato dell'infanzia. Il problema non è più quello di misurare il tempo, per sfruttarlo al meglio, come recita una delle massime tratte dagli almanacchi di Benjamin Franklin che la memoria riportava a Robinson: «*Non sprecare il tempo, è la stoffa di cui è fatta la vita*» (Tournier 1968, 134), ma di viverlo con pienezza e con la capacità di aver cura di ciò che conta veramente, ovvero con pazienza e attenzione. L'ironia di Tournier si esercita però anche su questo nuovo stile di vita, sulle attività che assorbono l'esistenza dei due isolani, quando, per esempio, Robinson impara a camminare sulle mani:

Ci si accaniva, considerando come un progresso decisivo sulla nuova strada in cui si era avviato la conquista d'una specie di *polivalenza* tra le sue membra. Sognava di trasformare il proprio corpo in una mano gigantesca su cui cinque dita fossero testa, braccia e gambe. (Tournier 1968, 185)

L'ironia, secondo Alessandrelli, in questa seconda parte dell'opera assume un carattere idealista e costruttivo che tende a cedere il passo all'utopia, da ricondurre dunque alla categoria del “serio”, perché lo scetticismo che attraversa l'opera di Tournier non sarebbe nichilistico, ma preludio di un discorso costruttivo. Questo corpo che si capovolge e che sogna di trasformarsi nella forma grottesca di una mano gigantesca insinua un dubbio

sulla serietà di questa seconda parte del romanzo. Il nietzschianesimo che caratterizza queste pagine dev'essere davvero preso sul serio? Sono diversi gli elementi riconducibili allo *Zarathustra* di Nietzsche (cfr. Bouloumié 2000, 146), compresa la nuova dimensione temporale dell'utopia solare così descritta nel *log-book* con termini che richiamano la ciclicità dell'eterno-ritorno: «alcuni indizi c'insegnano che vi sono chiavi per l'eternità: l'almanacco, ad esempio, le cui stagioni rappresentano su scala umana un continuo ritorno, e perfino il modesto girotondo delle ore» (Tournier 1968, 207). Va considerato tra questi anche l'esplicito paragone a Zoroastro stabilito dall'autore:

Chissà se tornando in Inghilterra, Robinson non sarebbe riuscito a salvare la felicità solare che aveva raggiunta, e perfino a elevarla a una superiore potenza in mezzo al consorzio umano? Così Zoroastro, dopo essersi a lungo temprata l'anima al sole del deserto, si era tuffato di nuovo nell'impuro brulichio degli uomini per dispensare la sua saggezza anche a loro. (Tournier 1968, 221)

Questa domanda resta sospesa, senza risposta perché Robinson non riparte.

D'altra parte, è grazie a Venerdì che egli ha acquisito la saggezza di Dioniso, quella che gli permette di sovvertire tutti i valori, irrompendo nell'isola «*amministrata* – sempre più amministrata» (Tournier 1968, 114-115) e provocando una «immensa risata, nervosa, inestinguibile» (Tournier 1968, 140), la prima cui Robinson si abbandona dal naufragio della *Virginia*. Capacità sovrana di ridere, come scriveva Nietzsche, che caratterizza coloro che guardano in basso: «Chi sale sulle vette dei monti più alti, ride di tutte le tragedie, finte e vere» (Nietzsche 1992, 40) e che Robinson prega di apprendere da Venerdì:

Sole, rendimi Simile a Venerdì. Dammi il volto di Venerdì, tutto aperto al riso, tagliato apposta per ridere. [...] Quell'occhio sempre acceso dalla derisione, socchiuso dall'ironia, rovesciato fino a mostrare il bianco dalla buffoneria di tutto ciò che vede. [...] Quel dondolio del capo sulle spalle, per ridere meglio, per accusare meglio la ridicolaggine di tutto quello che è al mondo, per denunciare e sciogliere quei due crampi: la stupidaggine e la malvagità... (Tournier 1968, 206)

Sorge il dubbio che il vero Zoroastro sia l'araucano e che l'uomo occidentale non sia in grado di trasvalutare i suoi valori in modo abbastanza saldo da ritornare come Zarathustra. In Nietzsche il riso non è qualcosa che la filosofia deve spiegare, esso costituisce «il gesto-chiave dell'oltrepassamento; e sappiamo che per lui occorre che i pensieri diventino "gesti"» (Prezzo 1994, 37). Così, come Zarathustra ride e danza – «adesso sono lieve, adesso io volo, adesso vedo al di sotto di me, adesso è un dio a danzare, se io danzo» (Nietzsche 1992, 41) – Venerdì e Robinson gioiscono, ballano e fanno danzare aquiloni con spirito simile al suo, praticando con gioia l'oltrepassamento dell'utopia capitalistica.

In questo brano però, emerge anche uno dei temi ricorrenti dei romanzi di Tournier, ovvero quello dei gemelli. I due protagonisti diventano simili, quasi identici, uno il doppio dell'altro recuperando «il mito della fraternità portato al suo culmine, dell'amicizia portata alla sua perfezione fino a formare una coppia identitaria o di armoniosa complementarità» (Bouloumié 1988, 123). Tale complementarità nondimeno alla fine

si spezzerà con la partenza di Venerdì aprendo una domanda che resta senza risposta: «una micro-società può dunque risorgere su nuove basi mitiche ed elementari?» (Alessandrelli 2018, 111). Il dubbio è così radicale che Tournier riscrive più volte il finale.

La prima variazione si trova in *Venerdì o la vita selvaggia*, riscrittura meno estesa in cui cambia solo un dettaglio fondamentale, ovvero il nome che Robinson dà al mozzo della *Whitebird* che rimane con lui solo sull'isola: non più «Giovedì, giorno di Giove, dio del Cielo» (Tournier 1968, 240), ma «Domenico» perché «la domenica è il giorno delle feste, delle risa e dei giochi» (Tournier 2010, 127). In quella che Tournier considera la «versione migliore» (Tournier 2021) e nient'affatto una riduzione per bambini, ci invita tuttavia a gettare uno sguardo non definitivo sulla sua utopia solare. In effetti, per Tournier «l'infanzia implica una creazione continua dell'essere», per questo nelle sue opere «la saggezza ha sempre una connotazione infantile» (Bouloumié 2019, 119). D'altra parte, si chiede Tournier, non è proprio il bambino «un essere a tal punto sovversivo che si cerca istintivamente di avvicinarsi a lui quando ci si propone di sovvertire l'ordine stabilito?» (Tournier 1981, 177). L'Emilio di Rousseau, il Gavroche di Hugo, il Tarzan di Edgar Rice Burroughs, incarnerebbero proprio la libertà audace e trasformatrice dei bambini. I bambini sono *sous-hommes*, nel loro essere in potenza risiede il principio di trasformazione, ma anche la *diminutio* che caratterizza il loro *status* rispetto a quello dell'adulto. Il bambino come altro dell'adulto ci interroga: cosa significa che l'adulto Jean Neljapaev che dall'Estonia sbarca su Speranza, venga ribattezzato Domenico? Non è forse questo un richiamo all'infanzia dell'umanità che riemerge nell'utopia solare? Non è questa una vera inversione scettica di una caratteristica fondamentale delle società utopiche basate su «un rigido insieme di norme [...] che costringono gli individui a reprimere la loro natura inaffidabile e instabile e a indossare una maschera sociale» (Vieira 2010, 7)? È allora ironica questa utopia infantile, in cui l'armonia si stabilisce giocosamente, senza costrizioni, in un *désœuvrement* che ribalta l'ideale normativo, produttivistico, persino riproduttivo, della società occidentale portata alla sua perfezione da Robinson su Speranza? Nella misura in cui *Robinson Crusoe* è un'utopia, *Venerdì, o il Limbo del Pacifico* ne è il capovolgimento, ma non in forma di distopia, piuttosto il ribaltamento di un ribaltamento, un radicale rito di inversione, come i Saturnali che aiutarono Thomas More «a vedere per la prima volta una realtà paradossalmente rovesciata: un'isola in cui le pecore divorano gli uomini» (Ginzburg 2002, 44; sul tema cfr. anche Vanini 2018). Questo mondo migliore è però un «limbo» e «cosa c'è di più accomodante della nozione di limbo: ambiguo, una pausa prima della categorizzazione, che non condanna né perdona?» (Redfern 2008, 181). Speranza è un luogo scettico per definizione, una sospensione del giudizio in attesa che il dubbio sorga anche ai lettori, abitanti della società capitalistica e «sviluppata».

In una versione ulteriore del mito, *La fine di Robinson Crusoe* (Tournier 1988), una decina d'anni dopo la sua prima riscrittura, Tournier ci racconta di un Robinson che ritorna in patria con Venerdì, ma dopo un inizio promettente, i due scoprono di non riuscire a riadattarsi alla società. Cede prima Venerdì: diventa alcolizzato, ruba, sparisce. In seguito, la nostalgia si impadronisce anche di Robinson:

Sì, un ineffabile segreto lo univa a Venerdì, e quel segreto consisteva in una piccola macchia verde che fin dal suo ritorno aveva fatto aggiungere da un cartografo del porto sull'azzurro dell'oceano dei Caraibi. E quell'isola non era forse la sua giovinezza, la sua bella avventura, il suo splendido giardino solitario! Che cosa aspettava lì, sotto quel cielo piovoso, nel vischio di quella città, fra quei mercanti e quei pensionati? (Tournier 1988, 20)

Allora Robinson riparte alla ricerca dell'isola, ma torna disperato: l'isola è «In-tro-va-bi-le» (Tournier 1988, 21). Si potrebbe pensare che l'isola non sia mai esistita, ma la verità è forse ancora più amara: essa esiste ancora, Robinson l'ha trovata, ma non l'ha riconosciuta. È un vecchio timoniere a rivelarglielo:

[...] ha fatto come te, la tua isola: è invecchiata! Eh, sì, pensaci: i fiori diventano frutti e i frutti diventano legno, e il legno verde diventa legno secco. Tutto va molto in fretta sotto i tropici. E tu? Guardati in uno specchio, idiota! E dimmi se ti ha riconosciuto, la tua isola, quando tu ci sei passato davanti? (Tournier 1988, 21)

Dopo queste parole, lungi dal levarsi la solita risata che gli sproloqui di Robinson usualmente provocavano, l'osteria precipita nel silenzio. È questo il dubbio che cala sull'eternità cristallina delle utopie o forse a estinguersi è solo il riso quotidiano (quello che Tournier definisce «umorismo rosa») incapace di elevarsi al «riso bianco» di Dio. Quest'ultimo dipende dalla prospettiva radicalmente decentrata del cosmico-comico che «denuncia l'aspetto transitorio, relativo, già condannato alla sparizione di tutto ciò che è umano» (Tournier 1992, 142). Questo riso bianco, raro perché abissale, attraversa l'intera opera di Nietzsche «come un'increspatura di comicità che mina le radici stesse dell'essere» (Tournier 1992, 142). Si tratta di un riso sovversivo, di uno sguardo capace di cogliere in prospettiva le cose umane e ne rivela l'inezia, come quello che il gigante Micromega di Voltaire getta sulla minuscola Terra e sui suoi orgogliosi abitanti e come quello che anima la vira dell'utopia solare di Speranza. Al contempo, il riso bianco svolge anche una funzione celebrativa, principalmente attraverso la filosofia, il romanzo e la poesia (Tournier 1992, 146). Esse «si oppongono alle attività scientifiche che sono *riduttrici*» (Tournier 1992, 149), in quanto mirano all'efficacia della formula e alla sintesi statistica della legge universale. Filosofia, romanzo e poesia, invece, procedono «dal semplice al complesso, restituendo una smagliante freschezza alle espressioni usate dalla massa, celebrando l'inesauribile ricchezza della realtà e l'insostituibile originalità delle cose e degli esseri – e creando, nello stesso tempo, questa ricchezza per la nostra meraviglia» (Tournier 1992, 149). Così, secondo Tournier, la «vera critica deve essere creatrice», capace cioè di vedere anche cose che l'autore non ha previsto. Perciò si è qui voluto cogliere una micro-utopia in *Robinson Crusoe* di Defoe e interrogare il suo ribaltamento da parte di Tournier in *Venerdì o il Limbo del Pacifico* e scorgere, nel sorriso festoso che chiude le due versioni del romanzo, una forma di scetticismo moderato; questo a sua volta trova conferma nel silenzio che pervade l'osteria scozzese della *Fine di Robinson Crusoe* di fronte alla constatazione che anche l'utopia più compiuta è soggetta al mutamento, ovvero che la perfezione è transeunte, per paradossale che possa sembrare.

Bibliografia

- Alessandrelli, S. (2018). *Eroi ironici: la trilogia romanzesca di Michel Tournier*. Pisa: ETS.
- Altini, C. (2013). *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica* (191-218). Bologna: il Mulino.
- Aravamudan, S. (2009). Defoe, commerce, and empire. In J. Richetti (a cura di), *The Cambridge Companion to Daniel Defoe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baczko, B. (1979). *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*. Trad. it. M. Botto & D. Gibelli. Torino: Einaudi.
- Bathallé, M. & Charrier, B. (2025). Quand la Bible invite à penser la nature au-delà de l'humain. L'Exemple des romans insulaires de Michel Tournier et Marguerite Yourcenar. In Contamina, S., & Hermetet, A. R. (eds.), *Éco-écriture. Formes littéraires et artistiques de l'inquiétude environnementale* (31-44). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Benrekassa, G. (1980). *Le concentrique et l'excentrique: marges des Lumières*. Paris: Payot.
- Bignami, M. (1979). Utopian Elements in Daniel Defoe's Novels. In *Transactions of the Fifth International Congress on the Enlightenment*. Oxford: The Voltaire Foundation, vol. 6: 647-653.
- Bignami, M. (1993). *Daniel Defoe. Dal saggio al romanzo*. Firenze: La Nuova Italia.
- Blumenberg, H. & Argenton, B. (1991). *Elaborazione del mito*. Trad. it. B. Argenton. Bologna: il Mulino.
- Bouloumié, A. (1988). *Michel Tournier: le roman mythologique suivi de questions a Michel Tournier*. Paris: José Corti.
- Bouloumié, A. (2000). Un mythe revu à la lumière de l'anthropologie: Le Robinson de Michel Tournier. In M. C. Gnocchi, C. Imbroscio (a cura di), *Robinson dall'avventura al mito. "Robinsonnades" e generi affini* (143-152). Bologna, CLUEB.
- Bouloumié, A. et al. (2019). *Dictionnaire Michel Tournier*. Paris: Honoré Champion.
- Capoferro, R. (2003). *Defoe: guida al Robinson Crusoe*. Roma: Carocci.
- Claeys, G. et al. (2010). *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Colaiacono, P. (1975). *Interpretazioni di Defoe*. Roma: Savelli.
- Defoe, D. & Shinagel, M. (1994). *Robinson Crusoe: an authoritative text contexts criticism* (2. ed.). New York: Norton.
- Defoe, D. (1998). *Le avventure di Robinson Crusoe seguite da Le ulteriori avventure e Serie riflessioni*. Trad. it. A. Meo & G. Sertoli. Torino: Einaudi.
- Defoe, D. (1999). *An Essay upon Projects*. New York: AMS Press, Inc.
- Deleuze, G. (2005). *Logica del senso*. Trad. it. M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G. (2007). *Cause e ragioni delle isole deserte*. In G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Trad. it. D. Borca. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2011). *Logica del senso*. Trad. it. M. de Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- De Michelis, L. (2014). "Augusta Triumphans": Daniel Defoe e l'utopia civica di Londra. In L. De Michelis et. al. (a cura di), *Il fascino inquieto dell'utopia* (83-102). Milano: Ledizioni.
- Engélibert, J. P. (2008). L'empreinte de l'homme: Robinson et le désir de l'île déserte. *Écologie & politique*, 3, 181-194.
- Fortunati, V. & Trousson, R. (2000). *Dictionary of Literary Utopias*, Paris: Honoré Champion.
- Fortunati, V. (2014). L'ambiguo immaginario dell'isola nella tradizione letteraria utopica. In L. De Michelis et. al. (a cura di), *Il fascino inquieto dell'utopia* (51-62). Milano: Ledizioni.
- Ginzburg, C. (2002). *Nessuna isola è un'isola: quattro sguardi sulla letteratura inglese*. Milano: Feltrinelli.
- Marx, K. (1970). *Il Capitale* (I-III), trad. it. di R. Panzieri. Roma: Editori Riuniti.
- Minerva, N. (2000). Commerce. In V. Fortunati & R. Trousson (eds.), *Dictionary of Literary Utopias* (133-134). Paris: Honoré Champion.
- More, T. (1978). *Utopia*. Tr. it. L. Firpo. Vicenza: Neri Pozza.
- Mumford, L. (1997). *Storia dell'utopia*. Tr. it. R. D'Agostino. Roma: Donzelli.
- Nietzsche, F. (1992). *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*. Tr. it. M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Novak, M. E. (1963). Robinson Crusoe and Economic Utopia. *The Kenyon Review*, 25 (3), 474-490.
- Parrinder, P. (2010). Utopia and romance. In Claes, G. et al. (a cura di) *The Cambridge Companion to Utopian Literature* (154-173). Cambridge: Cambridge University Press.

- Pohl, N. (2010). Utopianism after More. In Claeys, G. et al. (ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature* (51-78). Cambridge: Cambridge University Press.
- Portinaro, P.P. (2013). L'utopia tra geopolitica e biopolitica. In C. Altini (a cura di), *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica* (191-218). Bologna: il Mulino.
- Prezzo, R. (1994). *Ridere la verità. Scena comica e filosofia*. Milano: Raffaello Cortina.
- Racault, J. M. (1991). *L'utopie narrative en France et en Angleterre: 1675-1761*. Oxford: The Voltaire Foundation.
- Redfern, W. D. (2008). *French laughter literary humour from Diderot to Tournier*. Oxford: New York: Oxford University Press.
- Rees, C. (1996). *Utopian imagination and eighteenth-century fiction*. London: Longman.
- Richetti, J. et al. (2009). *The Cambridge Companion to Daniel Defoe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schönhorn, M. (1991). *Defoe's Politics. Parliament, Power, Kingship and Robinson Crusoe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trousson, R. (2000). Science. In V. Fortunati & R. Trousson (eds.), *Dictionary of Literary Utopias* (544-550). Paris: Honoré Champion.
- Tournier, M. (1981). *Le vol du vampire. Notes de lecture*. Paris: Gallimard.
- Tournier, M. (1988). La fine di Robinson Crusoe. In M. Tournier, *Il Gallo Cedrone*. Tr. it. M. L. Spaziani. Milano: Garzanti.
- Tournier, M. (2017). *Romans; suivis de Le Vent Paraclet*. Paris: Gallimard.
- Tournier, M. (2021). *Contrebandier de la philosophie: sept conférences suivies d'échanges avec le public*. Paris: Gallimard.
- Tournier, M. (2023). L'impersonnalisme. *Philosophie*, 158, 14-24.
- Vanini, P. (2018). Tommaso Moro e il mondo alla rovescia: le maschere di Utopia. In *Thomas More e la sua Utopia: studi e prospettive. Studi e testi/Istituto nazionale di studi sul Rinascimento*, 51, 157-166.
- Vieira, F. (2010). The concept of utopia. In Claeys, G. et al. (a cura di) *The Cambridge Companion to Utopian Literature* (154-173). Cambridge: Cambridge University Press.
- Watt, I. P. (1998). *Miti dell'individualismo moderno: Faust, don Chisciotte, don Giovanni, Robinson Crusoe*. Trad. it. M. Baiocchi & M. Gnoli. Roma: Donzelli.
- Wilson, E. F. (1989). Cannibal Crusoe: The Desire To Devour. In *French Studies Bulletin*, 9 (33), 14-16.