

The estranging perspective of science in Eduardo Holmberg's utopia *Olimpio Pitango de Monalia* (1915)

Federica Scopsi

Abstract

It is customary to think of utopia as a genre that deals mostly with socio-political issues and that takes a revolutionary approach to a status quo. This paper reflects on the impossibility of identifying a common and original aim behind the utopian genre, especially that of cognitive estrangement, if understood as a critical-dialectical, liberating and dubitative epistemological approach. The analysis of a utopian novel by Argentinian writer Eduardo Holmberg shows that the presence of estranging procedures does not necessarily lead to scepticism about the 'normality' of social facts. On the contrary, it can serve the purpose of persuading about the existence of a more valid and normal social order compared to the existing one. The paper proposes then a key to interpret utopian texts in relation to the problem of evil and suggests expanding the meaning of the word 'estrangement' to take into account the different aims which can coexist within the same literary procedure.

Keywords

Utopia, Estrangement, Eduardo Holmberg, Positivistic materialism, Argentinian literature

La prospettiva straniante della scienza in un'utopia di Eduardo Holmberg: *Olimpio Pitango de Monalia* (1915)

Federica Scopsi

Introduzione: l'utopia e il problema del male

Nel suo studio sulle utopie dell'Illuminismo francese, Bronisław Baczko ha messo in luce l'intima connessione di questi testi con il problema filosofico e morale dell'origine del male: «Di regola, l'utopia non si accontenta [...] di diminuire i *mali*: essa immagina di sopprimere il *male*, di colpirlo nel suo stesso fondamento. In questo modo, volendo ridurre tutti i mali denunciati a un solo principio, si fabbrica l'immagine globale di una società ideale che dovrebbe essere semplice quanto il principio su cui essa si fonda» (Baczko 1979: 449). Questa chiave di lettura può essere estesa anche oltre il Seicento e Settecento francese. Fredric Jameson ha individuato in questa capacità di circoscrivere un unico grande male una «precondizione oggettiva» di base per la nascita delle utopie più in generale: «Lo sguardo che si apre sulla storia a partire da un determinato frangente sociale deve incoraggiare le semplificazioni in cui le miserie e le ingiustizie attualmente visibili danno l'impressione di plasmarsi e organizzarsi attorno a un singolo problema o a un errore specifico» (Jameson 2007: 11). La prima fase del rimedio utopico consisterebbe allora nell'«estirpare questa specifica radice di tutti i mali, dalla quale scaturiscono tutte le altre» (*ibid.*).

Nel senso comune, tuttavia, le utopie non si limiterebbero ad avere una funzione diagnostica dei mali che affliggono la società: il loro obiettivo principale sarebbe piuttosto quello di fornire dei piani di azione per un suo cambiamento, spesso inteso come uno stravolgimento radicale a livello politico e sociale. Per questo – per l'assimilazione, cioè, di un genere letterario ai trattati di filosofia o teoria politica – le utopie sono state per lo più valutate non con il metro della letteratura (per una loro efficacia o coerenza interna) ma con quello della realtà (per le possibilità di realizzazione effettiva delle società immaginarie che descrivono o per la loro capacità di

anticipazione del futuro). Da qui, l'associazione nel linguaggio comune del termine 'utopico' con i significati di 'chimerico' e 'impossibile'¹. A partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, invece, nel campo degli studi letterari viene messa in questione una presunta volontà di perfezione intrinseca al genere utopico².

In *L'avenir du passé. Utopie et littérature* (1972), Alexandre Cioranescu ha ripercorso le tappe che nei secoli avrebbero portato alla costruzione del mito dell'utopista rivoluzionario e dell'utopia come rappresentazione di uno stato di cose che l'autore vorrebbe vedere realizzato in ogni suo dettaglio. Questo mito – con la progressiva secolarizzazione della società e in particolare in seno al contesto socialista di fine Ottocento – sarebbe derivato in parte da una lettura fuorviante delle prime utopie, che avrebbe fatto di pensatori come Moro o Campanella degli apologeti della ragione naturale o dei proto-comunisti. Diversamente, Cioranescu individua il nodo centrale di alcune utopie cinquecentesche e seicentesche nel problema, già di Tommaso d'Aquino, di come conciliare fede e ragione, legge divina e legge naturale. Non sempre, insomma, il fondamento del male e il relativo rimedio dell'utopista sarebbero immediatamente individuabili in ciò che dice il testo, e dove è presente la componente letteraria non bisognerebbe ignorarla affrettando il giudizio.

Nella sua rilettura di Moro, per esempio, Cioranescu recupera al di sotto dei toni seri dell'esposizione una serie di elementi comici difficilmente accessibili per un lettore di oggi, distante dalla cultura umanistica cinquecentesca³. L'*Utopia* appare così come un testo con intenti scherzosi, che impediscono di prendere alla lettera ogni suo elemento⁴. Il fatto che gli utopiensi vivano secondo la legge naturale, che sull'isola viga una religione naturale e il cristianesimo sia del tutto assente, non fa di loro un modello da imitare in tutto e per tutto: «l'exemple des Utopiens est une

¹ Cfr. Cioranescu 1972: 20 e 38-42.

² Cfr. Sargent 1994: 6 e Frye 1965: 329.

³ Per esempio il contrasto tra la solennità del greco usato per la composizione dei nomi e il loro significato: Itlodeo, il cognome del viaggiatore che racconta di Utopia, significa pressappoco 'raccontatore di frottole'. Per l'analisi completa del testo si veda tutto il capitolo III dello studio di Cioranescu, "Découverte d'un royaume".

⁴ Anche Ginzburg (2002) mette in discussione il filone di studi che ascrive interamente l'opera di Moro al genere della teoria politica rinascimentale, volta a definire la forma migliore dello stato. La sua analisi mette invece in risalto il carattere serio-scherzoso dell'*Utopia*, legato alla tradizione lucianesca.

fable, et il est conçu comme un reproche plutôt que comme un modèle» (Cioranescu 1972: 115). Rispetto a un’Inghilterra che si professa cristiana e in cui dilagano le peggiori ingiustizie, la ragione abbandonata a se stessa ha condotto su Utopia a alcuni risultati esemplari e quanto meno logici. Nonostante ciò, i suoi abitanti non commetterebbero gli errori così grossolani che il narratore Itlodeo nota qua e là – la loro concezione della guerra, la tolleranza del divorzio, certe pratiche rituali selvagge – se moderassero gli eccessi della ragione con la religione cristiana. L’intento di Moro non sarebbe stato quindi quello di immaginare un modello di società perfettamente funzionante, ma piuttosto di persuadere del fatto che la ragione naturale, se applicata correttamente, poteva risolvere molti dei mali che affliggevano la società, ma presentava dei limiti che potevano essere corretti e compensati soltanto con la fede.

Mi pare allora che la lettura di Moro fatta da Cioranescu approdi a risultati diversi rispetto a quelle di Jameson (2007) o Suvin (1985). Senza necessariamente sottrarre importanza al rimedio organizzativo dell’abolizione della proprietà privata e della moneta, il cuore pulsante dell’*Utopia* sarebbe di carattere più morale che socio-politico: la speranza sottilmente contenuta nell’opera sarebbe quella di una riforma morale di fronte al male, anch’esso morale, dell’avidità dei proprietari che recintavano le loro terre e ne cacciavano i contadini⁵. Molto più esplicita, più di tre secoli dopo, è la posizione di Étienne Cabet nel suo *Voyage en Icarie*, dove pure l’educazione morale conserva un ruolo molto importante. Per Cabet vizi e miserie non sono opera della natura, «le mal n'est que la conséquence d'une mauvaise organisation sociale» e, indipendentemente dal tipo di governo, la sola organizzazione sociale basata sulla comunanza dei beni avrebbe potuto «prévenir la cupidité et l'ambition, supprimer les rivalités et l'antagonisme, détruire les jalousies et les haines, rendre le vice et le crime presque impossible, assurer la concorde et la paix, donner enfin le bonheur à l’Humanité régénérée» (Cabet 1848: III).

Del tutto lontana da queste posizioni si rivela invece un’altra utopia tradizionalmente citata come prototipo di tale genere letterario, *La Nuova Atlantide* di Bacon. Amante del lusso, il Lord cancelliere aveva dichiarato

⁵ Cfr. Quarta 2013: 334. Sul tipo di antropologia che soggiace all’opera di Moro e la sua concezione della politica si veda sempre Quarta 2013. Cfr. anche Einaudi 1943 a proposito dell’*Utopia*: «La miseria, il vagabondaggio, il dilagare del vizio e del furto, che son fatti morali, sono collegati ad altro fatto morale, la volontà di lusso e di potere dei grandi» (49-50). Si vedano anche alcuni passaggi significativi del testo di Moro in questo senso (Moro 2009: 26 e 133).

di non avere nessun interesse a scrivere favole su altri mondi possibili, né a utilizzare il sillogismo ipotetico come metodo di conoscenza. L'autore dice ben poco sulla costituzione di questa repubblica, sui suoi usi e costumi, sulle sue leggi o sulla sua organizzazione economica. La questione religiosa è liquidata velocemente dal momento che gli abitanti dell'isola sono cristiani. Il nucleo innovativo è costituito dalla Casa di Salomone, una sorta di accademia delle scienze il cui fine ultimo è «*the knowledge of causes, and secret motions of things; and the enlarging of the bounds of human empire, to the effecting of all things possible*» (Bacon 1955: 574). A Bacon non interessa nessuna riforma morale, nessuna trasformazione dell'individuo, nemmeno attraverso la conoscenza: la scienza e la tecnica hanno come unico fine un benessere materiale, traendo il massimo profitto dalle risorse della natura. Si tratta forse, secondo Cioranescu, del primo programma che pretende di migliorare la vita dell'essere umano sulla terra senza però preoccuparsi di specificare a cosa dovrebbe servire un tale miglioramento⁶. Se dovessimo individuare il male che più preoccupa Bacon, sarebbe probabilmente la miseria intesa in un senso strettamente materiale.

Prendendo spunto dallo studio di Cioranescu, potremmo allora dire che l'utopista di volta in volta può individuare il fondamento di tutti i mali (e dunque alludere più o meno esplicitamente a una loro soluzione) in una questione morale (a cui rimediare con l'educazione, laica o religiosa), politica (sarà allora la scienza del buon governo a individuare le leggi e istituzioni migliori per raggiungere maggiori felicità e benessere), di organizzazione sociale, o di sapere e conoscenza. In quest'ultimo caso, il male può essere visto tanto nella miseria materiale, a cui porre rimedio con la scienza in quanto tecnica, oppure in quella spirituale, e lo studio dei meccanismi che regolano la natura avrà allora un fine di elevazione morale. Nel caso di alcune 'utopie negative', poi, il male sarebbe irrimediabilmente intrinseco alla natura umana, senza possibilità di rimedio⁷. Queste diverse posizioni non si presentano necessariamente in maniera monolitica e isolata, così come non costituiscono una precisa progressione cronologica⁸.

Mostrando come le utopie riflettano lo spostamento dell'attenzione su diversi mali e problemi della vita umana – pur recuperando delle stesse

⁶ Cfr. Cioranescu 1972: 145-151.

⁷ Cfr. *ibid.*: 240.

⁸ Per quanto, per quel che riguarda ad esempio il XVIII secolo, secondo Baczkó si può parlare di un cammino dello spirito filosofico «dalla scienza alla "politica" attraverso la morale» (Baczkó 1979: 190).

strutture formali che delineano la tradizione di un genere letterario – Cioranescu palesa quindi l'impossibilità di individuare un unico interesse socio-politico a loro intrinseco o un'essenza originaria e definitoria, ancor meno se questa viene argomentata con il supposto spirito rivoluzionario dei padri fondatori dell'utopia⁹. Piuttosto che individuare una definizione esatta che permetta di distinguere tra 'vere' e 'false' utopie, Cioranescu mostra che l'utopia è il suo stesso divenire nel tempo. Certo, si possono individuare delle strutture formali ricorrenti, dei *topoi* che ritornano, ma le intenzioni di un testo, o la visione del mondo e dell'uomo che vi soggiacciono, dovrebbero necessariamente essere valutate di volta in volta. Diversamente, Suvin ha individuato come fondativa della fantascienza (e con essa dell'utopia) una specifica tradizione di pensiero: la «tradizione liberatoria che afferma che il mondo non è necessariamente uguale alla nostra valle empirica e che è cieco colui che pensa che la sua valle sia il mondo» (Suvin 1985: 51). La definizione della fantascienza come 'letteratura dello straniamento cognitivo' – che punta, cioè, a de-automatizzare la percezione quotidiana e mostrare i fatti 'naturali' come problematici – si basa sulla convinzione di un suo particolare approccio epistemologico, una «*epistemé* [sic] cognitiva sofisticata e dialettica» (*ibid.*: 37) in comune con certa letteratura e filosofia¹⁰. La componente liberatoria, intesa come «uno stimolo a pensare in modo indipendente» (*ibid.*: 47), verrebbe da questo approccio critico-dialettico che, anche secondo Freedman (1987), sarebbe in grado di restituire una visione complessa e sfaccettata della

⁹ Mi riferisco in particolare a Suvin, alla sua definizione della fantascienza come letteratura dello straniamento cognitivo e dell'utopia come suo sottogenere 'socio-politico': «storicamente parlando, per lo meno l'impulso di origine viene alla fantascienza dai desideri di un gruppo sociale represso, e testimoniano possibilità di vite radicalmente diverse» (Suvin 1985: 113). Per quel che riguarda Moro, mi riferisco ad affermazioni come la seguente: «Nella seconda parte dell'Utopia si rifiuta ogni soluzione parziale e riformista a mali così radicali e si presenta perciò un modello di vita sociopolitico radicalmente diverso: un paese che si governa come una grande famiglia senza classi» (*ibid.*: 116).

¹⁰ «Tale metodologia tipica della fantascienza (da Luciano, Moro, Rabelais, Cyrano e Swift, a Wells, London, Zamjatin e fino agli autori degli ultimi decenni) è una metodologia "critica", spesso satirica, in cui si combinano, nei casi più significativi, la fiducia nella potenzialità della ragione e il dubbio metodico. È evidente la parentela tra questa critica cognitiva e i fondamenti filosofici della scienza moderna» (*ibid.*: 26).

cultura o della società¹¹.

La categoria dello straniamento cognitivo potrebbe però essere intesa in un senso più ampio, distinguendo il procedimento descrittivo dagli scopi per cui viene utilizzato. In un saggio del 2019, “Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario”, Carlo Ginzburg ha mostrato proprio come lo stesso procedimento descrittivo straniante sia stato utilizzato in diverse tradizioni di pensiero come mezzo per raggiungere obiettivi diversi tra loro, talvolta opposti. Il saggio di Ginzburg, su cui torneremo nelle riflessioni conclusive, non si confronta con testi utopici, né potrebbe essere ascritto agli studi teorici sull’utopia, ma credo che le sue osservazioni potrebbero risultare interessanti in questo ambito, in particolar modo se si tiene conto della specificità con cui Suvin ha concepito la categoria dello straniamento.

Accogliendo la proposta di inserire la nozione di straniamento «in una prospettiva diversa e più complicata di quella corrente» (Ginzburg 2019: 18), propongo un’analisi del romanzo utopico *Olimpio Pitango de Monalia* (1912-15) dello scrittore argentino Eduardo Holmberg (1852-1937), rimasto inedito fino al recupero del suo manoscritto nel 1994. Pur contenendo una percezione straniante rispetto a certi valori del suo tempo, il romanzo si inserisce in una tradizione di pensiero opposta a quella che Suvin ha indicato come fondativa della fantascienza. L’opera, infatti, mi pare riconducibile a un approccio, maturato in seno al materialismo positivista ottocentesco, che si avvale proprio del termine ‘naturale’ per argomentare le proprie ragioni, invece di rifuggirlo o problematizzarlo.

Un caso di studio

A differenza delle società utopiche classiche solitamente congelate nel tempo, quella di Monalia, che Holmberg immagina situata su un’isola al largo della costa sudamericana, è fotografata in un momento di rivolgimenti politici che tra il 1912 e il 1913 mettono momentaneamente in crisi la sua tradizionale organizzazione. Chi descrive la società monalita non è un viaggiatore giunto sull’isola inaspettatamente, ma un narratore in terza

¹¹ Nei tre romanzi di Lem, Le Guin e Russ analizzati da Freedman, prototipici dell’approccio fantascientifico, non ci sarebbero risposte definitive agli interrogativi sociali e culturali o ai dilemmi morali sollevati: «a major conceptual topic – the structure of theoretical knowledge; the contradictions of capitalism and of anarchistic socialism; the variety of gender oppression – is subjected to critical, dialectical interrogation» (Freedman 1987: 195).

persona con un punto di vista interno, affiancato dalle voci dei principali protagonisti delle vicende. Difficilmente accessibile per la sua conformazione naturale, l'isola tuttavia non è emarginata dal mondo e dalla storia: le altre nazioni sono al corrente della sua esistenza, e vedono nei suoi abitanti dei primitivi inculti. Non così il narratore, che prende le difese di Monalia, rivelando le ragioni per cui può essere considerata a tutti gli effetti un Eden in Terra, in cui la guerra è ancora sconosciuta e che da sempre gode di pace, benessere e prosperità. I suoi abitanti non sono pastori rozzi e ignoranti, ma «cittadini perfettamente istruiti in tutto ciò che riguarda l'esercizio discreto delle più ampie libertà» (Holmberg 1994: 76)¹², guidati da un governo patriarcale. Certo, su Monalia non esistono partiti politici, e nessuna Costituzione garantisce per iscritto l'organizzazione del governo o i diritti e i doveri dei cittadini. Da secoli, tuttavia, i monaliti seguono spontaneamente i principi guida della nazione e hanno realizzato una democrazia perfetta, sulla quale torneremo più avanti.

Un giorno, un articolo dello scrittore Olimpio Pitango incita la popolazione a intraprendere un processo di modernizzazione sull'esempio di altre nazioni sudamericane e ad attuare riforme per far sì che Monalia possa finalmente entrare a far parte del concerto delle nazioni文明: inventare dei padri della patria, creare partiti politici, eleggere un presidente e indire un'assemblea costituente per redigere una Costituzione. Inizialmente considerato un pazzo dai membri del governo, Olimpio viene inviato come ministro plenipotenziario in Argentina e Uruguay, con la speranza che il soggiorno all'estero possa farlo rinsavire. La sua arte oratoria riesce però a convincere le potenze sudamericane a stabilire un'alleanza militare con Monalia, e finisce per persuadere lo stesso governo dell'isola della necessità di attuare le riforme richieste.

Un certo umorismo che attraversa tutta l'opera, l'ambiguità con cui è tratteggiato il personaggio di Olimpio – che va dalla sua rappresentazione caricaturale come un agitatore di folle allo svelamento di un suo lato saggio e previdente –, l'accettazione da parte del governo di abbandonare l'iniziale situazione paradisiaca per cedere alla chiamata della modernizzazione, e l'alternanza tra toni seri e sarcastici, rendono piuttosto difficile assumere una posizione univoca rispetto all'isola di Monalia e alle vicende che la coinvolgono. Siamo di fronte a una proposta utopica o a una semplice satira dei processi che avevano portato l'Argentina all'indipendenza? E di quale proposta si tratta, eventualmente? È possibile individuare qui, come

¹² Tutte le traduzioni dei testi di Holmberg sono mie.

in altre utopie, un'unica radice dei mali sociali che preoccupano l'autore? Credo che per rispondere a queste domande si possa partire da alcuni termini chiave dell'organizzazione monalita – in particolare quelli di 'libertad' e di 'aptitudes' – che, se inseriti nel contesto del pensiero positivista in cui Holmberg si è formato, acquisiscono un significato ben specifico.

Inizialmente, le ragioni esposte da Olimpio a sostegno del suo progetto di riforme risultano volutamente inconsistenti, e sembrano ridursi a un puro capriccio¹³. L'entusiasmo che risveglia nella popolazione con i suoi discorsi è descritto come 'fittizio' e la sua è definita un'eloquenza «de barricada»¹⁴ (*ibid.*: 86). Questo termine è una delle formule ricorrenti di Holmberg per riferirsi con intento dispregiativo a retoriche magniloquenti e piene di belle parole, apprezzate dalla maggioranza per il poco sforzo intellettuale che richiedono¹⁵. La ponderatezza, tanto nel parlare come nello scrivere, l'assenza di enfasi e sentimentalismo erano caratteristici invece di chi parlava alla Ragione, e sapendo di possedere la verità sulle cose non aveva bisogno di fare leva sulle passioni. Di Domingo Sarmiento, per esempio, Holmberg affermava che «non trascina le folle perché non è un oratore 'de barricadas'; non mette enfasi nella voce, né romanticismo nelle parole, [...] perché tutta la sua enfasi, il suo romanticismo, i suoi furori e il suo gesticolare stanno nel suo pensiero» (Holmberg 1900: 56)¹⁶.

I monaliti, in effetti, sono descritti come persone semplici, «senza moine», sono riusciti a realizzare una piena libertà e un sincero patriottismo senza bisogno di esternarli o decantarli. Di fronte alla retorica di Olimpio, la voce della Ragione è incarnata dal gruppo prescelto di cittadini che compongono il governo patriarcale, i quali oppongono al suo fervore «lo spirito pratico, discreto e tranquillo, impermeabile alle metafore abbaglianti, conservatore della felicità e della pace» (Holmberg 1994: 86). Nei passaggi dell'opera in cui la voce del narratore spiega a cosa si debbano tanta pace e felicità, ogni traccia di umorismo o sarcasmo scompare, e i toni si fanno seri. Del tipo di governo, dell'organizzazione economica o delle abitudini quoti-

¹³ «È necessario ottenere tutto questo, fosse anche solo per variare gli argomenti delle nostre conversazioni» (*ibid.*: 83)

¹⁴ Con 'prensa de barricada' si intende solitamente una stampa faziosa e di propaganda politica particolarmente diffusa in Argentina verso la metà del XIX secolo.

¹⁵ Cfr. Holmberg 1882: 81.

¹⁶ Non mi sembra quindi valido l'accostamento tra la figura di Olimpio e quella di Sarmiento che propone Marún nell'introduzione alla prima edizione del romanzo (cfr. Holmberg 1994: 49).

diane di Monalia non viene detto quasi nulla, e di religione non c'è traccia. Sappiamo soltanto che l'isola sfrutta saggiamente le sue materie prime, che i membri del governo sono persone giudiziose, elette regolarmente per più mandati, e che non sono pagate per svolgere il loro compito. I monaliti, come si è detto, non hanno una Costituzione: poche leggi, giuste e semplici, permettono loro di dedicare energie intellettuali a questioni più rilevanti.

Come ha notato Bruno (2011), della classica opposizione operata da Tönnies tra 'comunità' e 'società', l'organizzazione di Monalia sembra avvicinarsi piuttosto alla prima tipologia: senza necessità di stabilire delle norme in forma contrattualistica, i principi cardine che la reggono si tramandano come le tradizioni secolari di generazione in generazione. Per questo, la libertà, il lavoro e il patriottismo non hanno bisogno di essere proclamati: sono semplicemente diventati abitudini, attività spontanee, 'organiche', nei suoi abitanti: «Lì la libertà era spontanea, perché le generazioni successive si erano abituate ad essa; era una funzione dell'organismo individuale e collettivo, come respirare», e «anche la funzione del lavoro era organica» (Holmberg 1994: 77). Non a caso, infatti, il capitolo V, in cui il narratore si sofferma in maniera più estesa sul funzionamento della società monalita, si intitola "Carácter del pueblo", rimandando a qualcosa di 'innato' e 'naturale' come il carattere piuttosto che a leggi o istituzioni. Come si spiega questa insistenza del narratore su un «conceitto chiarissimo» di libertà rispetto a quello che vige, per esempio, in Argentina? Per comprendere il significato implicitamente attribuito a questo concetto bisogna fare riferimento al principio di base dell'organizzazione monalita, l'unico su cui il narratore si sofferma più a lungo: lasciare che gli individui assecondino le loro inclinazioni ('aptitudes') naturali.

L'acquisizione 'piena' e 'spontanea' della libertà si deve innanzitutto all'istruzione dei monaliti che inizia nelle case, e continua poi nei diversi istituti pubblici deputati all'educazione. Questo sistema «facilitava estremamente lo sviluppo delle inclinazioni, prima elementari e poi complesse, cosa che aveva dato origine a numerosi e diversi istituti il cui obiettivo era vegliare sulla crescita *naturale e spontanea dei più adatti*» (*ibid.* Corsivo mio). Fin dalla nascita viene individuata l'inclinazione 'naturale' di ogni individuo, che sarà poi incoraggiata durante la sua educazione. Ognuno, insomma, svolge nella società il ruolo a cui era destinato fin dalla nascita, a cui è più naturalmente adatto: il bambino che preferisce i fiori rispetto alle caramelle desiderate dai suoi coetanei è chiaramente destinato a essere botanico, e in vista di tale lavoro deve essere educato e sollecitato. La grandezza di uomini come Cuvier e Humboldt si deve al loro talento innato e all'educazione materna che lo ha intuito e incoraggiato.

Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, inoltre, lo svolgimento di un lavoro che coincide con un'attitudine naturale non genera nessuna gerarchia sociale. I monaliti sono riusciti a realizzare una democrazia perfetta non perché abbiano tutti gli stessi diritti (per esempio quello di accedere a un qualunque impiego indipendentemente dall'inclinazione naturale) ma perché nessuno si crede migliore o superiore agli altri: ognuno svolge semplicemente il lavoro per cui è naturalmente portato, e in questo non c'è niente di speciale. Su Monalia «non insegnava chi voleva ma chi poteva» (*ibid.*: 102), e il governo non si sarebbe mai sognato di affidare a qualcuno un compito per cui non era stato formato. E nessuno, del resto, si sarebbe sognato di desiderare un ruolo che non fosse quello per cui era portato, così come nessuno si lamenta del ‘destino’ che la natura gli ha assegnato: «nella prospera Monalia, nessuno si lamentava della sua sorte» (*ibid.*: 171). Perfino i matrimoni, sull’isola, sono combinati sulla base delle ‘aptitudes’, ragion per cui non esistono i divorzi.

Dell’esistenza di inclinazioni innate e del loro peso nel determinare le sorti di ognuno, Holmberg ha parlato in maniera più esplicita in altri contesti al di fuori della sua produzione letteraria. Nel capitolo “Evolución” del suo manuale di botanica, sostenne un sistema educativo basato sull’incoraggiamento delle inclinazioni naturali nei bambini: «Dal momento che i genitori sanno che le inclinazioni dell’uomo si innestano nel bambino fra i tre e i quattro anni, individuano le sue passioni del futuro [...] facendo sì che in ogni sua azione si sviluppi, per quanto infantilmente, con verità e giustizia» (Holmberg 1918: 52-53). Anche aneddoti resi pubblici in diverse occasioni riflettono la sua convinzione di un destino sociale biologicamente determinato. Del suo allievo Cristóbal Hicken, Holmberg raccontò che nonostante i tentativi della famiglia di indirizzarlo verso studi di ‘imaginación’ (probabilmente una carriera di studi umanistici), aveva infine prevalso il suo talento innato per le scienze naturali. Holmberg commentava il tentativo inutile di indirizzare l’individuo su un cammino non ‘naturale’ con questo aforisma significativo: «quod natura non dat Salamanca non praestat» (Holmberg 1922: 5).

Nel caso di Monalia, il narratore insiste sul fatto che tale educazione non produce gerarchie conflittuali. Propriamente parlando, però, non è che sull’isola non viga nessuna gerarchia. Semplicemente, si tratta di una gerarchia ‘naturale’, originaria, e non falsa come quelle basate sulla ricchezza o la nobiltà di sangue. Come osserva il narratore, «nel paese non esistevano gerarchie ufficiali tra le inclinazioni; ma una cosa è la gerarchia che dà diritti, e un’altra la gerarchia che li contiene già» (*ibid.*: 86). Non una gerarchia che ‘dà’ i diritti, dunque, sulla base di principi artificiali e arbitrari, ma una ‘naturale’ che li ha già insiti.

Del resto, Holmberg non fu mai un sostenitore della democrazia nel senso radicale impostosi idealmente a partire dalla Rivoluzione Francese, e in Argentina con l'Indipendenza del 1810: «Sono sinceramente repubblicano, ma non democratico» (Holmberg 1900: 66). Quello che a livello discorsivo era ormai divenuto senso comune riguardo il concetto di ‘uguaglianza’, per lui era uno dei grandi ‘errori universali’¹⁷. Al senso comune, Holmberg opponeva la visione della scienza, in particolare quello della fisiologia ottocentesca e dell’evoluzionismo. Medico di formazione, naturalista e entomologo per passione, insegnò per anni storia naturale, chimica e fisica nelle scuole di magistero e si dedicò anima e corpo alla divulgazione scientifica, di cui la letteratura fu soltanto una delle tante forme. Durante una conferenza tenuta nel 1882 presso il Teatro Nacional di Buenos Aires, in occasione della morte di Darwin, fece appello agli argomenti degli anatomisti e fisiologi che in quegli anni cercavano nella costituzione del cervello, considerato l’organo del pensiero, le ragioni di quelli che ritenevano essere diversi stadi di intelligenza¹⁸:

Gli uomini non sono uguali.

Dal complicatissimo cervello del matematico Gaus [sic.], fino alla forma rudimentale di quello di un idiota di nascita, esiste una catena di anelli, appena differenziati, la cui eliminazione genera un abisso. Dalla forma divina della Venere di Milo fino al corpo da scimmia dell’Ottentotto o dell’Akka dell’Africa Centrale, chi oserebbe negare l’immensa serie di anelli conosciuti? Sarebbe un errore di razza.

Si confonde l’uguaglianza cristiana, sentimento sublime, con l’uguaglianza anatomica, che non ha niente a che vedere con la prima. L’uguaglianza cristiana viene estesa a tutte le creature; ma non c’è cristianesimo che tenga, quando la Natura indifferente ci mette di fronte alla Legge di Malthus. (Holmberg 1882: 22)

Non è contemplata, insomma, l’idea che fossero le società stesse e i valori che condividevano a determinare diversi destini per gli individui e i popoli, miserie e ingiustizie. Le differenze anatomiche dovevano pur significare qualcosa, e il concetto di uguaglianza dei rivoluzionari francesi o dell’etica cristiana – giusta o ingiusta che fosse – tentava di annullare con le parole un ‘fatto’ reale, ‘naturale’, che finiva per imporsi ugualmente. La prospettiva straniante di queste affermazioni va quindi intesa rispetto a un insieme di valori etici in circolazione all’epoca che si riteneva falsassero la realtà.

¹⁷ Cfr. Holmberg 1882: 22.

¹⁸ Cfr. Gould 1985: 71-101.

Lo straniamento, nel senso più vicino alla definizione di de-automatizzazione della percezione quotidiana che ne dà Šklovskij in *Teoria della prosa*, può essere tale solo in riferimento a quella che in un dato periodo o all'interno di una data collettività viene assunta come ‘normalità’, come senso comune. Il meccanismo dello straniamento si basa sull’eliminazione degli strati di significato condivisi e accumulatisi sulle cose. Se l’arte permette di vedere un bicchiere come per la prima volta, è perché per l’artista, come per il bambino, il bicchiere può essere un cappello: non è più legato al suo significato condiviso e che riguarda il fine per cui viene usato. Šklovskij fa riferimento unicamente all’arte, ma anche il linguaggio della scienza talvolta può opporsi a quello del senso comune e mostrare le cose sotto un aspetto insolito rispetto alla quotidianità in cui sono inserite (può, per esempio, farci vedere la superficie statica di un tavolo come un brulichio di atomi in movimento). Nel caso di Holmberg, la visione scientifica della realtà è straniante rispetto a quella del senso comune perché la spoglia dai sentimenti e dai significati etici con cui è stata ricoperta. Il fisiologo è agli antipodi del poeta, che con le sue metafore trasforma gli alberi in cuori che pulsano, o del politico ‘de barricada’, che con i suoi discorsi pieni di sentimentalismo infiamma le folle¹⁹. Le ‘metafore abbaglianti’ usate da Olimpio, così come quelle dei poeti, per quanto piene di bei sentimenti o giusti propositi, coprono di veli la verità, che la scienza permette invece di vedere.

Parallelamente allo straniamento del concetto di ‘uguaglianza’, lo sguardo della scienza mostrava sotto una nuova luce anche quello di ‘libertà’. La natura e l’universo, di cui l’essere umano fa parte, erano concepiti come un grande Tutto correlato: «Nella Natura non esistono fatti isolati. Tutto si incatena in un modo meraviglioso, e cioè naturale. Così, nell’incatenarsi di tutte le cose, non stareste leggendo questo libro, se Cristoforo Colombo non avesse scoperto l’America» (Holmberg 1918: 38). Il modo in cui le componenti dell’universo sono legate fra loro può apparire ‘meraviglioso’ al profano di scienza, ma in realtà è ‘naturale’, e cioè risponde a delle leggi naturali di cui si possono scoprire i principi di funzionamento. Niente avviene per caso, niente nasce dal nulla: tutto, comprese storia, cultura e società, sono il risultato di una combinazione di fattori, di stimoli esterni, tenuti insieme in un’infinita catena di causa-effetto. Tutto, quindi, è sottoposto a leggi naturali: l’essere umano, le sue azioni, la sua volontà, la sua intelligenza, i suoi sentimenti sono fatalmente sottomessi alle leggi che reggono l’universo. Certo la natura non era intesa come un ente razionale,

¹⁹ Cfr. Holmberg 1882: 23.

non aveva un'intelligenza, non seguiva nessun fine. E proprio questo, dal momento che veniva negata anche una qualunque forma di trascendenza immateriale, aveva attirato sui materialisti l'accusa di voler minare le basi di una qualunque morale umanitaria²⁰. In questa immensa concatenazione necessaria di causa-effetto, in cui l'uomo era ridotto a una serie di impulsi e stimoli materiali, sembrava scomparire ogni forma di volontà e libero arbitrio. I materialisti si prodigarono invece per mostrare che la nuova visione della realtà offerta dalle scienze non si apriva su un mondo caotico e anarchico, ma su un universo unitario, armonico e ordinato. E proprio perché le leggi che lo reggevano non erano più frutto di una volontà divina arbitraria e volubile, avevano il pregio di mostrarsi come inevitabili, ma allo stesso tempo meno dispotiche, più facilmente accettabili.

Nasce, dunque, in seno al materialismo positivista, una nuova concezione di 'libertà ordinata': così come un corpo che non ostacolato cade 'liberamente' seguendo la legge di gravità, allo stesso modo 'libertà' significava, tanto a livello organico come inorganico, seguire il corso 'naturale' delle cose, il percorso naturalmente stabilito dalla legge²¹. In quest'ordine di idee proliferavano gli studi sulla morale nel tentativo di farne una scienza, e la sociologia incipiente cercava delle leggi universali che regolassero anche i gruppi umani e i loro mutamenti. La società, insomma, divenne per alcuni filosofi e uomini di scienza «un esatto riflesso della biologia» (Gould 1985: 12). Dal momento che lo studio della natura e delle sue leggi permetteva all'uomo di vedere finalmente la sua vera posizione ridimensionata nell'universo, di capire che la sua libertà di azione non era assoluta, e che la sua esistenza era un anello inserito in un'enorme catena, lo studio delle scienze naturali, secondo Holmberg, portava a maggiori umiltà e solidarietà. Aveva, insomma, una funzione moralizzante:

Le scienze naturali, le scienze di osservazione, devono essere considerate come il fondamento del progresso moderno [...]. Nessuno studio moralizza tanto le società come quello della Natura. La lotta costante e tranquilla, l'osservazione paziente, i piaceri ineffabili del possesso della verità, e tanti altri motivi, producono, come risultato immediato, la coscienza individuale del ruolo che l'uomo è destinato a

²⁰ «Come il moralista rimprovera al fisiologo, rinnegatore del libero arbitrio, di scalzargli sotto le basi della morale – scriveva Jakob Moleschott nel 1867 nelle sue *Lettere fisiologiche* – così il giurista lo accusa di fargli venir meno la imputabilità, la responsabilità criminale» (350).

²¹ Cfr. Zea 1984: 110.

svolgere nel mondo, e da qui la sua elevazione. Una proposizione che sintetizza tutto questo: *nessuna statistica del mondo ha mai segnalato un naturalista criminale.* (Holmberg - Lynch Arribálzaga 1878: 1-2)

La concezione della scienza come una marcia progressiva verso la verità²², inoltre, faceva sì che avesse nella società anche una funzione agglutinante, omologante. La versione della scienza, supportata dai fatti, dall'osservazione e dalla sperimentazione, non poteva essere discussa come un'opinione, e garantiva quindi un fondo comune di verità oggettive e universali e uno spazio sociale da cui le divergenze di pensiero – e dunque ogni forma di violenza – risultavano finalmente bandite.

Tornando alla nostra utopia, dunque, se nessuno su Monalia si lamenta del suo destino, è perché accetta remissivamente le leggi inevitabili della natura che hanno determinato la sua inclinazione per una particolare attività, e perché, dal momento che tali leggi sono vere e provate dai fatti in senso scientifico, nessuno può negarle. Da qui, prima ancora che da un sistema di leggi efficace o da un'equa ripartizione dei beni, derivano l'ordine, l'unità politica e la tranquillità interna che caratterizzano la società monalita. Se, seguendo la chiave di lettura di Baczkó citata in apertura, volessimo individuare il Male da cui secondo Holmberg scaturirebbero tutti gli altri, potremmo dire allora che questo consiste nel voler oltrepassare, ignorandoli, quei limiti che la natura ha stabilito²³. In un articolo autobiografico del 1913, Holmberg, ripercorrendo alcune tappe della sua vita, sosteneva di non essere mai stato un 'sognatore' e definiva 'ragionevoli' soltanto i desideri che si muovono all'interno dei binari previamente determinati dall'ambiente, dalla razza, dalla famiglia, dall'educazione²⁴.

²² Diversa la posizione di chi, come Stephen Gould, ha voluto sfatare proprio questo mito: «La scienza, dal momento che viene praticata dall'uomo, è un'attività socialmente inserita. Essa progredisce per impressioni, immaginazione ed intuizione. La maggioranza dei suoi cambiamenti nel tempo non registra un avvicinamento alla verità assoluta, ma il mutamento dei contesti culturali che la influenzano così fortemente. I fatti non sono dei frammenti puri e incontaminati d'informazione; anche la cultura influenza che cosa vediamo e come la vediamo» (Gould 1975: 13).

²³ Questo tema ritorna in particolare nello scritto "Política callejera" (1881), in cui viene messo in discussione il senso assoluto e trascendentale dell'idea di libertà (Cfr. Holmberg 2000: 133).

²⁴ Cfr. Holmberg 2002: 304. Rodríguez Pérsico (2002) propone una lettura opposta del romanzo di Holmberg e più in generale del pensiero dell'autore. Secondo Pérsico, l'opera celebrerebbe il potere dell'immaginazione e della finzione

In maniera significativa, infatti, uno dei problemi principali della società bonaerense che Olimpio riscontra durante il suo soggiorno in Argentina, è che questa appare in qualche modo ‘falsata’ rispetto alla sua ‘vera’ natura, dominata dalle apparenze e da elevate possibilità di ascesa sociale:

La facile assimilazione ultra-democratica del proletariato arricchito alle famiglie nobili è un fenomeno complesso [...] interessante dal punto di vista sociologico, anche se, per fortuna, non esiste su Monalia, dove, nonostante vincano i più adatti, non è mai successo che si facesse fortuna senza possedere attitudini superiori per natura. (Holmberg 1994: 152)

Bruno (2011) ha notato che se durante la gioventù e la maturità le preoccupazioni di Holmberg riguardo l’eterogeneità della popolazione argentina si erano concentrate principalmente sulle componenti creole – neri, indigeni e *gauchos* – nelle ultime fasi della sua vita l’apprensione gli venne piuttosto dal proletariato e dalle spinte ultrademocratiche di alcune fazioni politiche. Uno dei maggiori sintomi di questi sommovimenti fu visto nella legge Sáenz-Peña del 1912 sul voto segreto, universale e obbligatorio, che permise a radicali e socialisti di ottenere per la prima volta dei seggi in parlamento. Le riforme a cui porta, infine, il processo innescato da Olimpio sono considerate necessarie per sopravvivere alla «legge naturale dell’uomo, la lotta per la vita, e il trionfo del più adatto» (Holmberg 1994: 169) tra nazioni, ma nei fatti non fanno altro che consacrare per iscritto le tradizioni secolari a cui Monalia rimarrà fedele.

È possibile quindi vedere nell’isola il riflesso di un ideale sociale di concordia e omogeneità che non doveva essere raggiunto attraverso rivoluzioni violente o con riforme politico-economiche radicali: era sufficiente assecondare la natura. Non che questa fosse garanzia di perfezione e giustizia se osservata dalla prospettiva dell’etica ‘umana’. In più momenti dell’opera si fa allusione al fatto che individui potenzialmente pericolosi per la pace della nazione in passato erano scomparsi o ‘misteriosamente caduti’ da una

di sviare il corso della storia collettiva e di costruire la realtà. Pérsico non si soffrema però sul significato limitato e specifico che Holmberg attribuisce al concetto di ‘immaginazione’, dando per scontato che attribuendo importanza alla capacità immaginativa per i progressi della scienza, Holmberg le conferisce la stessa validità nei processi di costruzione sociale. Page (2017) riconosce invece che dal romanzo emerge una posizione ambivalente nei confronti dell’immaginazione e della fantasia, considerate come strumenti tanto validi per la divulgazione e l’educazione delle masse quanto pericolosi per la manipolazione delle stesse.

rupe scoscesa²⁵. Ma assumendo la prospettiva della natura, una natura ordinata che tende alla sopravvivenza, la stoica sottomissione all’inevitabilità delle sue leggi su cui non si ha potere d’azione finisce quasi per rendere superflui i concetti di etica e felicità. La divulgazione delle scienze era quindi un antidoto omologante al male dell’individualismo inteso sia nei termini dei folli tentativi di superare i limiti che la natura ci impone, sia delle opinioni personali senza fondamento scientifico che creavano discordia²⁶.

Per concludere, se la ragione su Monalia non ha più bisogno di essere compensata da nessuna fede, è perché, come abbiamo visto, seguire il cammino della scienza è garanzia di moralità. L’implicito di questa posizione era una fiducia tipicamente illuminista nel sapere, di cui si vedeva soltanto il lato positivo. Era del tutto assente, in questo ordine di idee, la consapevolezza che il sapere può anche essere un filtro, una lente che determina in parte la nostra visione del mondo, e che anche i dati biologici assumono certi valori e non altri a seconda del contesto in cui vengono letti e analizzati. Per questo, Holmberg, e con lui altri scienziati dell’epoca, rivendicavano la scienza come l’espressione più vera del ‘senso comune’, e non come una disciplina per pochi iniziati. La spiegazione scientifica dei fenomeni era ai loro occhi quella più intuitiva e immediata per chiunque fosse stato minimamente in grado di osservare la realtà intorno a sé²⁷. Citando parole di Thomas Huxley, Holmberg ribadiva che «non esiste nessuna solida ragione per separare il dominio della scienza dal senso comune; [...] Quando la scienza osserva i fatti senza preoccupazioni, e cioè, per come sono realmente [...] non è altro che più alta espressione del senso comune» (Holmberg 1882: 20).

²⁵ Cfr. Holmberg 1994: 101, 111 e 112.

²⁶ Alludendo all’assassinio di Alessandro II da parte di un gruppo di anarchici, Holmberg sostenne che l’insegnamento della dottrina evoluzionista di Darwin nelle scuole russe avrebbe costituito un rimedio a manifestazioni di violenza e malcontento sociale: «Il giorno in cui la dottrina di Darwin si insegnnerà nelle scuole russe, gli imperatori si saranno messi al sicuro dalle bombe del nichilismo» (Holmberg 1882: 8).

²⁷ Raramente gli studi introduttivi che dalla seconda metà del Novecento hanno accompagnato la riedizione delle opere di Holmberg approfondiscono questa sovrapposizione perentoria tra verità scientifica e senso comune. Là dove la questione è stata affrontata, gli autori parlano talvolta di un’adesione solamente parziale di Holmberg ai postulati del materialismo scientifico ottocentesco, considerando la sua produzione letteraria fantastica come una manifestazione di apertura verso altre forme, anche irrazionali, di conoscenza e spiegazione dei fenomeni naturali (cfr. es. Guzmán Conejeros 2000 e Pagés Larraya 1994).

Alcune riflessioni sul concetto di straniamento

Il filone teorico inaugurato da Suvin ha definito la fantascienza (e con essa l'utopia) sulla base dello straniamento, intendendo questa nozione non soltanto come procedimento descrittivo, ma come procedimento che veicola un preciso punto di vista sul mondo, un approccio epistemologico dubitativo e liberatorio. Come accennato in apertura, al di fuori dell'ambito degli studi utopici Carlo Ginzburg ha invece messo in luce diversi effetti che possono derivare dalla tecnica dello straniamento, concependola quindi come un mezzo per raggiungere scopi potenzialmente diversi tra loro.

Ripartendo dalla teoria di Šklovskij, ma ampliando il campo di indagine rispetto all'autore russo, Ginzburg individua diverse tipologie di straniamento nel metodo di descrizione fisica della filosofia stoica, negli scritti dei moralisti francesi del Seicento, e nella narrativa di Proust. In tutti questi casi si ritrovano procedimenti descrittivi che mirano sì a farci percepire le cose come se le vedessimo per la prima volta, ma con scopi di volta in volta diversi: auto-educativo e di contenimento delle passioni nel caso degli stoici, di critica morale e sociale nel caso dei moralisti, e di difesa del valore delle impressioni soggettive nei processi conoscitivi nel caso di Proust. Distinzioni analoghe, mi pare, potrebbero essere fatte anche per quel che riguarda i testi utopici.

Già Frye aveva messo in luce la capacità delle utopie di portare alla coscienza la componente automatica e inconscia che soggiace a rituali e convenzioni sociali (la stessa capacità de-automatizzante, dunque, che Šklovskij attribuisce alle descrizioni stranianti). Presentando la componente innovativa e apparentemente irrazionale della società immaginaria come razionalmente fondata, l'utopista criticerebbe implicitamente l'assurdità di un altro comportamento proprio della società da cui scrive: «the contrast in value between the two societies implies a satire on the writer's own society, and the basis for the satire is the unconsciousness or inconsistency in the social behavior he observes around him» (Frye 1965: 325).

Tuttavia, come è emerso dalla lettura del romanzo di Holmberg, il fatto di palesare il carattere convenzionale di ciò che è socialmente e comuneamente ritenuto 'naturale' non coincide necessariamente con l'approccio dubitativo, critico-dialettico e liberatorio che Suvin ha attribuito alla tradizione utopico-fantascientifica. La prospettiva straniante che la società di Monalia offre dei concetti di libertà e uguaglianza che nell'Argentina del 1912-13 erano alla base delle rivendicazioni democratiche di alcune fazioni politiche, ha come obiettivo ultimo quello di denunciare un intero sistema di valori e rituali come falso e assurdo soltanto per affermare la validità universale di un altro sistema ritenuto più 'vero' e 'naturale' (in questo caso quello offerto

dalla visione materialista e determinato dalle leggi naturali). Non c'è una volontà di problematizzare dei fatti ritenuti naturali, né uno stimolo a riflettere in maniera indipendente su certi rituali e convenzioni: semplicemente si denuncia l'artificialità del vecchio 'naturale', e si riempie questo contenitore-significante di un nuovo significato ritenuto più adeguato.

Diverso ancora sarebbe, invece, il caso di una delle utopie analizzate da Cioranescu: *Erewhon* (1872) di Samuel Butler, in cui si assiste a un totale rovesciamento di alcuni valori sociali dell'Inghilterra dell'epoca. Nel paese di Erewhon tutte le macchine, dai treni agli orologi, sono state rinchiuse in un museo; la malattia è vista come un crimine e il crimine come una malattia; nelle scuole si insegna e si premia l'ambiguità piuttosto che la chiarezza. Anche in questo caso, però, non bisogna prendere il testo alla lettera e leggere nelle soluzioni della società immaginata la proposta di un modello. L'attitudine del narratore di fronte alle assurdità di cui è testimone è piuttosto quella di chi pensa che, osservandole da vicino, anche le cose apparentemente più assurde abbiano la loro ragionevolezza: trattare un ladro come un delinquente o come un malato è ugualmente ragionevole, «la raison plaide pour chacune de ces deux attitudes» (Cioranescu 1972: 237). Il romanzo di Butler, in cui prevale una forte componente di scetticismo, sostiene in fondo la tesi del 'tutto, volendo, è ragionevole'. Vivremmo insomma come gli abitanti di Erewhon in un mondo di convenzioni che, come formule vuote, potrebbero essere «modifiées, supprimées ou remplacées par leur contraire. [...] [S]upprimer la propriété est donc une solution aussi arbitraire que sa conservation : ce sont les hommes qu'il faudrait changer et cela n'est pas possible» (*ibid.*: 239-240).

Se lo straniamento è un procedimento invariabilmente presente nei testi della tipologia utopica, che ci mostra come se li vedessimo per la prima volta aspetti dati per scontati della nostra società, questo procedimento può servire per persuadere di tesi molto diverse tra loro. Per usare la metafora di Suvin, potremmo dire che se anche esiste una tradizione letteraria per cui «è cieco colui che pensa che la sua valle sia il mondo», questa convinzione può sfociare in quella che un'altra valle, migliore e universalmente valida, lo possa diventare (come nel caso di Holmberg); può approdare a quella per cui ogni valle ha potenzialmente il diritto di sovrapporsi con il mondo intero (come nello scetticismo di Butler); oppure, può portare alla conclusione che in ogni valle vige una logica, e che più conosciamo le logiche di valli diverse dalla nostra più si amplierà la nostra coscienza del mondo, e la convivenza sarà, forse, meno dolorosa²⁸.

²⁸ Quest'ultimo sarebbe il caso, per esempio, dei tre romanzi fantascientifici

Bibliografia

- Bacon, Francis, "The New Atlantis", in *Selected writings of Francis Bacon*, Ed. Hugh G. Dick, New York, Modern Library, 1955: 543-584.
- Baczko, Bronisław, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1979.
- Bruno, Paula, *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época 1860-1910*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- Cabet, Étienne, *Voyage en Icarie*, Paris, Félix Malteste, 1848.
- Cioranescu, Alexandre, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, Parigi, Gallimard, 1972.
- Einaudi, Luigi, "Tommaso Moro e la rivoluzione agraria del tempo suo", *Rivista di storia economica*, 1-2 (1943): 46-50.
- Freedman, Carl, "Science Fiction and critical theory", *Science Fiction Studies*, 14.2 (1987): 180-200.
- Frye, Northrop, "Varieties of Literary Utopias", *Daedalus*, 94.2 (1965): 323-347.
- Ginzburg, Carlo, "Il vecchio e il nuovo mondo visti da Utopia", *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Id., Milano, Feltrinelli, 2002: 17-44.
- Ginzburg, Carlo, "Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario", *Occhiacci di legno. Dieci riflessioni sulla distanza*, Id., Macerata, Quodlibet, 2019: 15-40.
- Gould, Stephen Jay, *Intelligenza e pregiudizio. Le pretese scientifiche del razzismo*, Roma, Editori Riuniti, 1985.
- Guzmán Conejeros, Rodrigo, "Eduardo Ladislao Holmberg: entre la ciencia y la ficción", *Filigranas de cera y otros textos*, Eduardo L. Holmberg, Buenos Aires, Simurg, 2000: 37-62.
- Holmberg, Eduardo Ladislao, *Carlos Roberto Darwin*, Buenos Aires, El Nacional, 1882.
- Holmberg, Eduardo Ladislao, *Sarmiento*, Buenos Aires, El Tiempo, 1900.
- Holmberg, Eduardo Ladislao, *Evolución*, Buenos Aires, Sociedad Luz, 1918.
- Holmberg, Eduardo Ladislao, "A título de presentación", *Darwiniana*, 1.1 (1922): 5-6.
- Holmberg, Eduardo Ladislao, *Olimpio Pitango de Monalia*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1994.
- Holmberg, Eduardo Ladislao, *Filigranas de cera y otros textos*, Buenos Aires, Simurg, 2000.

analizzati da Freedman (1987). Si veda la nota 11.

- Holmberg, Eduardo Ladislao, *Cuarenta y tres años de obras manuscritas e inéditas (1872-1915). Sociedad y cultura de la Argentina moderna*, Madrid, Iberoamericana, 2002.
- Holmberg, Eduardo Ladislao–Lynch Arribálzaga, Enrique, “Advertencia”, *El Naturalista Argentino*, 1.1 (1878): 1-2.
- Jameson, Fredric, *Il desiderio chiamato utopia*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- Moleschott, Jakob, *La circolazione della vita. Lettere fisiologiche*, Milano, Gaetano Brignola, 1867.
- Moro, Tommaso, *L’Utopia*, Bari, Laterza, 2009.
- Page, Joanna, “Reflexividad en la obra de Eduardo Holmberg: el rol de la ciencia ficción y la fantasía en la modernización y el control de las masas”, *Revista Iberoamericana*, 259-260 (2017): 431-447.
- Pagés Larraya, Antonio, “Estudio preliminar”, *Cuentos fantásticos*, Eduardo L. Holmberg, Buenos Aires, Edicial, 1994: 7-98.
- Quarta, Cosimo, “Utopia e distopia agli inizi dell’evo moderno. Due realismi a confronto: Machiavelli e More”, *Utopia and utopianism. Rivista di studi utopici*, 4 (2013): 323-361.
- Rodríguez Pérsico, Adriana, “La imaginación literaria: Una salida para la encrucijada de la modernidad”, *Hispamérica*, 91 (2002): 15-28.
- Sargent, Lyman Tower, “The three faces of utopianism revisited”, *Utopian Studies*, 5.1 (1994): 1-37.
- Šklovskij, Viktor, *Teoria della prosa*, Torino, Einaudi, 1976.
- Suvín, Darko, *Le metamorfosi della fantascienza*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1984.

The Author

Federica Scopsi

Federica Scopsi earned her PhD degree in Hispanic-American literature at the Department of Philology, Literature and Linguistics, Pisa University (2023). Her thesis focuses on the first examples of utopian and science fiction literature in the late 19th-century South America. Previously she earned a master’s degree in Spanish and Latin American literature at the Universitat de Barcelona (2019). Her current research interest focuses on the representation of rituals in Julio Cortázar’s narrative and on the concept of estrangement.

Federica Scopsi, *La prospettiva straniante della scienza*

Email: federica.scopsi@phd.unipi.it

The Article

Date sent: 30/06/2023

Date accepted: 28/02/2024

Date published: 30/05/2024

How to cite this article

Scopsi, Federica, "La prospettiva straniante della scienza in un'utopia di Eduardo Holmberg: *Other possible worlds (theory, narration, thought)*", Eds. A. Cifariello - E. De Blasio - P. Del Zoppo - G. Fiordaliso, *Between*, XIV.27 (2024): 159-180, <http://www.between-journal.it/>