

Argonauti della Val Padana: Bronislaw Malinowski in due racconti di Umberto Eco e Luciano Bianciardi

Michele Maiolani

1.

L'attenzione degli scrittori italiani per l'antropologia è stata sottovalutata a lungo dalla critica, benché molti siano gli indizi che spingerebbero a condurre un'analisi approfondita, specialmente delle opere degli autori del secondo Novecento. Se per mancanza di spazio non è questo il luogo per tracciare una storia, per quanto breve, del rapporto tra antropologia e scrittori in Italia, basti però dire che già nell'immediato dopoguerra l'antropologia viene vista come una disciplina innovativa e ha un effetto dirompente sul panorama culturale nazionale.¹ Un esempio ovvio è la "collana viola" di Einaudi (1948-1956), diretta da Cesare Pavese ed Ernesto De Martino, che assume immediatamente uno statuto quasi mitologico,² mentre qualche anno più tardi case editrici come Feltrinelli, Bollati Boringhieri e il Saggiatore fanno a gara per tradurre studi antropologici britannici, francesi e nordamericani, recuperando il tempo perduto durante gli anni della dittatura fascista.³ Come ha giustamente messo in evidenza Riccardo Castellana, soprattutto «a partire dagli anni Sessanta [...] la sensibilità etnologica degli scrittori ha cominciato a rivolgersi altrove, sempre meno verso un'altra

1. Per una breve storia dell'antropologia in Italia, si legga F. Dei, *Cultural Anthropology in Italy in the Twentieth Century*, in *Histories of Anthropology: Interactions Between Centers and Peripheries in the Making of Anthropological Discourses*, eds. G. D'Agostino, V. Matera, Palgrave Macmillan, Cham 2025, pp. 157-179. Di analogie e differenze metodologiche tra letteratura e antropologia ha scritto sempre F. Dei, *La libertà di inventare i fatti: antropologia, storia, letteratura*, in «Il gallo silvestre», 13, 2000, pp. 180-196, mentre dei rapporti tra le due discipline si sono occupati, tra gli altri, A.M. Sobrero, *Il cristallo e la fiamma. Antropologia fra scienza e letteratura*, Carocci, Roma 2009, e M. Fabbrini, *Antropologia e letteratura. Lineamenti introduttivi*, Aracne, Canterano 2020.
2. Per la sua storia, si legga l'epistolario di E. De Martino e C. Pavese, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
3. M. Panetta, *L'interesse per l'antropologia in riviste e collane fra Otto e Novecento. Una breve panoramica*, in *Letteratura e antropologia: Generi, forme e immaginari*, a cura di A. Carli, S. Cavalli, D. Savio, ETS, Pisa 2021, pp. 287-294.

diastatica, ormai cancellata dall'omologazione, e sempre più in direzione di quell'alterità *diatopica* rappresentata dalle culture extraeuropee». ⁴

Con l'arrivo pressoché simultaneo in libreria di teorie vecchie e nuove, molti scrittori vedono lo scaffale di antropologia da un lato come un enorme bazar di curiosità, quasi si trattasse di romanzi di avventura da cui trarre ispirazione per il proprio lavoro creativo, dall'altro come la possibilità di scoprire un approccio del tutto nuovo allo studio della cultura. Il mio obiettivo in queste pagine non è soltanto ricostruire quali studi antropologici fossero letti negli anni Sessanta dagli scrittori che prendo a campione, ma anche quanto la curiosità per questa disciplina abbia contribuito a sviluppare un nuovo metodo di indagine della contemporaneità, integrandovi la prospettiva dello «sguardo da lontano» di cui parlava Lévi-Strauss, ⁵ o l'interpretazione che passa dal «giro più lungo» della ricerca etnografica, come lo hanno descritto Clyde Kluckhohn ⁶ e, in Italia, Francesco Remotti. ⁷

Ho scelto di mettere alla prova quest'ipotesi guardando ai racconti di due scrittori, Umberto Eco e Luciano Bianciardi, solo apparentemente distanti. Entrambi rappresentano infatti esempi di intellettuali eclettici e sottili critici della più stretta contemporaneità, come hanno mostrato in alcuni dei loro saggi socio-antropologici più famosi – penso, tra i molti esempi possibili, alla *Fenomenologia di Mike Bongiorno* (1961), ⁸ preceduta di due anni dal pezzo bianciardiano *Mike: l'elogio della mediocrità* (28 luglio 1959, «Avanti!»). ⁹ Come vedremo, Eco e Bianciardi scelgono di rappresentare nei loro racconti un mondo alla rovescia, mettendo la realtà quotidiana della Milano degli anni Sessanta a confronto con quella di remote tribù del Pacifico, per descrivere le strutture di potere, smascherare le ipocrisie e rappresentare la mutazione in corso dell'Italia degli anni del boom. ¹⁰ L'antropologia offre infatti nuovi strumenti interpretativi in quanto scienza dello straniamento per eccellenza, che guarda al radicalmente altro per potervi riconoscere qualcosa di familiare e, viceversa, per ricondurlo a schemi noti di interpretazione del mondo.

Nelle prossime pagine vorrei dimostrare più nello specifico le modalità di riuso di alcune teorie tratte da *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi* ¹¹

4. R. Castellana, *Lo spazio dei vinti. Una lettura antropologica di Verga*, Carocci, Roma 2022, p. 51.
5. C. Lévi-Strauss, *Le Régard éloigné*, Plon, Paris 1983, tradotto prontamente in italiano da Primo Levi per Einaudi nel 1984.
6. C. Kluckhohn, *Mirror of Man*, McGraw Hill, New York 1949, tradotto in italiano nel 1979 per Garzanti.
7. F. Remotti, *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
8. U. Eco, *Fenomenologia di Mike Bongiorno*, in Id., *Diario minimo*, Bompiani, Milano, 1988, pp. 30-35.
9. L. Bianciardi, *Mike: l'elogio della mediocrità*, in L. Bianciardi, *L'antimeridiano. Tutte le opere*, a cura di L. Bianciardi, M. Coppola, A. Piccinini, ExCogita, Milano 2005, vol. II, pp. 416-418.
10. Per un panorama degli aspetti economici e culturali del boom, si vedano G. Crainz, *Storia del miracolo italiano*, Donzelli, Roma 2005, e V. Castronovo, *L'Italia del miracolo economico*, Laterza, Roma-Bari 2014.
11. B. Malinowski, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi* [1927], trad. it. di T. Tentori, Einaudi, Torino 1950.

dell'antropologo anglo-polacco Bronislaw Malinowski in due racconti di Eco e Bianciardi. E non soltanto perché l'identificazione di questa fonte aiuti nella loro interpretazione, ma anche perché parla in modo molto evidente di intertestualità che potremmo chiamare di "prima" e di "seconda mano", derivata cioè da una lettura diretta o mediata dell'opera di Malinowski, oltre che di altri saggi antropologici.¹² C'è però ancora una ragione ulteriore, legata a una prospettiva di storia culturale e delle idee. Se questi due racconti possono a prima vista sembrare poco significativi o rappresentativi, dato che si tratta senza dubbio di due esempi marginali nella produzione dei due autori e nel contesto più ampio della letteratura italiana degli anni Sessanta, credo invece che proprio in quanto testi minori, assemblati a partire da una serie di citazioni e riferimenti a etnografie sui popoli melanesiani, permettano di ricostruire in modo più immediato ed esplicito la circolazione delle idee antropologiche, spesso seguendo traiettorie indirette e tortuose, in gran parte degli intellettuali italiani del periodo.

Ma perché proprio Malinowski? Sicuramente per la sua fama indiscussa di antropologo per antonomasia: prima che Lévi-Strauss diventasse nel corso degli anni Sessanta e Settanta il nome più in voga della disciplina, erano sicuramente etnografi come Frazer o Malinowski ad essere tra i più letti e apprezzati nell'Italia postbellica. E sicuramente l'inclusione nella "collana viola" Einaudi proprio di *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, pressoché in contemporanea con la ristampa nella stessa sede del *Ramo d'oro* di Frazer, assicurò al suo autore una circolazione precoce e capillare tra intellettuali e scrittori.¹³

C'è poi un'ultima, ma forse ancora più importante osservazione da fare riguardo ai motivi della scelta da parte di Eco e Bianciardi di questo specifico studio antropologico come punto di riferimento per la loro personale critica ai mutamenti culturali in corso nella società italiana del boom: il fatto che nel suo studio Malinowski metta alla prova, smentendole, alcune teorie freudiane di *Totem e tabù*¹⁴ sulla nascita della civiltà e sull'universalità del complesso edipico, confrontando in molti punti il sistema culturale della Melanesia con quello dell'Occidente a lui contemporaneo. Malinowski considera infatti nel suo orizzonte comparativo quelle zone che lui meglio

12. Per altri esempi dei canali di diffusione di "prima" e "seconda mano" delle teorie antropologiche tra gli scrittori italiani della seconda metà del Novecento e sull'impatto della disciplina sulla loro scrittura, si vedano altri miei articoli sull'argomento, come M. Maiolani, *Autobiography as Self-Ethnography in Italo Calvino's «La poubelle agréée»*, in «Italian Studies», 78, 2023, pp. 155-168, e *Primo Levi's Anthropological Readings in Scientific American*, in «The Italianist», 43, 2023, pp. 106-122.

13. Sull'importanza di Frazer anche al di fuori dei confini dell'antropologia, si legga F. Dei, *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Argo, Lecce 1998.

14. S. Freud, *Totem e tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, trad. it. di E. Weiss, Laterza, Bari 1930.

conosceva come studioso, cioè le isole Trobriand al largo della Papua Nuova Guinea, o per esperienza di vita, ovvero la Polonia rurale sotto il controllo asburgico, per dimostrare come esistano differenze fondamentali tra le culture umane che spesso vengono ignorate in favore di visioni etnocentriche. A ribadirlo è la frase di Dewey scelta come esergo: «Gli scrittori [...] considerano fenomeni che sono sintomi peculiari della civiltà dell'Occidente oggi quasi fossero gli sforzi necessari di fissi impulsi nativi dell'umana natura».¹⁵ In modo non molto diverso, seguendo Dewey e Malinowski, e mettendo l'analisi delle relazioni e dei comportamenti sessuali al centro della loro analisi, Eco e Bianciardi adottano un approccio comparato nel raccontare la realtà a loro familiare come mondo alla rovescia. Milano viene quindi usata come paradigma di comportamenti culturali piuttosto estremi o insoliti, contribuendo a smentire l'inevitabilità dell'omologazione ai costumi sociali e culturali nati con la rapida industrializzazione e modernizzazione della città.

2.

Questo è evidente fin dalle primissime righe di *Industria e repressione sessuale in una società padana, divertissement* che imita la forma di uno pseudo-saggio antropologico, raccolto nel *Diario minimo* (Bompiani, 1963).¹⁶ Nel racconto una spedizione di etnografi melanesiani fornisce una straniata descrizione di usanze e credenze dei milanesi, ribaltando radicalmente il nostro punto di vista sul modello illuminista delle *Lettere persiane* di Montesquieu. Eppure, rispetto alla formula usata dallo scrittore illuminista, Eco non si limita soltanto a sottolineare il relativismo del nostro punto di vista e senso di superiorità sulle culture altre attraverso il ribaltamento di prospettiva, ma utilizza gli strumenti dell'antropologo per evidenziare quanto l'apparente modernità e progresso portati dal boom economico creino invece un nuovo pensiero magico, in cui la macchina diventa oggetto di culto attorno al quale si creano nuovi rituali che coinvolgono le masse della metropoli milanese. Nella nota all'edizione del 1975 del *Diario minimo* Eco indica come modello principale «gli studi antropologici di Ruth Benedict e di Margaret Mead», per spiegare poi che buona parte del «saggio usa a man salva i testi degli psichiatri di origine husserliana».¹⁷ L'indicazione è fuor-

15. La frase, che viene da J. Dewey, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*, Henry Holt & Company, New York 1922, si può leggere in B. Malinowski, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, trad. it. di T. Tentori, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 19. Dewey era, tra l'altro, filosofo noto sia a Bianciardi, che su di lui scrisse la sua tesi di laurea, che a Eco, che lo cita in diversi passaggi dell'*Opera aperta*.

16. Il racconto fu pubblicato in origine sul «Verri» nel 1962.

17. Eco, *Diario minimo*, cit., p. 8.

viante, perché in realtà gran parte del racconto è appunto una parodia e un *pastiche* di vari saggi antropologici molto più che psicologici: oltre a *Patterns of Culture* di Ruth Benedict o *New Lives For Old: Cultural Transformation – Manus, 1928-1953* di Margaret Mead, troviamo etnografi vittoriani, Claude Lévi-Strauss e, come è evidente fin dal titolo, Bronislaw Malinowski.¹⁸

La parodia del reportage etnografico è esplicita fin dall'incipit, che descrive la posizione geografica di Milano rispetto alle isole della Melanesia da cui provengono gli antropologi arrivati per studiare la società padana, finora «rimasta al di fuori dei vari itinerari etnografici»:

La presente inchiesta elegge come campo di indagine l'agglomerato di Milano alla propaggine nord della penisola italiana, un protettorato vaticano del Gruppo delle Mediterranee. Milano si trova circa a 45 gradi di latitudine nord dall'Arcipelago della Melanesia e a circa 35 gradi di latitudine sud dall'Arcipelago di Nansen nel Mar Glaciale Artico.¹⁹

Ricalcando gli stilemi tipici delle sezioni introduttive dei libri antropologici, Eco si diverte poi a elencare i nomi degli studiosi e delle istituzioni coinvolte in questa campagna di studio, menzionando il «Professor Korao Paliau dell'Anthropological Institute delle Isole dell'Ammiragliato», «il Signore e la Signora Pokanau dell'Isola di Manus», la «Aborigin Foundation of Tasmania» e l'«Anthropological Documentation Center di Samoa».²⁰

Questi nomi non sono inventati, ma ripropongono quelli di arcipelaghi melanesiani, oggetto di famosi studi antropologici di Malinowski e colleghi, o si ispirano a nomi di persona e toponimi effettivamente citati all'interno dei loro libri: Paliau Moloat è il nome del santone che con la sua predicazione ha portato un radicale cambiamento nelle credenze degli indigeni samoani studiati da Margaret Mead in *New Lives For Old*, mentre Penendek Pokanau è uno degli isolani che l'ha aiutata nelle sue ricerche, e viene perciò ringraziato nell'*Introduzione*.²¹ Il Dr. Dobu di Dobu, citato da Eco poco più avanti, ripropone il nome di una delle isole del gruppo d'Entrecasteaux, i cui abitanti sono considerati da Ruth Benedict in *Patterns of Culture*. Citando indirettamente Benedict, Eco chiama in causa il modello dell'antropologia sociale, fondato sul relativismo, sul rifiuto di una gerarchia tra culture più e

Argonauti della
Val Padana:
Bronislaw
Malinowski
in due racconti
di Umberto Eco
e Luciano
Bianciardi

18. Su ironia, parodia e intertestualità in Eco, si vedano M. Dinsman, *Parody, Play, and Purposeful Deconstruction: A Discussion of Umberto Eco's Hermeneutic Theory in Relation to His Parodic Practice*, in «Lit: Literature Interpretation Theory», 23, 2012, pp. 70-88, e A. Brondino, *Intertextual Irony: Between Relevance Theory and Umberto Eco*, in «Forum for Modern Language Studies», 59, 2023, pp. 165-182.

19. Eco, *Diario minimo*, cit., p. 66.

20. *Ivi*, pp. 66-67.

21. M. Mead, *New Lives for Old: Cultural Transformation – Manus, 1928-1953*, William Morrow & Company, New York 1956, p. XVII.

meno sviluppate e sulla considerazione di ciascun fenomeno culturale come parte di un insieme organico. Se Benedict scrive che «to the anthropologist, our customs and those of a New Guinea tribe are two possible social schemes for dealing with a common problem, and in so far as he remains an anthropologist he is bound to avoid any weighting of one in favour of the other»,²² nella sua divertita parodia Eco ricorda come per anni gli antropologi melanesiani che hanno studiato l'Occidente hanno usato similmente un errato approccio etnocentrico ed evoluzionistico:

Il condannare gli occidentali come popoli primitivi, solo perché son dediti al culto della macchina, ancora lontani da un contatto vivo con la natura, ecco un esempio dell'armamentario di false opinioni con cui i nostri antenati hanno giudicato gli uomini incolori e gli europei in particolare.²³

Eco continua a discutere la prospettiva etnocentrica di certa etnografia presentandoci l'approccio superato degli "antropologi da tavolino", ossia quegli studiosi vittoriani che piuttosto che condurre ricerca sul campo si affidavano, spesso acriticamente, a resoconti prodotti da altri. Nel racconto questi finti documenti storici, stesi dagli stessi indigeni, portano a gravissimi fraintendimenti: ne risulta una versione distorta e balorda del Risorgimento italiano, in cui sono stati il regno di Napoli e il Papa ad avere contribuito maggiormente all'unificazione, mentre più tiepida era stata la partecipazione del Regno di Sardegna. Con questa critica all'antropologia da tavolino (*à la* Tylor o Frazer), Eco sottolinea come la disciplina presenti spesso delle interpretazioni false o incomplete dei fenomeni culturali descritti, confermando il *bias* della prospettiva dell'osservatore, da cui questo non riesce mai del tutto a liberarsi. Col suo mascheramento da etnografo melanesiano, Eco vuole cercare invece di studiare una realtà familiare con un "sguardo da lontano": un artificio narrativo che però ci parla anche della sensazione di profonda estraneità che intellettuali e scrittori provavano negli anni del boom economico davanti a un mondo che cambiava davanti ai loro occhi con una rapidità sconcertante e appariva indecifrabile tanto quanto quello di un remoto villaggio del Pacifico.

3.

Il secondo punto di vista sulla società padana presentato da Eco è una narrazione di una ricerca sul campo, fondata sul modello di osservazione par-

22. R. Benedict, *Patterns of Culture*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1935, p. 1.

23. Eco, *Diario minimo*, cit., p. 67.

tecipata di Malinowski, che vuole restituire un'idea dei milanesi attraverso il loro «pensiero selvaggio» – questo il titolo della sezione.²⁴ Nonostante ci aspetteremmo un dialogo ravvicinato ed esclusivo con l'omonima raccolta di studi di Lévi-Strauss,²⁵ pubblicata in Francia proprio nello stesso anno in cui Eco scrive questo racconto (fatto che indica il suo aggiornamento sulle ultimissime novità nel campo), troviamo un'elevata densità di citazioni da altre opere antropologiche. Il riferimento più esplicito e insistito è ancora una volta agli studi di Mead e, in particolare, ai *cargo cult* tipici di alcune società del Pacifico, sorta di religioni messianiche i cui fedeli attendono l'arrivo prossimo di navi-container ricche di ogni sorta di beni, secondo la promessa di profeti locali. Del *cargo cult* chiamato "The Noise", proprio dell'isola di Manus, Mead discute in *New Lives for Old*,²⁶ nelle pagine di Eco questo si trasforma nel *tube cult* chiamato sempre "Il Rumore", legato alla febbrile attesa ed esaltazione dell'intera città per la costruzione della linea 1 della metropolitana, inaugurata di lì a un paio d'anni, nel 1964. Quello che stupisce del *tube cult* milanese sono i tratti irrazionalistici di questa promessa quasi fantascientifica di modernità, che si osservano nella «fiducia quasi mistica che un giorno enormi veicoli si muoveranno nelle viscere della terra trasportando ogni individuo a velocità miracolosa in qualsiasi punto del villaggio».²⁷

Nella sua critica ai profondi mutamenti culturali che osserva intorno a sé, Eco adotta una prospettiva diacronica pur considerando un periodo breve, mettendo implicitamente a confronto due casi di culture che hanno visto un'improvvisa accelerazione della storia in seguito a eventi di grande portata: la Seconda Guerra Mondiale e l'arrivo massiccio di truppe statunitensi per l'isola di Manus, il boom economico e l'industrializzazione per Milano, con la conseguente importazione di un modello culturale ispirato all'*american way of life*. In *New Lives For Old* Mead mette infatti a confronto la sua prima esperienza di lavoro sul campo del 1928-1929 con quella, molto diversa, del secondo dopoguerra (1953-1954). Motivo contingente della forte presenza del libro di Mead nel racconto è però anche l'uscita della sua traduzione italiana nella neonata collana di antropologia di Bompiani "Uomo e Società" proprio all'inizio del 1962,²⁸ solo qualche mese prima del-

24. *Ivi*, pp. 71-75.

25. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris 1962. La prima traduzione in italiano, di Paolo Caruso, apparirà soltanto nel 1964 per il Saggiatore.

26. «A nativistic cult, a "cargo cult" called in Manus The Noise, in which men shook like leaves in the grip of a religious revelation that promised them all the blessings of civilization at once, without an effort on their part except the destruction of everything they still possessed» (Mead, *New Lives for Old*, cit., pp. 16-17).

27. Eco, *Diario minimo*, cit., p. 71.

28. M. Mead, *Crescita di una comunità primitiva. Trasformazioni culturali a Manus, 1928-1953*, trad. it. di G.M. Griffini, Bompiani, Milano 1962.

la composizione del racconto-parodia di Eco, che lavorava per la casa editrice milanese come editor già dal 1959.²⁹

Altri aspetti della vita quotidiana tipica dei milanesi del boom descritti da Eco sono le cerimonie collettive che avvengono «in costruzioni immense di forma ellissoidale dalle quali proviene senza interruzione un clamore spaventoso».³⁰ Si tratta di riti orgiastici, o addirittura cannibalici? Difficile stabilirlo per gli antropologi, che, non potendo accedervi di persona, devono limitarsi a notare il grande clamore suscitato dagli arrivi di carichi speciali di uomini pagati a caro prezzo per diventare cibo umano. Ovviamente, fuori dalla satira del rischio di fraintendimento anche profondo sempre presente nell'osservazione etnografica, si tratta dei nuovi acquisti di Inter e Milan, che parteciperanno a San Siro a rituali parecchio più innocui. Non manca, nell'accurata descrizione del pensiero selvaggio che regola la vita degli indigeni milanesi, un paragrafo dedicato alla scandalosa rigidità e scarsa promiscuità dei ballerini di twist, danza apoteosi della repressione sessuale che domina i rapporti interpersonali in città – tema che è al centro del racconto di Bianciardi qui considerato – e di difficile comprensione per i ben più disinibiti antropologi melanesiani.

A spiegare e giustificare in maniera più compiuta queste note etnografiche è però soprattutto l'ultima prospettiva presentata da Eco nel racconto, che dal piano storico e culturale passa a quello economico, mettendo al centro il conflitto tra Chiesa e industria. Se la Chiesa viene descritta dagli antropologi melanesiani come «una potenza laica e mondana, tesa al dominio terreno, all'acquisto di aree fabbricabili, alle leve del governo politico», «l'Industria è una potenza spirituale tesa al dominio delle anime, alla diffusione di una coscienza mistica e di una disposizione ascetica»:³¹ e qui si vede come il mondo alla rovescia rappresentato da Eco si riveli piuttosto quasi una fedele rappresentazione dello stato delle cose nell'Italia del boom. Nella moderna religione del profitto, che porta alla creazione di nuove classi di adepti e alla costruzione di templi per venerare le nuove divinità, «il fine mistico del sodalizio» è «la “produzione” di oggetti, vista come una sorta di continuazione perenne della creazione divina».³²

29. Eco non è l'unico scrittore che, in questi anni, lavora come editor o traduttore di libri di antropologia in Italia. Basti pensare, oltre al caso già ricordato di Pavese, a Calvino, che gli succede alla direzione della «collana viola» (su cui si veda A. Carli, *Pier Paolo Pasolini e Italo Calvino fra letteratura e antropologia*, ETS, Pisa 2018), ma anche a Primo Levi, Gianni Celati, traduttori rispettivamente di Lévi-Strauss e Mary Douglas (Levi) e di Edward T. Hall (Celati). Vanno poi ricordati Pier Paolo Pasolini o Elsa Morante, lettori di numerosissimi saggi antropologici, come hanno evidenziato diverse monografie recenti dedicate proprio a questo tema: A. Di Fazio, *Tra crisi e riscatto. Elsa Morante legge Ernesto De Martino*, Pendragon, Bologna 2017; D. Maraschin, *Pasolini. Cinema e Antropologia*, Peter Lang, London 2014; C. Verbaro, *La faccia d'ombra della realtà. Pasolini e l'antropologia*, Metauro, Pesaro 2025.

30. Eco, *Diario minimo*, cit., p. 72.

31. *Ivi*, pp. 81-82.

32. *Ivi*, p. 82.

In questa rappresentazione degli effetti del neocapitalismo in Italia siamo molto vicini all'orizzonte di molta letteratura industriale coeva, da *Memoriale* e *La macchina mondiale* di Volponi alla *Trilogia di Vigevano* di Mastronardi, da *Il padrone* o *Il crematorio di Vienna* di Parise a *L'integrazione* e *La vita agra* dello stesso Bianciardi – sul quale tornerò tra pochissimo: tutti libri che, pur con modi apparentemente distanti da quelli del reportage etnografico, presentano una critica feroce del miracolo economico e ne considerano soprattutto gli effetti dirompenti in campo sociale e culturale.³³ Va poi ricordato come molte di queste opere descrivano lo spazio della fabbrica con caratteristiche sacrali (Eco parla di «tetri conventi in cui aggeggi meccanici contribuiscono a rendere più scarso e disumano l'habitat»),³⁴ o ribadendo lo spostamento del misticismo religioso all'interno del dominio economico.

Questo schiacciamento del sacro sul ciclo di produzione e acquisto di beni di consumo aiuta a capire meglio il motivo per cui Eco sceglie di modificare il binomio di termini che dà il titolo al libro di Malinowski: mantenendo il tema della repressione sessuale ma sostituendo «sesso» con «industria», lo scrittore non solo sottolinea la perdita di importanza del primo dei due termini nella società padana contemporanea, ma anche l'allontanamento di questa dai fondamenti biologici e culturali di ogni altra società umana. Se è poi vero, come abbiamo visto, che la maggior parte delle citazioni e anche l'idea dietro a molti brani del racconto di Eco provengono da Margaret Mead, il saggio di Malinowski fornisce però la cornice teorica. La scelta del titolo da parte di Eco è infatti legata profondamente alle ragioni che avevano portato lo stesso Malinowski a scegliere il binomio sesso-repressione sessuale come campo di indagine. Nel caso dell'antropologo, l'obiettivo era confutare l'idea universalistica di Freud per cui il conflitto tra questi due termini sarebbe all'origine di ogni cultura umana; conflitto che, generando il complesso edipico, marcherebbe la distinzione tra condizione animale e umana. In modo simile, nel racconto di Eco l'industria, sostituendosi al sesso, diventa quindi il vero principio generativo specifico della cultura milanese degli anni Sessanta, incanalando la vitalità residua dei cittadini nei ritmi ossessivi di fabbriche e uffici: la visione del mondo e la struttura gerarchica garantite in precedenza dalla religione sono ora trasferite all'interno del mondo aziendale, che rappresenta il nuovo fulcro della vita sociale, economica e culturale di Milano.

Guardando alla descrizione etnografica che Eco fa della Milano degli anni Sessanta, non si può evitare di ricordare il suo lavoro di semiologo e critico

Argonauti della
Val Padana:
Bronislaw
Malinowski
in due racconti
di Umberto Eco
e Luciano
Bianciardi

33. Non mi trovo d'accordo con la lettura più neutra e pacificata del racconto che fa Giampaolo Altamura, per il quale «l'atteggiamento beffardo di Eco non cela alcun intento polemico o distruttivo nei confronti dei suoi obiettivi, ma sembra animato piuttosto da una volontà ironica e vivificante, quasi "esorcistica"» (G. Altamura, «Ti regalerò fucili»: Ironia e saggezza nelle parodie del primo Eco, in «Lingue Linguaggi», 67, 2024, pp. 7-24: p. 19).

34. Eco, *Diario minimo*, cit., p. 82.

della cultura di massa, soprattutto in *Apocalittici e integrati* (uscito nel 1964 ma contenente saggi usciti nel corso degli anni precedenti e in contemporanea al racconto qui considerato). Proprio nei saggi di questo volume, Eco non solo rivolge la sua attenzione a una serie amplissima di fenomeni che vanno dall'*high-brow* al *kitsch*, ma, usando uno sguardo antropologico per svelare novi tabù, miti e riti dell'Italia e dell'Occidente contemporanei, riflette sul concetto stesso di «cultura». Per Eco il termine «cultura di massa» non indica solo alcune manifestazioni culturali basse e rivolte a un pubblico ampio, ma viene identificata come la vera e propria dominante della contemporaneità, caratterizzata dall'abolizione delle separazioni tra fenomeni culturali appartenenti a diversi livelli e contesti e dalla loro interconnessione:

Da questo momento in avanti anche la nozione di «cultura» richiede una rielaborazione e una riformulazione [...]. «Cultura di massa» diventa allora una definizione d'ordine antropologico (dello stesso tipo di definizioni come «cultura alorese» o «cultura bantu»), valida ad indicare un preciso contesto storico (quello in cui viviamo) in cui tutti i fenomeni comunicativi – dalle proposte di divertimento evasivo agli appelli all'interiorità – appaiono dialetticamente connessi, ricevendo ciascuno dal contesto una qualificazione che non permette più di ridurli a fenomeni analoghi apparsi in altri periodi storici.³⁵

4.

Anche Luciano Bianciardi mette in evidenza come lo spostamento del sesso sempre di più verso la sfera economica sia una chiara conseguenza delle mutazioni sociali e culturali avvenute nella metropoli milanese negli anni del boom economico.³⁶ Molti dei suoi racconti dei primi anni Sessanta, come *Il peripatetico* o *La solita zuppa*, non soltanto ruotano intorno a regole sociali, tabù e persino parafilie della società occidentale, ma parlano soprattutto della mercificazione del sesso e del reindirizzamento del desiderio verso il consumo di beni materiali.³⁷ Come denuncia a più riprese anche il protagonista della *Vita agra*, gli oggetti sono diventati il vero centro della nuova società del miracolo economico, mentre sarebbe auspicabile sabotare il sistema e inseguire un'utopia (il «neocristianesimo a sfondo disattivistico e copulatorio»)³⁸ che ristabilisca «la natura veridica

35. U. Eco, *Apocalittici e integrati*, La Nave di Teseo, Milano 2025, pp. 24-25.

36. Per un'analisi ad ampio raggio di questo tema, si veda L. Danti, *Le migliori gioventù. I periferici e la sessualità nella narrativa italiana del secondo dopoguerra*, Cesati, Firenze 2018.

37. Il ciclo di racconti bianciardiano su erotismo e sessualità è analizzato da S. Cucchi, *Thinking and Narrating Eroticism in Italy in the Sixties*, in *Thinking Narratively: Between Novel-Essay and Narrative Essay*, eds. M. Fusillo, G. Simonetti, L. Marchese, De Gruyter, Berlino-Boston 2022, pp. 45-60; pp. 52-57.

38. Bianciardi, *Lantimeridiano*, cit., p. 702.

del coito».³⁹ Su questa linea si muove anche il racconto *I sessuofili*, su cui mi concentrerò nelle prossime pagine: scritto nel 1963 e pubblicato nell'antologia *Nuovi racconti italiani*,⁴⁰ presenta un gruppo di amici intenti a discutere come sconfiggere i tabù sessuofobici puritani della società contemporanea e superare imposizioni culturali e divieti nel campo della morale sessuale. Obiettivo che intendono raggiungere anche grazie alle letture dei più aggiornati testi di sessuologia e antropologia, della bontà dei quali il protagonista Gianni viene convinto. Ma il finale riserverà una rivelazione inaspettata: con le loro proposte di creare una comunità di liberi amatori, i circoli "Jules e Jim" (nome ripreso dal celebre film di Truffaut), i sessuofili non mirano ad altro che a possedere Olga, la bella moglie del protagonista, al quale vorrebbero offrire invece le loro mogli frigide e inibite.

Il racconto ha ricevuto finora attenzione minima dalla critica bianciardiana, nonostante il moltiplicarsi di studi sullo scrittore. In un suo saggio sui racconti di Bianciardi, Jole Soldateschi liquida velocemente *I sessuofili* come una mera riproposizione delle teorie della *Vita agra* e «un'eco meccanica di testi antropologici».⁴¹ Carlo Varotti ha sottolineato invece come nelle sue pagine vengano messi «alla berlina gli epigoni delle teorie di liberazione sessuale», come Wilhelm Reich e Herbert Marcuse, bollate come una delle mode «espressione del consumo neocapitalista».⁴² Unica a fornire una lettura più approfondita del racconto, in tandem con *La solita zuppa*, è stata Silvia Cucchi, che riporta anche gli estremi di alcune delle fonti che discuterò in dettaglio in queste pagine.⁴³ Ricostruendo le fonti del racconto, che includono alcune tessere fondamentali e finora ignorate della storia intellettuale dello scrittore, ci si può rendere conto di come Bianciardi abbia un rapporto complesso con le teorie della liberazione sessuale degli anni Sessanta e di quanto si serva delle teorie antropologiche in modo pienamente consapevole. Il punto del racconto che più ci interessa è l'utilizzo da parte di Bianciardi di dati antropologici di "seconda mano" che descrivono usi e costumi sessuali di popolazioni radicalmente altre e remote nel tempo e nello spazio (dalla Grecia classica agli indigeni polinesiani), che ignorano le costrizioni della morale sessuale

Argonauti della
Val Padana:
Bronislaw
Malinowski
in due racconti
di Umberto Eco
e Luciano
Bianciardi

39. Ivi, p. 616. Si vedano C. Varotti, *Luciano Bianciardi, Henry Miller e l'utopia erotica*, in *Verba tremula. Letteratura, erotismo, pornografia*, a cura di N. Catelli, G. Iacoli, P. Rinoldi, Bononia University Press, Bologna 2010, pp. 103-126, e A. Taglietti, *Per un "neocristianesimo a sfondo disattivistico e copulatorio"*, in «Itaies», 25, 2021, pp. 225-237.
40. L. Bianciardi, *I sessuofili*, in *Nuovi racconti italiani*, a cura di L. Silori, Nuova Accademia, Milano 1963, vol. II, pp. 85-103.
41. J. Soldateschi, *Non si vive di sola zuppa: sui racconti di Luciano Bianciardi*, in Ead., *Il tragico quotidiano. Papini Palazzeschi Cassola Bianciardi*, Pagliai, Firenze 2010, p. 220. Si veda anche F. Secchieri, *Quando il possibile diventa reale e il reale possibile. Bianciardi tra storia e invenzione*, in *Le soglie del fantastico*, a cura di M. Galletti, Lithos, Roma 2001, vol. II, pp. 135-156.
42. C. Varotti, *Articolazioni dell'osceno: Bianciardi e il "comune sentimento del pudore"*, in «Griseldaonline», 13, 2013, pp. 1-16: p. 11.
43. Cucchi, *Thinking and Narrating Eroticism*, cit.

occidentale: l'obiettivo, come già visto per Eco, è sottoporre a una critica feroce l'etnocentrismo e la presunta modernità della società italiana degli anni del boom attraverso un potente effetto di straniamento.

Il narratore indica fin dall'inizio come fonte i saggi di tale Figueroa, autore del «testo più autorevole della moderna sessuologia». ⁴⁴ Dietro questo personaggio si cela in realtà, come si può capire da altre menzioni più o meno esplicite nel racconto *La solita zuppa* e in alcuni articoli bianciardiani, Luigi De Marchi, psicologo di scuola reichiana, sessuologo e attivista per i diritti civili. ⁴⁵ Nella sua vasta bibliografia, il volume più citato da Bianciardi è *Sesso e civiltà: dalla crisi della sessuofobia alla riforma sessuale* (1959), ⁴⁶ uscito nella collana "Libri del tempo", la stessa dei *Minatori della Maremma*, l'inchiesta che Bianciardi pubblica insieme a Carlo Cassola nel 1956. ⁴⁷ Restando ai primi anni Sessanta, altrettanto apprezzati dallo scrittore toscano devono essere stati il volume *Sessuofobia* (1962), ⁴⁸ scritto da De Marchi insieme a Massimo Pini e a Francesco Saba Sardi – Franz il triestino della *Vita agra* –, ⁴⁹ o l'antologia *Sociologia del sesso* (1963), ⁵⁰ e la raccolta di saggi *Repressione sessuale e oppressione sociale* (1965). ⁵¹

5.

Se già i titoli dei libri di De Marchi evocano una vicinanza tematica con le opere di Bianciardi, mettendo a confronto alcuni passaggi dei *Sessuofili* e di *Sesso e civiltà* si può immediatamente capire come questo saggio sia stato il

44. Bianciardi, *Lantimeridiano*, cit., vol. I, p. 1639.

45. De Marchi viene ricordato da Bianciardi anche in due articoli, *Poca tele per i villeggianti* (in «Le Ore», 22 agosto 1963) e *Una lettera di Luciano Bianciardi* (in «Kent», marzo 1968), entrambe pubblicazioni su cui scriveva regolarmente anche il sessuologo. Sull'attivismo di De Marchi, si legga M.A. Bracke, *Family planning, the pill, and reproductive agency in Italy, 1945-1971: From "conscious procreation" to "a new fundamental right"?*, in «European Review of History: Revue européenne d'histoire», 29, 2022, pp. 88-108.

46. L. De Marchi, *Sesso e civiltà*, Laterza, Bari 1959. Nella bibliografia critica bianciardiana è indicata la possibile influenza di De Marchi sullo scrittore in una nota a piè di pagina del saggio di Soldateschi, *Non si vive di sola zuppa*, cit., p. 222, n. 78, mentre molto più strutturata e approfondita è la già ricordata analisi di Cucchi, *Thinking and Narrating Eroticism*, cit., p. 57. Carlo Varotti ha inteso erroneamente il nome di De Marchi per una versione italianizzata di Herbert Marcuse (C. Varotti, *Luciano Bianciardi. La protesta dello stile*, Carocci, Roma 2018, p. 225). Non va comunque esclusa una possibile influenza sull'ultimo Bianciardi delle teorie marcusiane di *Eros e civiltà* dopo la traduzione italiana del 1964, anche in congiunzione con quelle di Reich e De Marchi, come sostiene anche Cucchi, *Thinking and Narrating Eroticism*, cit., p. 57.

47. L. Bianciardi, C. Cassola, *Minatori della Maremma*, Laterza, Bari 1956.

48. L. De Marchi, F. Saba Sardi, M. Pini, *Sessuofobia*, Sugar, Milano 1962.

49. Purtroppo per mancanza di spazio non è possibile dedicare sufficiente attenzione alla grande influenza di saggi e traduzioni di Saba Sardi sulle opere di Bianciardi degli anni Sessanta. Lo scrittore grossetano introdusse anche un'antologia curata dall'amico triestino, intitolata *Il secolo dei libertini*, Edizioni Mediterranee, Roma 1966.

50. L. De Marchi, *Sociologia del sesso*, Laterza, Bari 1963.

51. Id., *Repressione sessuale e oppressione sociale*, Sugar, Milano 1965.

mediatore esclusivo delle teorie antropologiche di Malinowski. Subito dopo aver riproposto interi sintagmi prelevati dalle pagine di De Marchi sulle feste rituali dedicate ad Afrodite dei coloni magnogreci a Erice, in Sicilia,⁵² Bianciardi ricorda come simili riti vengono compiuti anche da «certi popoli che noi chiamiamo a torto “primitivi”, i quali invece hanno fin troppo da insegnarci».⁵³ Lo scrittore riprende quindi esempi tratti sempre dal primo capitolo di *Sesso e civiltà* riguardanti danze rituali e cerimonie delle culture indigene di Africa e Oceania, che dimostrano la mancanza totale di tendenze sessuofobiche in molte società extraeuropee:

Si pensi per esempio a certe tribù dell'Oubanghi-Sciati, nell'Africa Occidentale: la loro orgia rituale è preceduta da una cerimonia in cui due danzatrici riccamente e vivacemente ornate rievocano con movenze e ritmi che sfumano dal languido al frenetico i preludi e gli esiti all'amplesso. Per rendere ancora più suggestiva la danza mimica (qui sto citando il Figueroa, il testo cioè più autorevole della moderna sessuologia) una di esse porta appeso alla cintura un fallo ligneo di cui si serve sapientemente.⁵⁴

Presso alcune tribù dell'Oubanghi-Sciati, nell'Africa occidentale, l'orgia è preceduta da un rito per cui gli indigeni mostrano un vero entusiasmo: due danzatrici riccamente e vivacemente ornate rievocano con movenze e ritmi che sfumano dal languido al frenetico i preludi e gli esiti dell'amplesso. Per rendere ancora più suggestiva la danza mimica, una di esse porta appeso alla cintura un fallo ligneo di cui si serve sapientemente.⁵⁵

Argonauti della
Val Padana:
Bronislaw
Malinowski
in due racconti
di Umberto Eco
e Luciano
Bianciardi

A essere citati subito dopo da De Marchi (e quindi a ruota da Bianciardi) sono proprio i costumi sessuali dei trobriandesi studiati da Malinowski in *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*:

I fortunati trobriandesi consumano l'atto sessuale in forma collettiva e indiscriminata, come capita, capita, e con accompagnamenti di canti e danze erotiche. Ignorano la gelosia, ignorano la vergogna, anziché nascondere il sesso lo adornano di fiori, piume e perline.⁵⁶

Di un'orgia che implicava la vera e propria consumazione pubblica e collettiva dell'amplesso ha trovato traccia anche il Malinowski tra i Trobriandesi [*sic*]. [...] I maschi di alcune tribù australiane portano solo sui genitali dei monili e pendagli che non coprono affatto la parte ma la «decorano».⁵⁷

52. Per un confronto, si veda Bianciardi, *L'antimeridiano*, cit., vol. I, p. 1640, e De Marchi, *Sesso e civiltà*, cit., pp. 12-13.

53. Bianciardi, *L'antimeridiano*, cit., vol. I, p. 1648.

54. *Ivi*, pp. 1648-1649.

55. De Marchi, *Sesso e civiltà*, cit., p. 34.

56. Bianciardi, *L'antimeridiano*, cit., vol. I, p. 1651.

57. De Marchi, *Sesso e civiltà*, cit., pp. 34-35.

Come si può dedurre da questi brani, caratteristica degli scritti di De Marchi è l'ampio uso di dati etnografici per smentire la naturalità dei tabù della monogamia, del complesso edipico e del modello della famiglia patriarcale, che si rivelano invece come una delle molte costruzioni culturali possibili e alternative nel campo dei comportamenti sessuali e delle strutture sociali della specie umana. In questo, De Marchi segue strettamente la già ricordata argomentazione di Malinowski riguardo alla non universalità del complesso edipico, assente presso la società matrilineare trobriandese, e della sua origine culturale presso alcune specifiche popolazioni, ribaltando l'ipotesi di Freud che lo poneva invece come cesura tra natura e cultura e indistintamente a fondamento di ogni cultura umana.⁵⁸ Ciò che interessa principalmente Bianciardi e che lo spinge a costruire l'idea e la trama dei *Sessuofili* a partire da estese citazioni dei saggi di De Marchi è dunque la possibilità di servirsi delle teorie antropologiche sulla scia dell'uso fattone dallo stesso psicologo, ovvero per osservare i tabù della società occidentale da una prospettiva straniata e svelarne la relatività.

L'attenzione di Bianciardi per il riuso di De Marchi della prospettiva di Malinowski è così alta che cita persino di quanto lo psicologo scrive in una nota a piè di pagina, in cui viene ribadita la particolarità della cultura trobriandese a confronto di quella di isole vicine, in cui vige una cultura sessuofobica che ricorda da vicino quella della Milano del boom descritta anche da Eco:

Il Figueroa per esempio ha rilevato fra i trobriandesi una totale mancanza di manifestazioni isteriche e di nevrosi coatte. Sono tutti gai, paciosi e sorridenti, ben diversi dai loro vicini delle Isole Pamhlett [*sic*] e d'Entrecasteaux. Questi ultimi, che pure vivono d'una economia del tutto identica a quella dei trobriandesi, proprio perché hanno accettato una morale rigidamente sessuofobica e puritana, che vieta ogni rapporto pre ed extra-matrimoniale, sono famosi per la loro aggressività e lunaticità, per i loro tic, per le loro

Il Malinowski (*Sesso e repressione tra i selvaggi*, cit., pp. 104-105 e 107) non solo ha rilevato una totale mancanza di manifestazioni isteriche o di nevrosi coatte tra i gai e sensuali abitanti delle Trobiand [*sic*] ma ha potuto anche controllare *ab absurdo* i benefici effetti della libertà sessuale tra le popolazioni delle attigue isole Pamphlett [*sic*] e d'Entrecasteaux. Qui, eccezionalmente, vige una moralità rigidamente sessuofobica e puritana che vieta ogni rapporto pre ed extra-matrimoniale: ebbene, quelle tribù sono note tra le vicine per la

58. Si vedano le sezioni «Psicoanalisi e antropologia» (pp. 111-140) e «Istinto e cultura» (pp. 141-206) di Malinowski, *Sesso e repressione sessuale*, cit. Nel suo *Sociologia del sesso*, Bari, Laterza 1963, pp. 179-180, De Marchi si concentra proprio su questo aspetto, antologizzati due brani del libro di Malinowski.

azioni coatte e per le loro ossessioni.⁵⁹

loro aggressività, irritabilità e lunaticità e lo stesso Malinowski poté rilevare numerosi tic, azioni coatte ed ossessioni.⁶⁰

Vedendo come Bianciardi riprenda parola per parola quanto scrive De Marchi, escluderei che, pur da lettore onnivoro e caotico qual era, lo scrittore abbia consultato le opere di Malinowski in prima persona, ma si sia limitato piuttosto a servirsi delle abbondanti informazioni che aveva potuto trovare già in *Sesso e civiltà*. La frequenza dei riferimenti a Malinowski e la sua presenza sproporzionata nelle poche pagine del racconto bianciardiano fa però capire quanto lo scrittore fosse affascinato dalle ricerche dell'antropologo; tanto che spesso il nome e l'autorità di Malinowski finiscono per cannibalizzare anche saggi di altri etnografi. È il caso di *Coming of Age in Samoa*, sempre menzionato da De Marchi,⁶¹ e in particolare del gioco descritto da Margaret Mead che vedeva le bambine dell'arcipelago polinesiano fingere di essere gravide, che Bianciardi attribuisce però alle ragazzine delle Trobriand, isole studiate da Malinowski: «E pensare che il gioco preferito delle bambine trobriandesi è proprio il cosiddetto gioco della donna incinta».⁶² La mancata menzione di Mead e la riattribuzione delle sue ricerche fa pensare, più che a una semplice svista, al fatto che per Bianciardi Malinowski rappresentasse dunque l'esempio di antropologo per eccellenza.

Va infine notato che, attraverso l'uso di una prospettiva antropologica, nei *Sessuofili* Bianciardi critica la incompleta emancipazione femminile derivata dalla nuova libertà sessuale predicata da filosofi e intellettuali negli anni Sessanta. Nel racconto, infatti, le donne non hanno alcuna voce e sono oggetti passivi della costante conversazione degli uomini sulla necessità di liberarsi dei tabù sessuofobici propri della cultura occidentale. La possibilità di creare una comunità di liberi amanti non andrebbe infatti ad altro vantaggio che ai mariti insoddisfatti e desiderosi di poter avere rapporti con donne più belle delle loro mogli, ribadendo l'ideologia propria delle società patriarcali occidentali e sconosciuta invece agli indigeni delle isole Trobriand.

6.

In aggiunta a quest'analisi comparata delle fonti e alle osservazioni di carattere strettamente letterario, si può guardare più nel dettaglio a come emergano le rispettive visioni del mondo dei due scrittori nei loro racconti e ai

Argonauti della
Val Padana:
Bronislaw
Malinowski
in due racconti
di Umberto Eco
e Luciano
Bianciardi

59. Bianciardi, *L'antimeridiano*, cit., vol. I, p. 1651.

60. De Marchi, *Sesso e civiltà*, p. 42 n.

61. *Ivi*, p.p. 30-31.

62. Bianciardi, *L'antimeridiano*, cit., vol. I, p. 1652.

Michele
Maiolani

diversi tipi di relazione che questi sviluppano con la prospettiva antropologica. Si è visto come in *Industria e repressione sessuale in una società padana* e nei *Sessuofili* Eco e Bianciardi mettono in atto un rovesciamento della prospettiva dell'osservatore piuttosto simile, fondato sul relativismo culturale. In realtà, come ho già notato, Eco gioca talvolta a presentare la realtà effettiva della Milano degli anni Sessanta come mondo alla rovescia, come nel caso del problema del sacro nei mutati rapporti tra Chiesa e industria, potenziando così l'effetto di straniamento. Con Bianciardi siamo invece di fronte a una sorta di doppio rovesciamento dell'ideologia proposta dai personaggi, dato che la tanto sperata liberazione dai millenari vincoli sessuofobici e la creazione di circoli di liberi amatori che superino la monogamia non sono motivate da altro che dal desiderio sessuale degli amici del protagonista nei confronti di sua moglie.

A ben vedere, nell'intento parodico di Eco e Bianciardi troviamo anche riflessioni diverse sul punto di vista e sul metodo dell'antropologia. Nella parodia di Eco, l'antropologia rappresenta una disciplina seria e dotata di un metodo valido, benché non immune da errori e distorsioni, soprattutto nei suoi approcci più datati: come scrive nella nota aggiunta al *Diario minimo* nel 1975, oltre a «gettare un'ombra di diffidenza sulle cose troppo serie», «sovente parodiare un testo significa anche rendergli omaggio»⁶³ e sottolinearne quindi l'importanza culturale. Bianciardi invece non si interroga davvero sulla legittimità del metodo antropologico, ma la dà in un certo senso per scontata, prendendo i risultati degli studi di Malinowski citati da De Marchi come provenienti da un'autorità indiscussa. Una volta conclusa la lettura del racconto, resta però per il lettore un minimo livello di ambiguità davanti al doppio rovesciamento e alla rivelazione dell'opportunismo egoistico dei sessuofili, dato che non è chiaro quanto lo è in Eco quale fiducia si debba riporre nell'efficacia del filtro relativistico antropologico come strumento per individuare le storture della nostra società.

63. Eco, *Diario minimo*, cit., p. 8.