

"CURRENDI LIBIDO". IL VIAGGIO NELLA CULTURA DEI MARGINALI

Glauco Sanga
Università di Venezia

Da allora avevo imparato tante cose, e soprattutto il modo in cui i Dinosauri vincono. Prima, avevo creduto che lo scomparire fosse stato per i miei fratelli la magnanima accettazione d'una sconfitta; ora sapevo che i Dinosauri quanto più scompaiono tanto più estendono il loro dominio, e su foreste ben più sterminate di quelle che coprono i continenti: nell'intrico dei pensieri di chi resta. Dalla penombra delle paure e dei dubbi di generazioni ormai ignare, continuavano a protendere i loro colli, a sollevare le loro zampe artigliate, e quando l'ultima ombra della loro immagine s'era cancellata, il loro nome continuava a sovrapporsi a tutti i significati, a perpetuare la loro discendenza nei rapporti tra gli esseri viventi. Adesso, cancellato anche il nome, li aspettava il diventare una cosa sola con gli stampi muti e anonimi del pensiero, attraverso i quali prendono forma e sostanza le cose pensate: dai Nuovi, e da coloro che sarebbero venuti dopo i Nuovi, e da quelli che verranno dopo ancora.

Mi guardai intorno: il villaggio che m'aveva visto arrivare straniero, ora ben potevo dirlo mio, e dire mia Fior di Felce: al modo in cui un Dinosaurio può dirlo. Per questo, con un silenzioso cenno di saluto m'acommiatai da Fior di Felce, lasciai il villaggio, e me ne andai per sempre.

Per via guardavo gli alberi, i fiumi e i monti e non sapevo più distinguere quelli che c'erano ai tempi dei Dinosauri e quelli che erano venuti dopo. Attorno a certe tane erano accampati dei girovaghi. Riconobbi da lontano la Mulatta, sempre piacente, appena un po' ingrassata. Per non essere visto riparai nel bosco e spiai. La seguiva un figlioletto appena in grado di correre sulle gambe scodinzolando. Da quanto tempo non vedevo un piccolo Dinosaurio così perfetto,

così pieno della propria essenza di dinosauro, e così ignaro di ciò che il nome Dinosauro significa?

Lo attesi in una radura del bosco per vederlo giocare, rincorrere una farfalla, sbattere una pigna con una pietra per cavarne i pinoli. M'avvicinai. Era proprio mio figlio.

Mi guardò curioso: - Chi sei? - domandò.

- Nessuno, - feci. E tu, lo sai chi sei?

- O bella! Lo sanno tutti: sono un Nuovo! - disse.

Era proprio quello che attendevo sentirmi dire. Lo carezzai sul capo, gli dissi - Bravo, - e me ne andai.

Percorsi valli e pianure. Raggiunsi una stazione, presi il treno, mi confusi con la folla (Calvino 1965: 132-133).

1. Il grande e inquietante mondo della "piazza", costituito di vagabondi, mendicanti, malviventi, ambulanti, fieranti, impegnati in questue, furti, truffe, commerci, servizi, spettacoli, in continuo incessante movimento lungo le strade, pur nell'apparente diversità si ricomprende unitariamente nella classe sociale dei marginali, garantita dalla permeabilità tra le varie categorie (o, per meglio dire, "specializzazioni"), per cui si è, a volta a volta, secondo le necessità e le contingenze, ladro, ambulante, fierante (cfr. Frizzi 1912).

I marginali sono identificati dalla marginalità economica e dal vagabondaggio e, sotto il profilo culturale, dall'uso del gergo.

Non "lavorano", cioè non svolgono attività produttive socialmente riconosciute, ma si dedicano ad attività parassitarie (accattonaggio) o illecite (furto, truffa), o ad una sorta di terziario "superfluo", fatto di spettacoli (cantastorie, fieranti), piccoli commerci (imbonitori, merciai ambulanti) o servizi (calderai, arrotini, ombrellai, spazzacamini), del tutto contiguo alla truffa e all'accattonaggio.

Non hanno fissa dimora all'interno di un territorio definibile come area di sfruttamento, perché sono nomadi (cioè con residenza mobile, come i vagabondi e i fieranti) o itineranti (come gli ambulanti, che tornano solo periodicamente alla propria residenza); chiamano se stessi con i nomi di *bianti* "quelli che vanno per via", *calcanti* "quelli che vanno per strada", *scarpinanti* "quelli che camminano", *camminanti*, in opposizione ai *fermi*, i sedentari.

I marginali parlano il gergo, lingua parassitaria, che innesta sulla grammatica e sulla fonetica della lingua locale un lessico gergale unitario, tale da permettere una larga intercomprensione tra i gerganti e da funzionare come mezzo di identificazione e di riconoscimento.

La cultura dei marginali storicamente si oppone alla cultura dei contadini, loro vittime designate, e instaura una serie di opposizioni (mobilità \approx stabilità, attività \approx illecito lavoro) che ben si inquadrano nell'etica della società feudale, fondata sulla lavorazione della terra, che condanna le attività terziarie (compreso il commercio) e la connessa mobilità, incompatibile col lavoro agricolo. Anche il gergo, che si è dimostrato ottimo strumento diagnostico per l'identificazione dei gruppi marginali (cfr. Sanga 1979 = 1984: 203-223), rinvia alla società feudale, non essendo documentato prima del XIII sec. (Sanga 1987).

2. Il gergo stesso, se non m'inganno, può servire ad aprire la questione, in verità mai posta, dell'origine dei marginali e di quella *currendi libido* (Camporesi 1973: XXV) che percorre da secoli le società sedentarie.

Gli storici (Geremek 1973, 1979, 1980, 1985, 1986, 1988a, 1988b; Camporesi 1973; Gutton 1977; Mollat 1978; Pullan & Woolf 1978; Schmitt 1980; Politi, Rosa, Della Peruta 1982; Chartier 1984) partono dalla società feudale, che comprende nella categoria di "povero" l'intera classe dei marginali dell'epoca, dal mendicante al salariato. Alcuni, come Camporesi (1973), ricordano che figure sociali del tutto simili ai marginali medievali e moderni sono presenti nell'antichità classica, particolarmente nei grandi centri urbani come Roma imperiale (1).

Per quest'epoca il gergo non mi risulta attestato, ma si può inferire la sua esistenza, e quindi postulare con sicurezza quella della cultura dei marginali, attraverso tracce lasciate nel gergo storico: se, come ho mostrato altrove (Sanga 1989c), il gergo si caratterizza attraverso la deliberata adozione di una forma fonetica "altra", che deve suonare straniera alle orecchie dei sedentari (2), allora caratteristiche importanti e diffuse come il suffisso *-oso* (3) (ad es. *fangose* "scarpe", *buiosa* "prigione", *fogliose* "carte") e la presenza massiccia del fonema *-f-* intervocalico (4) (ad es. *ruffo* "fuoco", *buffo*, *beffa*, *truffa*, *loffio* "cattivo") rinviano ad età latina, definendosi come elementi

stranieri (italici, mediterranei, prelatini) rispetto al latino. Se ne deve necessariamente concludere che i marginali non hanno avuto origine dalla contrapposizione con la società contadina feudale, ma vi preesistevano.

3. Ancora il gergo ci offre una via di soluzione: abbiamo infatti tracce di uno strato linguistico che, pur documentabile nel latino, rinvia però ad una fase molto arcaica della lingua, a quella fase aurorale rappresentata dalle onomatopee, dalle voci infantili, cioè da quelle formazioni elementari che sono quasi prelinguistiche (Sanga 1989c: 21): si tratta delle forme con raddoppiamento sillabico o spezzato (ad es. *babbo* "imbroglio, io", *cucchi* "quattrini", *birba* "mendicante", *calca* "accattonaggio, strada", *furfa* "intelligenza", *farfoglio* "mendicante, frate").

In latino le forme con raddoppiamento radicale (pieno, come *turtur* "tortora"; spezzato, come *balbus* "balbuziente"; sillabico, come *babulus* "sciocco") sono normalmente definite come straniere (prelatine), popolari, espressive, onomatopoeiche, e indicano modi linguistici rudimentali o non umani: il linguaggio dei balbuzienti (*balbuttire* "balbettare, parlare confusamente, cinguettare"); il linguaggio infantile (*mamma, papa, tata*, con raddoppiamenti che sono universali, cfr. Jakobson 1971); il linguaggio degli animali, specie degli uccelli (*pipiare* "fare il verso del piccione", *tutubare* "fare il verso della civetta").

L'accostamento al linguaggio degli uccelli è importante: nei gerghi europei *cantare* significa "parlare", e lo stesso termine *gergo* (francese *jargon*) significa "cinguettio" (francese *jargonner* "cinguettare") (5).

Lo strato più arcaico del gergo indica un'opposizione primaria tra umano e non umano, dove il gergante colloca se stesso nel polo non umano. Per rintracciare le origini di questo tipo di umanità, di questa umanità ferina, pre-umana, dobbiamo risalire all'età in cui si è fondata la nostra concezione di umanità come radicalmente distinta dalla natura selvaggia, e proporre un'ipotesi affascinante: i marginali si sono distinti, come gruppo sociale, all'epoca dell'avvento delle culture agricole sedentarie; sono coloro che si sono sottratti alla domesticazione agricola e hanno continuato a vivere nella nuova società secondo i modi propri delle società di caccia e raccolta.

4. Le società di caccia e raccolta costituiscono un tipo umano del tutto particolare per i motivi, squisitamente culturali ed economici, attinenti al loro modo di sussistenza: mentre l'agricoltura, l'allevamento, l'industria "producono" le risorse, la caccia e la raccolta "predano" le risorse esistenti: «l'uomo attinge tutto ciò che gli serve dalla natura senza migliorarla o modificarla» (Meillassoux 1981: 69); per questa ragione Meillassoux (1981: 76) oppone la società di caccia e raccolta, in quanto "modo di sfruttamento", a tutte le altre formazioni sociali, determinate dal "modo di produzione".

Propongo di distinguere (nonostante il gioco di parole) il "modo di predazione" (predazione delle risorse: caccia e raccolta) dal "modo di produzione" (produzione delle risorse: agricoltura, allevamento, industria): nel primo gli uomini «si trovano a competere con gli animali predatori» (Meillassoux 1981: 69) in un modo di sussistenza che non li distingue dagli altri animali (6); nell'altro gli uomini elaborano un modo di sussistenza specifico, distinto da quello animale, basato non sulla predazione, ma sulla domesticazione della natura.

E' l'economia predatoria che avvicina i cacciatori-raccoglitori alle società animali, più che le pur interessanti ragioni sociobiologiche (continuità, ma anche discontinuità, con i primati e i carnivori sociali) ricordate da alcuni autori (cfr. Ariotti 1980; Moruzzi 1983).

5. L'ipotesi che propongo vuole dar conto non della marginalità esterna alle società agricole, rappresentata dalla presenza, in altri ambiti territoriali, di società di cacciatori-raccoglitori; ma dalla marginalità interna, rappresentata dalla presenza di gruppi sociali che vivono parassitariamente della società agricola. I cacciatori-raccoglitori predano l'ambiente naturale, mentre i marginali predano l'ambiente sociale, "naturalizzano" la società umana che diventa la loro "foresta" (7).

Se compariamo sistematicamente le caratteristiche della cultura dei marginali (8) con quelle delle società di caccia-raccolta (9) troviamo analogie sorprendenti, che non reputo casuali.

La comparazione procederà così: verranno via via elencati i tratti specifici della cultura dei marginali indicando le corrispondenze nelle culture di caccia e raccolta; ove non vi sia in-

dicazione alcuna la corrispondenza è evidente, tale da non richiedere commenti o rimandi specifici alla letteratura etnologica.

Sul piano "economico":

(a) la predazione: i marginali si procurano le risorse attraverso il furto e la truffa (omologhi della caccia con armi e con trappole) e l'accattonaggio (omologo della raccolta);

(b) l'accattonaggio è individuale (come la raccolta), mentre il furto e la truffa (come la caccia) possono assumere forme cooperative, con l'associazione stabile o transitoria di più persone (i complici nel furto e i "compari" nella truffa) (10);

(c) il tempo dedicato alla predazione, sia tra i marginali che tra i cacciatori, è complessivamente limitato, ma non costante, e assume quel caratteristico andamento fluttuante che Sahlins (1980: 28-29, 35, 40, 48) definisce, per le società di caccia e raccolta «ritmo paleolitico»;

(d) le risorse sono ripartite all'interno del gruppo, ed esistono nel gergo parole specifiche che designano la ripartizione (11): *stecca* "quota della refurtiva" (Ferrero 1972: 257), *banze* "partes questus" [parti della questua] (Camporesi 1973: 73);

(e) le risorse, anche se talvolta abbondanti, sono aleatorie (12), come si è dimostrato dall'ossessivo ritorno del tema del cibo (cfr. Sahlins 1980:51), costante fonte di preoccupazione sia per marginali che per cacciatori (13);

(f) non è praticata alcuna forma di accumulazione della ricchezza, per ragioni ideologiche presso i marginali (14), e per ragioni tecnologiche, che diventano ideologiche, presso i cacciatori-raccoglitori (cfr. Meillassoux 1981: 72; Ariotti 1980);

(g) di conseguenza abbiamo un regime di fluttuazione esistenziale, in particolare alimentare: a periodi di abbondanza si alternano periodi di scarsità, con la caratteristica oscillazione tra "festa" e digiuno;

(h) le fasi favorevoli di questo regime fluttuante si caratterizzano come periodi di opulenza, che hanno dato origine tra i marginali al grande tema mitico del "Paese di Cuccagna" (Sanga 1989b; in stampa b): dice Teseo Pini, urbinato, vicario vescovile e giudice, autore dello *Speculum cerretanorum* (1484-86): «a

simplicioribus tot hauriunt pecunias uno mense, quot uno anno lucrando contentus essem» [Spillano in un mese agli ingenui tanto denaro, quanto sarei contento di guadagnare in un anno] (Camporesi 1973: CLXVII); e appunto di opulenza ha parlato Sahlins (1980) per le società di caccia-raccolta; l'affermazione è oggettivamente valida, se commisurata alla limitazione dei bisogni (si pensi alla politica demografica basata sull'infanticidio e sull'abbandono dei vecchi), e soggettivamente valida, se limitata ai periodi propizi del ciclo economico (cfr. Sahlins 1980: 45-46).

6. Sul piano "ambientale":

(i) dispersione territoriale, per poter sfruttare completamente le risorse, quindi nomadismo all'interno di un territorio circoscritto: ladri e truffatori cambiano continuamente la zona di azione per non essere riconosciuti; così pure mendicanti e ambulanti hanno un bacino di sfruttamento definito, che percorrono periodicamente; in sostanza le risorse sociali del territorio vengono sfruttate a rotazione (15);

(j) grande capacità di adattamento all'ambiente, che non viene modificato ma parassitato (16).

7. Sul piano "sociale" (17):

(k) anche i marginali presentano «il carattere più tipico delle società dei cacciatori-raccoglitori [cio] è la flessibilità dei gruppi sociali in cui la popolazione si distribuisce» (Ariotti 1980: 66): il gruppo fondamentale è la banda, aggregazione plastica e instabile collegata allo sfruttamento delle risorse e non alla parentela (Ariotti 1980: 51-67);

(l) uguaglianza tra i membri di un gruppo (banda): non esistono strutture di potere consolidate, semmai funzioni direttive collegate a imprese specifiche (18);

(m) forte senso di solidarietà (19) tra i marginali, che costituiscono reti di mutuo soccorso (20) che stanno alla base del solidarismo operaio (cfr. Sanga 1979: 221 = 1984: 223, in stampa a);

(n) tendenza a regolare le dimensioni del gruppo mediante l'abbandono dei figli (per lo più illegittimi) negli ospedali e nei

brefotrofi; più sopra (punto h) si è accennato all'infanticidio presso i cacciatori-raccoglitori.

8. Sul piano "ideologico":

(o) anche se l'accattonaggio può avere un'importanza notevole o prevalente, la cultura dei marginali presenta una caratteristica valorizzazione ideologica del furto e della truffa (*rifilare il bidone*, cfr. Pianta 1985), così come tra i cacciatori-raccoglitori vi è una "ideologia della caccia", che, al contrario della raccolta, gode di prestigio sociale, al di là della propria importanza economica (cfr. Arioti 1980: 118, 124, 220);

(p) sono sommamente valorizzate le doti di intelligenza, abilità e astuzia, e non di forza, come mostrano alcuni dei nomi stessi con cui i marginali denominano se stessi: *furbo*, *furfante* (da *furfa* "intelligenza") (21); recita una strofa *furfantesca* attestata dal Quattrocento al nostro secolo (Camporesi 1973: LXXXIX-XC):

Con arte e con inganno
si vive mezzo l'anno,
con ingegno e con arte
si vive l'altra parte

(e si noti l'equivalenza instaurata tra "inganno" e "ingegno"). Lo stesso avviene tra i cacciatori (Arioti 1980: 122), e risulta ancora più evidente se si interpreta in questa luce la stessa ideologia della caccia. L'intelligenza è la dote che rende l'uomo superiore all'animale, che cade nelle insidie del cacciatore e non gli può opporre la sua maggiore forza bruta; l'intelligenza definisce l'umanità, opposta al mondo naturale ferino (22). L'arma stessa non è espressione di forza, ma di intelligenza, l'arma è una trappola, un trucco, e a ragione Leroi-Gourhan (1977) ha insistito sul significato intellettuale e umano, e non casuale e ferino, dell'invenzione dell'arma (23);

(q) un'altra dote valorizzata è l'audacia, cioè la capacità di affrontare il rischio (24);

(r) comune a marginali e cacciatori-raccoglitori è l'ideologia della libertà: vivere senza essere sottoposti ad alcun vincolo o dovere, spaziale e sociale: «libertà individuale che si manifesta

negli atteggiamenti sessuali, nella debolezza dei legami matrimoniali, nella mobilità degli individui, nella fragilità e nella instabilità delle istituzioni» (Meillassoux 1981: 71) (25);

(s) i marginali hanno l'ideologia dello spreco, esplicitamente esposta a Pianta (1985: 28), che ha condotto una penetrante ricerca sugli imbonitori: *Non si deve né si può risparmiare*. I soldi guadagnati con il lavoro ambulante vanno spesi, comunque, eventualmente dilapidati, e significativamente in attività socialmente riprovevoli: *chiarire* (bere) e *spillare* (giocare); oppure in simboli di prestigio sociale: autovetture, vestiario, ecc.» (26); vi è l'idea, esplicitamente formulata, che il marginale, per poter "aguzzare l'ingegno", deve essere in bolletta: l'accumulazione di ricchezza mina alla radice le capacità predatorie, che sono stimolate solo dal bisogno urgente. Forse qui sta una possibile spiegazione - per quanto attiene al piano ideologico - dei ben noti rituali di "spreco" (feste) delle società di caccia e raccolta (27);

(t) molto caratteristica della cultura dei marginali è l'ideologia dell'inversione, che ha dato origine al grande tema mitico del "Mondo alla rovescia", per cui la società marginale è vista come l'inverso speculare della società sedentaria (Sanga 1977, 1989*b*, in stampa *b*); una simile formazione ideologica è stata osservata da Turnbull presso i Pigmei Mbuti, dove i sistemi socio-culturali della foresta e del villaggio sono visti come antitetici e «i valori del villaggio sono direttamente opposti ai valori della foresta» (Meillassoux 1981: 67).

9. Sul piano "psicologico":

(u) il rischio caratterizza le società di caccia e raccolta (Ariotti 1980: 125), per lo scarso controllo tecnologico sulla natura e l'incertezza del futuro dovuta all'aleatorietà e instabilità della situazione esistenziale: solo l'avvento dei modi di produzione garantirà, con le scorte alimentari, anche la sicurezza e la stabilità psicologica. Il rischio è anche caratteristico del modo di vita dei marginali, sottoposti non solo all'aleatorietà della predazione, ma alla repressione di questo modo di sussistenza;

(v) l'ansia è presente nelle culture predatorie come conseguenza del rischio, come mostrano i rituali delle società di caccia e raccolta (Godelier 1977: 365); ho mostrato altrove la

presenza e il ruolo dell'ansia nella cultura dei marginali (Sanga 1989b, in stampa b);

(w) le culture predatorie vivono completamente nel presente: «la brevità e la ripetizione di attività intermittenti implicano un modo di vita legato al presente, senza durata né continuità. Il modo di vita è "istantaneo"» (Meillassoux 1981: 71) (28); invece è propria delle culture produttive la pianificazione nel tempo e quindi la costruzione di un passato e di un futuro (Meillassoux 1981: 74-75);

(x) connessa all'ideologia della libertà è la propensione all'eccesso, sotto le specie dell'orgia alimentare e dell'orgia sessuale. L'eccesso alimentare è costitutivo dei già notati comportamenti "festivi" e del mito del "Paese di Cuccagna", ed è stato osservato, come «ingordigia» (Sahlins 1980: 39, 42, 51), anche tra i cacciatori-raccoglitori. L'eccesso sessuale, variamente definito tra i cacciatori-raccoglitori come licenziosità o promiscuità (cfr. Arioti 1980), si può collegare alla estrema libertà e mobilità delle forme di unione (concubinaggio piuttosto che matrimonio) sia tra i cacciatori-raccoglitori (Arioti 1980) che tra i marginali; d'altro canto si rammenti che la prostituzione è normalmente praticata dalle donne marginali;

(y) propensione all'ozio, alla comodità, al lusso, anche alimentare (29), del tutto normale per un gruppo sociale (gli "oziosi" delle classificazioni giuridiche) che rifiuta ideologicamente il lavoro regolare; dice la canzone del furfante (Camporesi 1973: L):

La più bella arte che sia,
 Si è la gagliofferia,
 E lo inverno stare al sole,
 E la state all'ombria,
 E tener la frasca in mano
 E la mosca cacciar via,
 E mangiar la carne grassa
 E la magra gettar via;

(z) forte senso di identità e di superiorità (30) e conseguente disprezzo che il *dritto* (il marginale) ostenta per i *gagi* (i sedentari); ecco il precetto di un imbonitore al figlio: «Ricordati che finché vedrai il fumo delle ciminiere contro al

cielo, e la gente che fa il tifo allo stadio, il mondo sarà diviso in dritti e in gagi» (Pianta 1985: 7).

10. Le osservazioni che abbiamo fatto sulle omologie tra cacciatori-raccoglitori e marginali si possono verificare analizzando brevemente gli zingari (31), che sono certamente il gruppo marginale culturalmente più integro, pur non essendoci certamente coincidenza completa tra gli zingari e i marginali "indigeni", soprattutto per quanto riguarda la riproduzione e la parentela. Gli zingari sono infatti etnicamente distinti dalla società ospite, e si riproducono per via biologica, mentre i marginali indigeni sono distinti solo socialmente, e si riproducono attraverso meccanismi culturali.

Che gli zingari siano una sorta di aristocrazia culturale della marginalità è riconosciuto dagli stessi *dritti* (cfr. Bertolotti *et alii* 1978: 380); c'è solidarietà di classe, come mostra il detto dei marginali, saluto-augurio rituale (con la struttura della *historiola*) rivolto dal *dritto* allo zingaro, in un misto tra gergo e lingua zingara: «"Sinto, vai al manghelu o vai a ciurèl?" "Vado a ciurèl", "Allora attento ai dorienghi"» ["Zingaro, vai a mendicare o vai a rubare?" "Vado a rubare", "Allora attento ai carabinieri"] (Pianta 1985: 7).

Instaureremo un confronto sistematico tra i tratti culturali zingari e quelli comuni a marginali e cacciatori-raccoglitori individuati ai §§ 5-9, richiamando le lettere, da (a) a (z), che identificano i tratti (32).

L'economia degli zingari è basata (a) sulla predazione: il furto da un lato, l'accattonaggio dall'altro. Altre attività ambulanti sono la musica e lo spettacolo, il commercio dei cavalli, la lavorazione dei metalli, specie il rame (vedi § 11).

Gli zingari (i) sono nomadi all'interno di un territorio definito (Piasere 1987: 114, 116, 121-122; Dick Zatta & Piasere 1990: 165); (k) si muovono in piccoli gruppi fluidi (bande) (Piasere 1980: 62, 65; 1987: 115, 128) e sono organizzati in tribù endogamiche (Dick Zatta & Piasere 1990: 165); (l) hanno una struttura sociale fortemente egualitaria (*ivi*: 166) e (b) conoscono forme di cooperazione temporanea per i furti (Piasere 1987: 128). (n) Praticano il controllo demografico mediante l'abbandono dei neonati negli ospedali, e, talvolta, l'infanticidio (*ivi*: 129).

(c) Il tempo che dedicano al lavoro è limitato e intermittente (*ivi*: 118): «Per essere socialmente accettabile, la produzione di ricchezza deve essere discontinua» (Dick Zatta & Piasere 1990: 166); (g) il regime esistenziale è sottoposto a continue fluttuazioni (*ivi*: 167); (f) cionondimeno rifiutano l'accumulazione della ricchezza (*ivi*: 166-167), (s) che viene periodicamente distrutta e redistribuita: il prestigio è dato dallo spreco della ricchezza, non dalla sua tesaurizzazione (*ivi*: 166-167; Piasere 1987: 118, 130). (w) Vivono immersi nel presente: «ciò che conta è il presente e la persona vivente» (Piasere 1980: 54).

(z) Hanno una fortissima identità, basata sulla distinzione tra sé e i *gağé* (le popolazioni sedentarie), che sono le vittime della predazione: le risorse si prelevano dai *gağé*, non dagli altri zingari (Dick Zatta & Piasere 1990: 164-165). Esiste (r) l'ideologia della libertà e il conseguente rifiuto del lavoro salariato (*ivi*: 165); (t) l'ideologia dell'inversione, per cui il mondo degli zingari e il mondo dei *gağé* vengono contrapposti come specularmente contrari (*ivi*: 166); (p) l'ideologia dell'intelligenza (*ivi*: 169) e (o) della truffa (*ivi*: 168) e (z) il connesso senso di superiorità, per cui gli zingari si considerano «più intelligenti, più astuti e più "puliti" dei *Gağé*» (*ivi*: 165): «la vendita ai *Gağé* è talvolta collegata all'accattonaggio e al furto; comporta la vendita ai *Gağé* di oggetti che prima gli sono stati rubati» (*ivi*: 168); dice una zingara di Granada: «il busné [cristiano] è fatto solo per essere derubato e ridicolizzato» (Fiore 1980: 87).

Vi sono due importanti caratteristiche culturali degli zingari che trovano paralleli stringenti tra i cacciatori-raccoglitori, ma non tra i marginali:

(α) la divisione sessuale del lavoro: il furto (come la caccia) è attività maschile, l'accattonaggio (come la raccolta) è attività femminile (33). Tra i marginali l'attività femminile specializzata è la prostituzione;

(β) l'endogamia, tipica sia degli zingari (34) che dei cacciatori-raccoglitori. Per i marginali il problema si pone in modo diverso, non essendo in realtà una cultura che si riproduce biologicamente, ma culturalmente; per quel poco che se ne sa, i marginali tendono a non sposarsi, ma ad avere rapporti di convivenza, spesso effimeri, comunque all'interno della loro classe.

Un accostamento fra zingari e cacciatori-raccoglitori fu fatto, seppur fuggacemente, da Kroeber ([1948] 1983: 261-262), che notò le somiglianze tipologiche tra gli zingari da un lato e gruppi di cacciatori-raccoglitori come gli Indiani Seri della California meridionale e i Negritos delle Filippine. Piasere mi informa che questo accostamento è comune nella ziganologia degli ultimi trent'anni (cfr. Arnold 1958, 1983; Formoso 1986); Remotti (1975: 10) osserva che gli zingari sono «un'etnia che nella sua storia non ha mai compiuto in proprio la rivoluzione agricola. Tracce di cultura paleolitica sono reperibili [...] sia negli zingari europei, sia nelle tribù nomadi dell'India contemporanea [...]; gli zingari non hanno mai dimenticato la tecnica paleolitica della raccolta».

11. Gli zingari, come del resto tutti i marginali, non solo hanno una cultura altamente "ideologica", in grado cioè di produrre elaborate e raffinate rappresentazioni di sé, ma hanno anche una grandissima capacità di sfruttare la mitologia e l'immaginario collettivo delle culture sedentarie. Esempio è la vicenda del primo contatto tra gli zingari e il mondo occidentale: al loro arrivo in Europa, all'inizio del XV sec., gli zingari dichiarano di essere pellegrini, costretti a vagare per espiare un voto, riuscendo così a camuffare (almeno temporaneamente) la figura temuta e negativa del nomade con la categoria cristiana del pellegrino, positiva e vantaggiosa perché destinataria delle elemosine (Geremek 1982) (35).

Gli zingari vengono inseriti nel contesto cristiano anche come discendenti di Caino (Fiore 1980: 87-88) (36): Simone Simeoni, nell'*Itinerarium Symonis Simeonis, et Hugonis Illuminatoris ad Terram Sanctam*, nel 1322 definisce i nomadi incontrati a Creta come *stirpe di Chaym* (de Vaux de Foletier 1978: 25) (37). La Bibbia, nell'elenco dei discendenti diretti di Caino, alla quinta generazione pone Lamec: «E Lamec prese due mogli: il nome dell'una era Ada e il nome dell'altra, Zilla. E Ada partorì Jabal, che fu il padre di quelli che abitano sotto le tende presso i greggi. E il nome del suo fratello era Jubal, che fu il padre di tutti quelli che suonano la cetra ed il flauto. E Zilla partorì anch'essa Tubal-cain, l'artefice di ogni sorta di strumenti di rame e di ferro» (*Genesi* 4. 19-22).

Gli zingari esercitano esattamente le attività lavorative della stirpe di Caino: come Jabal sono nomadi («abitano sotto le tende») e allevano animali (domatori e commercianti di cavalli); come Jubal sono musicisti; come Tubal-cain sono ramai e fabbri.

Nella tradizione medievale, "stirpe di Caino" è l'appellativo dei vagabondi (Cataluccio 1988: VII), e lo scrittore inglese Thomas Nashe afferma che Caino fu il primo vagabondo: «The first traveller was Cain, and he was called a vagabond renegade on the face of the earth» [Il primo viaggiatore fu Caino, che fu detto vagabondo rinnegato sulla faccia della terra] (*Unfortunate traveller*, 1594) (Geremek 1988a: 1).

L'agricoltore Caino, primogenito di Adamo, uccide il fratello Abele, allevatore, ed è costretto a rinunciare alla coltivazione della terra e a diventare vagabondo: «E ora tu sarai maledetto, condannato ad errar lungi dalla terra che ha aperto la sua bocca per ricevere il sangue del tuo fratello dalla tua mano. Quando coltiverai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti, e tu sarai vagabondo e fuggiasco sulla terra» (*Genesi* 4. 11-12).

Una vicenda analoga è quella dei figli di Isacco (*Genesi* 25-27) (38). Il primogenito Esaù, cacciatore con precise caratteristiche ferine (39), affamato, cede la primogenitura al fratello gemello, il sedentario Giacobbe (40), in cambio di prodotti agricoli (pane e lenticchie). In seguito Giacobbe, con l'inganno, sottrae a Esaù la benedizione paterna, che gli assegna abbondanti raccolti e il dominio sugli uomini (*Genesi* 27. 27-29); Esaù dovrà guadagnarsi da vivere con le armi, errando in terre aride (*Genesi* 27. 39-40).

Sembra di intravedere una precisa legittimazione del passaggio da una precedente economia di caccia e raccolta, simbolicamente rappresentata dalla primogenitura di Esaù e Caino (41), ad una successiva economia agro-pastorale. E anche l'origine dell'umanità e la cacciata dal paradiso terrestre si possono leggere in questa prospettiva.

Nel giardino dell'Eden Adamo viveva della raccolta dei frutti spontanei («Mangia pure liberamente del frutto d'ogni albero del giardino» [*Genesi* 2. 16]), cui forse era adibita Eva («prese il frutto, ne mangiò, e ne dette anche al suo marito che era con lei, ed egli ne mangiò», [*Genesi* 3. 6]); il peccato originale fa precipitare l'uomo dalla felice economia di raccolta alla

dura economia agricola («l'Eterno Iddio mandò via l'uomo dal giardino dell'Eden, perché lavorasse la terra donde era stato tratto» [Genesi 3. 23]; «il suolo sarà maledetto per causa tua; ne mangerai il frutto con affanno, tutti i giorni della tua vita. Esso ti produrrà spine e triboli, e tu mangerai l'erba dei campi; mangerai il pane col sudore del tuo volto» [Genesi 3. 17-19]).

12. Meillassoux ha notato che non pare esserci nessuna continuità tra quello che ho definito modo di predazione e i modi di produzione: «le società di cacciatori, anche quando sono messe in contatto con gli agricoltori o fornite di strumenti con un rendimento superiore, non si trasformano necessariamente»; inoltre in Africa i cacciatori sono di raggruppamento etnico differente dagli agricoltori (Meillassoux 1981: 78) - come da noi gli zingari.

Ci sarebbe da chiedersi: che fine hanno fatto i cacciatori? Si sono estinti? Forse come discendenza biologica, ma non come discendenza culturale; si sono trasformati, sono usciti dalla natura e si sono adattati alla società, pur mantenendo le loro attività predatorie, e sono ancora tra noi, come i dinosauri.

Note

* Ringrazio i numerosi intervenuti alla discussione (Signorini, Remotti, Stegagno Picchio, Biocca, Lombardi Satriani, Papa, La Cecla e altri), che mi hanno consentito di approfondire e precisare alcune questioni, e ringrazio Leonardo Piasere, che ha letto una prima stesura di questo saggio e mi ha fornito preziosi suggerimenti, soprattutto per quanto riguarda gli zingari.

1. Tra le molte testimonianze, cfr. *Il cacciatore* di Dione di Prusa (1985).

2. La forma fonetica germanica di *trucco* "bastone, inganno", *trabucco* "girovago", *treppo* "capannello di persone", *bernarda* "notte", *fratengo* "buono", *guido* e *guidone* "mendicante"; la forma fonetica araba di *saraffo* "compare", *zaffrani* "sbirri", *maffia* "sfarzo, pompa".

3. Di sapore mediterraneo per via di -s- intervocalica non rotacizzata (come ad es. *asinus*, *casa*, *rosa*, di origine mediterranea e comunque non latina).

4. «Tipico fonema "protolatino" e "italico" [...] dato che /f/ pertiene notoriamente anche all'etrusco e al venetico, pare di essere in presenza di un tipico prodotto di *Sprachbund*» (Zamboni 1986: 230).

5. Piasere mi informa che nel XVI sec. si riteneva che *cingano* "zingaro" derivasse dal nome dell'uccello *cinco*. Per il rapporto tra zingari e marginali vedi §10.
6. I Boscimani assimilano l'uomo agli animali predatori e la donna agli animali erbivori (Ariotti 1980: 162).
7. Remotti (1975: 9) parla di un ambiente duplice, naturale e sociale, e Piasere (1987: 113) sottolinea che, rispetto ai cacciatori-raccoglitori, l'ambiente naturale ha un peso minore dell'ambiente sociale, che costituisce una seconda natura.
8. Per cui vedi soprattutto Frizzi (1912), Leydi (1959), Camporesi (1973), Sanga (1977, 1984, 1987, 1989a, in stampa b), Pianta (1985), Andreta (1985), Silvestrini (1987).
9. Vedi soprattutto Service (1966, 1982), Godelier (1977), Sahlins (1980), Ariotti (1980), Meillassoux (1981).
10. Per i paralleli con la caccia-raccolta cfr. Meillassoux (1981: 70), Ariotti (1980: 34).
11. Sull'analoga ripartizione fra i cacciatori-raccoglitori cfr. Meillassoux (1981: 72), Ariotti (1980: 150 sgg.).
12. Per i cacciatori-raccoglitori lo ammette anche Sahlins (1980: 35, 37, 44); cfr. Ariotti (1980: 115).
13. E vedi, più avanti, quanto è detto dello spreco (s), dell'ansia (v), dell'eccesso (x).
14. Vedi quanto è detto dell'ideologia dello spreco (s).
15. Per i cacciatori-raccoglitori cfr. Ariotti (1980: 30 sgg.); sulla funzione economica del loro nomadismo vedi Sahlins (1980: 44-46).
16. Per i cacciatori-raccoglitori cfr. Ariotti (1980: 38 sgg.).
17. Le notizie che abbiamo dell'organizzazione sociale dei marginali sono carenti (tranne che per gli zingari che, come vedremo, ci offrono importanti conferme).
18. Ritengo che le notizie medievali e moderne circa un *coësre*, un "re dell'argot", si riferiscano a una struttura mitico-simbolica piuttosto che a una realtà politica.
19. Per i cacciatori-raccoglitori cfr. Ariotti (1980).
20. Cfr. il *compagnonnage* dei mestieri ambulanti medievali e moderni.
21. Pianta (1980: 18-20) parla del concetto di "forza" presso gli imbonitori: si tratta della forza psicologica (intelligenza) opposta alla forza fisica (violenza).
22. Con cui comunque c'è una comunità e una continuità maggiore (vedi § 3) rispetto al mondo, umano, ma totalmente altro, dei produttori (specie degli agricoltori), che da parte loro tendono a respingere i cacciatori-raccoglitori nel mondo ferino.
23. Cfr. anche Ariotti (1980: 127).
24. Per i cacciatori cfr. Ariotti (1980: 76).
25. Cfr. Sahlins (1980: 26), Ariotti (1980: 98, 170). Il lavoro agricolo è considerato dai cacciatori una condizione servile (Sahlins 1980: 40).
26. Sahlins (1980: 39) riferisce che il gioco d'azzardo è diffuso fra i cacciatori-raccoglitori Hadza (Africa).
27. Per i quali cfr. Sahlins (1980: 14, 42), Ariotti (1980).
28. Cfr. Sahlins (1980: 42).

29. Notata tra i cacciatori-raccoglitori da Sahlins (1980: 30).

30. Come parallelo psicologico tra i cacciatori-raccoglitori si può ricordare l'«ottimismo» e la «fiducia» di cui parla spesso Sahlins (1980: 41-43, 48), e soprattutto il tenace rifiuto di trasformarsi in agricoltori (Sahlins 1980: 39, Meillassoux 1981: 78).

31. Mi servirò soprattutto degli eccellenti lavori di Piasere (1980, 1987) sui Rom Xoraxané e di Dick Zatta & Piasere (1990) sui Roma.

32. E' ben vero che le culture di zingari, marginali, cacciatori-raccoglitori presentano differenze interne, anche rilevanti (si pensi ad esempio al posto particolare che assumono gli australiani rispetto agli altri gruppi di cacciatori-raccoglitori, cfr. Ariotti 1980); pure gli elementi comuni o prevalenti ci consentono di trattarle unitariamente. Una importante differenziazione tra i gruppi zingari, che vede distinti i nomadi (senza fissa dimora: Sintí, Roma, Kalderaš), dagli itineranti (che hanno dimora fissa e fanno solo la "stagione" come nomadi: Rom Xoraxané) riproduce puntualmente un'altrettanto importante distinzione tra i marginali, che vede da un lato vagabondi, ladri e mendicanti (senza fissa dimora) e dall'altro gli ambulanti (con dimora fissa, che fanno la "stagione" come itineranti).

33. Meno tra i Rom Xoraxané, dove anche gli uomini possono dedicarsi all'acconteraggio (Piasere 1987).

34. Meno tra i Rom Xoraxané (Piasere 1980).

35. Piasere mi ricorda che gli zingari hanno manipolato la leggenda della fuga in Egitto e quella dei chiodi della croce: avendo degli zingari aiutato la sacra famiglia a fuggire in Egitto, tutti gli zingari hanno avuto come ricompensa il permesso di rubare impunemente; essendosi degli zingari rifiutati di forgiare i chiodi della croce, tutti gli zingari hanno avuto il permesso di rubare.

36. Piasere mi fa notare che è molto più diffusa la definizione di "Stirpe di Chus", figlio di Cam.

37. Piasere mi informa che un altro autore dà la stessa definizione ai nomadi incontrati in Siria: Niccolò da Poggibonsi nel *Libro d'Oltremare*, di cui Noè Bianco, *Viaggio del Rever. P.F. Noè Bianco, della congregation de' Servi* (Venezia 1566) è copia.

38. Ricordata da Sahlins (1980: 15).

39. Alla nascita «il primo che uscì fuori era rosso, e tutto quanto come un mantello di pelo; e gli fu posto nome Esaù» (*Genesi* 25. 25). Quando Rebecca, per ingannare Isacco, scambia i figli, il travestimento avviene con pelli di animali: «E Giacobbe disse a Rebecca sua madre: "Ecco, Esaù mio fratello è peloso, e io no"» e allora «Rebecca con le pelli de' capretti gli coprì le mani e il collo» (*Genesi* 27. 11-16).

40. «Un uomo tranquillo, che se ne stava nelle tende» (*Genesi* 25. 27).

41. Il fatto che Caino da agricoltore diventi vagabondo in seguito a una colpa sembra essere la giustificazione mitica dell'emarginazione del primogenito.

Bibliografia

- Andreta, N. 1985. "Nel paese dei dritti", in *L'albero del canto. Storie mestieri melodie*, a cura di I. Sordi, pp. 56-61. Pavia: Formiconca.
- Ariotti, M. 1980. *Produzione e riproduzione nelle società di caccia e raccolta*. Torino: Loescher.
- Arnold, H. 1958. *Vaganten, Komödianten, Fieranten und Briganten*. Stuttgart: Thieme.
- -- 1983. *Fahrendes Volk*. Landau/Pfalz: Pfälzische Verlagsanstalt.
- Bertolotti G., Bralla F., Butti C. & G. Sanga. 1978. "I magnani della Val Cavargna e il loro gergo", in *Como e il suo territorio*, a cura di R. Leydi & G. Sanga, pp. 373-464. Milano: Silvana (Mondo popolare in Lombardia 4).
- Calvino, I. 1965. "I dinosauri", in Id. *Le cosmicomiche*. Torino: Einaudi.
- Camporesi, P. (a cura di) 1973. *Il libro dei vagabondi*. Torino: Einaudi.
- Cataluccio, F. 1988. "I vagabondi e i poveri nell'opera di Bronislaw Geremek", in Geremek (1988a: VII-XXXVII).
- Chartier, R. 1984. *Figure della furfanteria. Marginalità e cultura popolare in Francia tra Cinque e Seicento*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- de Vaux de Foletier, F. 1978. *Mille anni di storia degli Zingari*. Milano: Jaca Book.
- Dick Zatta, J. & L. Piasere 1990. "Stealing from the Gaço. Some notes on Roma ideology". *Recueil V*, a cura di P.H. Stahl. Paris (Etudes et documents balcaniques et méditerranéens 15).
- Dione di Prusa. 1985. *Il cacciatore*, a cura di E. Avezzù e F. Donadi. Venezia: Marsilio.
- Ferrero, E. 1972. *I gerghi della malavita dal Cinquecento a oggi*. Milano: Mondadori.
- Fiore, B. 1980. *I nomadi*. Torino: Loescher.
- Formoso, B. 1986. *Tsiganes et sédentaires*. Paris: L'Harmattan.
- Frizzi, A. 1912. *Il ciarlatano*, 3^a ed. Mantova: La Provinciale. Rist. anastatica in Arturo Frizzi, *Vita e opere di un ciarla-*

- tano, a cura di A. Bergonzoni. Milano: Silvana, 1979 (Mondo popolare in Lombardia 8).
- Geremek, B. 1973. "Il pauperismo dell'età preindustriale (secoli XIV-XVIII)", in *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano & C. Vivanti, vol. V. *I documenti*, pp. 667-698. Torino: Einaudi.
- -- 1979. "Marginalità", in *Enciclopedia*, a cura di R. Romano, vol. 8, pp. 750-775. Torino: Einaudi.
- -- 1980. "Povertà", in *Enciclopedia*, a cura di R. Romano, vol. 10, pp. 1054-1082. Torino: Einaudi.
- -- 1982. "L'arrivée des Tsiganes en Italie: de l'assistance à la répression", in Politi, Rosa, Della Peruta (1982: 27-44).
- -- 1985. *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna (1350-1600)*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- -- 1986. *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*. Roma-Bari: Laterza.
- -- 1988a. *La Stirpe di Caino. L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo*, a cura di F. M. Cataluccio. Milano: Il Saggiatore.
- -- 1988b. "L'emarginato", in *L'uomo medievale*, a cura di J. Le Goff. Roma-Bari: Laterza.
- Godelier, M. 1977. "Caccia/raccolta" in *Enciclopedia*, a cura di R. Romano, vol. 2, pp. 354-378. Torino: Einaudi.
- Gutton, J.P: 1977. *La società e i poveri*, a cura di M. Rosa. Milano: Mondadori.
- Jakobson, R. 1971. *Il farsi e il disfarsi della lingua*. Torino: Einaudi.
- Kroeber, A. L. 1983. [ed. originale 1948]. *Antropologia. Razza, lingua, cultura, psicologia, preistoria*, a cura di G. Harrison. Milano: Feltrinelli.
- Leroi-Gourhan, A. 1977. *Il gesto e la parola*. Torino: Einaudi.
- Leydi, R. (a cura di) 1959. *La Piazza. Spettacoli popolari italiani*. Milano: Gallo Grande.
- Meillassoux, C. 1981. "Ricerca di un livello di determinazione nella società cinegetica", in Id. *L'economia della savana. L'antropologia economica dell'Africa Occidentale*, pp. 63-78. Milano: Feltrinelli.
- Mollat, M. 1978. *Les pauvres au Moyen Age*. Paris: Hachette.
- Moruzzi, L. 1983. *La terra "padre". Ecologia e simbolismo nelle società di caccia e raccolta*. Torino: Loescher.

- Pianta, B. 1985. "Vendere le parole. Marginali e mondo ambulante nella cultura popolare", in *Milano e il suo territorio*, a cura di F. Della Peruta, R. Leydi & A. Stella, vol. II, pp. 7-31. Milano: Silvana (Mondo popolare in Lombardia 13).
- Piasere, L. 1980. Il sistema di parentela e il parentado cognatico dei Rom Xoraxané. *L'Uomo* IV, 1: 49-84.
- -- 1987. "In search of new niches: the productive organization of the peripatetic Xoraxané in Italy", in *The other nomads. Peripatetic minorities in cross-cultural perspective*, a cura di A. Rao. Köln-Wien: Böhlau.
- Politi, G., Rosa M. & F. Della Peruta (a cura di) 1982. *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna. Atti del convegno "Pauperismo e assistenza negli antichi stati italiani" (Cremona, 28-30 marzo 1980)*. Cremona: Biblioteca Statale e Libreria Civica (Annali XXVII-XXX, 1976-79).
- Pullan, B. & S. J. Woolf. 1978. "Plebi urbane e plebi rurali: da poveri a proletari", in R. Romano & C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali I: Dal feudalesimo al capitalismo*, pp. 979-1078. Torino: Einaudi.
- Remotti, F. 1975. Nomadismo e struttura sociale. *Terzo Mondo Informazioni* VI, 7: 9-16.
- Sahlins, M. 1980. "L'originaria società opulenta", in Id. *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, pp.13-52- Milano: Bompiani.
- Sanga, G. 1977. "Il gergo dei pastori bergamaschi", in *Bergamo e il suo territorio*, a cura di R. Leydi, pp. 137-257. Milano: Silvana (Mondo popolare in Lombardia 1).
- -- 1979. "I cordai di Castelponzone. Da 'dritti' a proletari", in *Cremona e il suo territorio*, a cura di R. Leydi & G. Bertolotti, pp. 199-221. Milano: Silvana (Mondo popolare in Lombardia 7).
- -- 1984. *Dialettologia lombarda. Lingue e culture popolari*. Pavia: Università, Dipartimento di Scienza della Letteratura.
- -- 1987. Marginali e scrittura. *La ricerca folklorica* 15: 15-18.
- -- (a cura di) 1989a. La piazza. Ambulanti vagabondi malviventi fieranti. Studi sulla marginalità storica in memoria di Alberto Menarini. *La ricerca folklorica* 19: 1-134.
- -- 1989b. *Introduzione* in Sanga (1989a: 3-6).
- -- 1989c. *Estetica del gergo*, in Sanga (1989a: 17-26).

- in stampa a. "La filologia folklorica nello studio della società italiana: i canti operai", in stampa nel *Atti del 1° Convegno nazionale di antropologia delle società complesse* (Università "La Sapienza" di Roma, 27-30 maggio 1987).
- in stampa b. "La cultura dell'ansia. I marginali e la festa", in stampa negli *Atti del convegno La festa tra rivolta e sopravvivenza* (Facoltà di Sociologia dell'Università di Trento, 23-25 novembre 1989).
- Schmitt, J.C. 1980. "La storia dei marginali", in J. Le Goff (a cura di), *La nuova storia*. Milano: Mondadori.
- Service, E. R. 1966. *The hunters*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- 1982. *Introduzione alla etnologia*. Torino: Loescher.
- Silvestrini, E. (a cura di) 1987. *La Piazza Universale. Giochi, spettacoli, macchine da fiere e luna park*. Milano-Roma: Mondadori-De Luca.
- Zamboni, A. 1986. Tra latino e neolatino: l'evoluzione delle medie aspirate indoeuropee e le successive ristrutturazioni del consonantismo. *Indogermanische Forschungen* 91: 205-235.