



www.ec-aiss.it

Testata registrata presso il
Tribunale di Palermo
n. 2 del 17 gennaio 2005
ISSN 1970-7452 (on-line)

© EIC · tutti i diritti riservati
gli articoli possono essere riprodotti a
condizione che venga evidenziato che
sono tratti da www.ec-aiss.it

Semiotica del cibo comico: sul senso dell'ilarità alimentare

Massimo Leone

Abstract

Appoggiandosi sull'abbondante letteratura semiotica sul comico, l'articolo cerca di rispondere alle seguenti domande: quali sono le occasioni in cui ridiamo a proposito del cibo, e quale valore ha tale umorismo nel far circolare politiche gastronomiche non scritte, col loro corredo di normatività diffusa ma non per questo meno stringente? In particolare, come si ride del veganesimo oggi? Quali ne sono le possibili cause socioculturali? E gli effetti pragmatici? Infine, che rapporto c'è fra il ridere dei vegani e il ridere di altre minoranze, gastronomiche (vegetariani, hallal, kosher) e non?

“Vegano, infame, per te solo salame!”
(Graffito sulla porta di una toilette, Università di Torino)

1. Il significante del riso

Il dominio del sorriso e della risata si estende almeno tanto quanto quello della semiotica. Tutto ciò che può significare, e che pertanto può divenire oggetto di studio di questa disciplina, può diventare anche motivo per sorridere, o per ridere. A ben vedere, vi può essere risata senza l'intervento di ciò che Peirce avrebbe chiamato interpretante, e senza la terzità che ne deriva. Difatti il solletico provoca in molti una reazione corporea spontanea e incontrollabile che è assai simile, in molti dei suoi aspetti esteriori come anche nella sua interiorità, al ridere a crepapelle. Da un lato, il solletico ricorda al semiologo l'intreccio di natura e cultura che sottostà al ridere. Dall'altro lato, quest'intreccio indica che non tutto nel solletico è naturale: vi si può essere più o meno inclini per sensibilità individuale ma anche collettiva; fino a un certo punto se ne possono controllare l'insorgere e gli effetti; e poi soprattutto, in molte circostanze, per esempio coi bambini, il solletico si accompagna spesso di una curiosa verbalizzazione, di solito un disillabo ripetuto ritmicamente, che funziona come una sorta di onomatopea fonosimbolica. In molte lingue, è con la “i” che si vocalizza il solletico, sebbene preceduta da consonanti diverse, come se il carattere puntuto della sonorità di questa vocale mimasse e insieme producesse per efficacia simbolica l'effetto di tante dita appuntite scatenate nel provocare il formicolio ilare del



solletico. Sarebbe difficile solleticare qualcuno accompagnandone i gesti con un disillabo basato su vocali aperte.

Sussiste un significante del ridere. Esso si configura in primis nel corpo, coinvolgendolo dal minimo di un lieve inarcarsi delle sopracciglia fino alle convulsioni irrefrenabili di chi ride a crepappelle, una bella espressione italiana che ha un equivalente imperfetto in molte altre lingue, dal “craquer” francese fino al “laughing one’s head off” dell’inglese, e che suggerisce l’incontenibilità di certe risate, l’esiguità del corpo nel far loro da involucro e insieme da significante. Il gradiente di coinvolgimento del corpo nel ridere, misurabile in base a quali parti di esso, con che morfologia, e con quale intensità si modificano nel ridere, si traspone poi in diversi sistemi modellizzanti. La lingua ne segmenta la progressione con una certa grossolanità, identificando, per esempio in italiano, un sorriso appena abbozzato o accennato, un lieve sorriso, un sorrisetto o sorrisino, un sorriso, un sorriso aperto e luminoso, e poi non appena la voce interviene a segnalare un soffio interiore del sorridere esso subito si tramuta in riso, che nel suo farsi iterativo diventa risata e, se ne aumenta l’intensità, diviene sonora risata, fino alla risata irrefrenabile, incontenibile, persino isterica, la quale nella sua versione censurata e soffocata formicola sotto pelle come ridarella, ma che poi esplose appunto nel ridere a crepappelle, ove il demone del riso s’impadronisce del corpo e quasi lo dilania, quasi ne fa strumento di un imperativo comico inarrestabile, di una sorta di trascendenza ilare.

Altri sistemi significanti traspongono questa escalation corporea; la pittura la traduce meno ordinatamente della lingua, ma con più finezza. Certi sorrisi dipinti, infatti, colgono ciò che le lingue spesso trascurano, vale a dire l’aspettativa del ridere, la qualità del suo tempo. Molti dei sorrisi enigmatici dell’arte, forse anche quello della Gioconda, devono il mistero affascinante della loro ambiguità al fatto di rappresentare, attraverso un sublime arrangiamento di tratti plastici, un momento cruciale del ridere, quello in cui il sorriso perde la sua intenzionalità.

2. L’intenzionalità del riso

Anche questa intenzionalità può essere disposta lungo un gradiente, cui corrispondono diverse possibilità di finzione. Molte cose ci fanno sorridere spontaneamente, però in molti casi sorridiamo volontariamente, modificando intenzionalmente i tratti del viso affinché si atteggiino in un sorriso. Più l’intensità del ridere aumenta, tuttavia, e più è difficile, e pertanto grottesco, manifestarne intenzionalmente gli effetti. Si può fingere un sorriso di contentezza all’incontrare un collega durante un congresso, ma più difficilmente si può simulare di ridere a crepappelle a una delle sue battute. Per farlo, bisogna essere degli attori, ovvero avere un controllo delle significazioni del corpo che è professionalmente superiore a quello standard. Ancora più difficile è fingere di essere “ticklish”, bella parola inglese che in italiano può solo tradursi con una parafrasi, o con il maccheronico “solleticoso”, e che indica, appunto, la propensione a perdere il controllo del proprio corpo se questo viene solleticato.

Quanto più l’intenzionalità del sorridere sfuma nella spontaneità del ridere, fino alla convulsività del ridere a crepappelle o del solletico, tanto più risulta difficile simularne gli effetti. Ciò avviene perché più aumenta l’intensità della significazione corporea del ridere, più ne decresce la soggettività. Quando abbozziamo un sorriso all’incrociare lo sguardo di un collega, siamo noi a farlo, sebbene ispirati da tutta una storia e una cultura delle buone maniere. Potremmo però anche non farlo, indossando una maschera d’albagia, oppure farlo senza che questa maschera appena sorridente corrisponda veracemente a un’intenzionalità benevola. Quando cominciamo a ridere, tuttavia, iniziamo contestualmente a non essere più noi a farlo; qualcosa d’incontrollabile s’impadronisce del nostro corpo, e prende il sopravvento assoluto nella risata a crepappelle, tanto è vero che a volte i suoi effetti sono così dirompenti da essere dolorosi, e senza che nondimeno noi possiamo per questo arrestarli intenzionalmente; nel solletico, poi, di fatto diveniamo corpo alla mercé di un’intenzionalità altra, che ci fa ridere anche nostro malgrado, tanto è vero che il solletico può volgersi persino in pratica di tortura.

Se nel sorriso è perlopiù il soggetto a sorridere attraverso il suo corpo, nella risata è la cultura di una società che ride attraverso il corpo di un soggetto, mentre nel solletico non si agita né il soggetto né la cultura ma l’animale che è in noi. Nel solletico ride in noi la natura della nostra specie.

Questa distribuzione d'intenzionalità configura altrettante possibilità di studio del sorridere e del ridere, le quali investighino ciò di cui sono significanti queste progressive alterazioni del corpo. Dietro un sorriso intenzionale c'è una cultura del sorriso, c'è una psicologia sociale, ma c'è soprattutto una psicologia individuale, un rispondere soggettivo dell'intenzionalità corporea all'ambiente. All'altro capo dello spettro, dietro il solletico vi è un riflesso neurofisiologico, il lascito di un'evoluzione biologica. Cultura e natura s'insinuano nel soggetto nel primo caso, ma questi resta comunque predominante nel gestire una scena d'ilarità. Allo stesso modo, e simmetricamente, soggettività e cultura influiscono sul soggetto solleticato, ma la neurofisiologia del solletico vi resta preponderante, o perlomeno determinante.

3. *Langue e parole del riso*

A metà strada fra questi due estremi, tuttavia, si apre una vasta area di potenzialità, in cui ciò che si coglie in un sorriso e ancor di più in una risata non è né una psicologia individuale né la biologia di una specie bensì una cultura del ridere, ciò di cui, a seguito di particolari rivolgimenti storici e assetti sociali, una comunità si trova a ridere, una *langue* della risata che fluisce al di sopra delle soggettività dei ridenti pur alimentandola e alimentandosene di continuo, e che insieme scorre al di sotto della biologia del riso, pur determinandola ed essendone determinata. È proprio questa *langue* del sorridere e del ridere che costituisce l'oggetto centrale di una semiotica dell'ilarità. Essa deve comprendere, da un lato, come le risate individuali, queste *paroles* dell'ilarità, sorgano e si manifestino in relazione a una cultura del ridere condivisa; dall'altro lato, essa deve analizzare come segni, discorsi e testi sfruttino questa stessa *langue* per indurre risposte ilari all'interno di una comunità di ridenti.

Si tratta di uno studio prettamente sociosemiotico, sul cui sfondo però permane una questione insieme antropologica e filosofica. Quando una società si trova a ridere di qualcosa, strutturando la propria semiosfera secondo una *langue* ilare che spinge gli individui e i corpi a ridere di certe situazioni e non di altre, e che insieme muove gli artigiani del ridere a costruire dei simulacri di queste situazioni proprio per suscitare il riso, per quale motivo, in ultima istanza, questo avviene? Qui la domanda non riguarda semplicemente ciò di cui una comunità ride, ma le cause e i fini per cui ne rida, ovvero, rovesciando l'interrogativo, quelli per cui non ne rida. Rispondere a questa domanda è stato e continua a essere uno dei roveli maggiori della storia della filosofia.

Non è questa la sede per riprendere la questione.¹ Tuttavia si può forse almeno suggerire che, per rispondere, sia necessario riferirsi al fatto che le *langues* del ridere fanno sì che, di fronte a certe situazioni, gli individui siano di fatto spogliati delle loro intenzionalità soggettive e individuali e diventino invece corpi in cui è la *langue* stessa a ridere, e ad affermarsi attraverso le risate individuali che in base ad essa emergono. I motivi sociali del ridere possono allora essere diversi, ma il meccanismo antropologico della risata pare invece accomunarli: ogni volta che qualcuno suo malgrado ride, la *langue* ilare della sua comunità perviene a controllarne il corpo, distaccandolo, sia pure per il breve lasso di una risata, dal suo ancoraggio con un'intenzionalità soggettiva, per trasportare invece quest'ultima in una dimensione altra, in una sfera in cui l'individuo non si confronta più con la percezione di un ambiente, ma con quella di una sua versione potenziale e più euforica, con un mondo possibile che fa ridere perché, attraverso di esso, una cultura del ridere indica la configurazione ideale dei suoi valori, e in definitiva quale corso l'ontologia del mondo dovrebbe imboccare affinché nella sua perfezione ogni possibilità d'ilarità vi sia di fatto eliminata. Quando ridiamo dell'uomo che scivola su una buccia di banana, la cultura che ride in noi e attraverso di noi afferma implicitamente il suo senso dell'ordine, ovvero cosa dovrebbe succedere all'ontologia del mondo affinché non si diano più incidenti, e dunque occasioni d'ilarità. Quando una cultura ride in noi, spesso ride di ciò che considera i suoi incidenti, ovvero le increspature incontrollabili che sorgono nella semiosi sociale e ne sfidano gli assetti regolari. Più una società marginalizza ogni occasione d'imprevisto, e meno ride, perché il riso è una risposta ideale alla consustanziale imperfezione del senso.

¹ La letteratura sul riso, la risata, il comico, l'umorismo, è sterminata. Se ne veda una sceltissima selezione in bibliografia.

4. Ridere del cibo

Si ride anche del cibo. Così da controbilanciare la prima parte dell'articolo, filosofica, la seconda sarà aneddotica e tipologica. Pare non esistano cibi propriamente esilaranti, che cioè provochino automaticamente il riso con la loro stessa ingestione, alla stregua dei gas esilaranti. Esistono cibi e soprattutto bevande euforizzanti, ma il loro effetto non è necessariamente la risata. Si danno anche cibi naturalmente solleticanti, per esempio quelli allappanti come i cachi acerbi o frizzanti come le bevande gassate, i quali effettivamente solleticano il palato. Ma esistono anche cibi artificialmente solleticanti. Una pubblicità ormai celebre del 1982 diceva della "Golia Bianca" che "galvanizza l'ugola, titilla la papilla, sfrizzola il velo pendulo". In Iran si consumano cioccolatini che al primo morso sprigionano una sostanza simile all'idrolitina, la quale provoca una sensazione di effervescenza al centro della testa; l'effetto è spesso esilarante, specialmente se inaspettato; per gli italiani, poi, la marca reca il nome involontariamente comico di "Merda".

Il cibo può essere preparato in modo da invitare al sorriso. Esso deve allora comportare uno scarto dalla norma. A Berlino si preparano torte nuziali sado-maso, oppure torte in cui le classiche statue degli sposi in cima alla dolce torretta sono sostituite da pupazzetti che si accoltellano vicendevolmente. Lo scarto può riguardare anche la preparazione, la consumazione, o la commensalità, e rappresentare anche una critica sarcastica alla gastronomia vigente e ai suoi connotati semio-politici, come è evidente nel famoso pasto del *Fantasma della libertà* di Buñuel (1974).

Per le ragioni filosofiche che si sono già addotte, lo scarto dalla norma produce il sorriso quando è intenzionale, dando luogo a un cibo essenzialmente ironico, però la vera risata si produce quando la preparazione o il consumo di cibo sono involontariamente fuori norma. Nella vita reale così come nei programmi televisivi dedicati al cibo, il cuoco maldestro suscita un'ilarità simile a quella di Chaplin, perché sorretta dalla stessa dinamica fenomenologica: ridendo del cuoco improvvisato che affetta in malo modo una patata o piange oltre misura nel tritare una cipolla, implicitamente si aderisce a un ideale ontologico in cui l'incidente è escluso o regolato da un saper fare. Questa comicità involontaria può riguardare anche la consumazione e la commensalità, tanto è vero che fanno ridere i bambini che s'impiastricciano quando mangiano il cioccolato, ma anche gli stranieri in Italia quando ordinano un cappuccino a fine pasto o cospargono abbondante parmigiano grattugiato sugli spaghetti con le cozze. Vi sono poi usi per così dire non funzionali del cibo che pure intendono suscitare ilarità, o che la provocano involontariamente. La torta in faccia ne è un esempio lampante. In essa, la ritualità codificata del compleanno globale viene istantaneamente sovvertita attraverso un gesto che incorpora la violenza dello schiaffo inaspettato ma la sublima nell'ironia del dolcume improvvisamente spalmato sul volto del malcapitato, di fatto trasformandosi in una maschera in cui si fondono il volto della vittima e lo strumento dell'aggressione. La puntualità dell'atto si prolunga nell'aspettativa durativa dei frammenti cremosi e pannosi di pan di Spagna che pendono dal viso del festeggiato, e che vi permangono nonostante gli inani sforzi di ripulitura di quest'ultimo, impiasticciato suo malgrado come un maldestro bambino. Nella torta in faccia, si attribuisce alla vittima un'infantilità involontaria che inevitabilmente frustra ogni pretesa di potere. L'origine dello scherzo è molto antica. Pare che i romani usassero sbriaciare delle tortine dette *mustacea*, probabilmente equivalente ai "mustazzoli" o "mustaccioli" dell'Italia meridionale, sulla testa della sposa durante le nozze. L'antropologia simbolica e le implicazioni di genere non possono esserne approfondite qui, ma si deve sottolineare che, quando il cibo si fa strumento di scherzo, rompe la routine dell'abito gastronomico con l'incidenza di una sorta di micro-rituale, il quale rivela il mondo possibile alternativo dietro alla consuetudine, per esempio il rovesciamento di una gerarchia.

Il cibo interviene poi come stoffa della comicità in numerosissime creazioni testuali. Nell'ambito delle nuove religioni, per esempio, è molto comune, dagli spaghetti con polpette che venerano sardonicamente i pastafariani alla panna montata spray che costituisce uno degli attributi sacri del Dudeismo, dalla mela d'oro con verme d'oro del Discordianesimo sino all'ostrica viola che rappresenta l'anticristo della religione dell'Invisible Unicorn Rosa.

Il cibo può essere fisiologicamente esilarante, come i cioccolatini all'idrolitina, volontariamente ironico, come le cupcakes a forma di piantine grasse, involontariamente ridicolo, come lo zucchero nel caffè, o

intenzionalmente scherzoso, come una torta in faccia. In tutte le culture, poi, si schernisce il cibo dell'altro. "Altro" deve essere inteso in maniera ampia: si può ridere del modo in cui mangia una diversa classe sociale, del mignolo ritto degli aristocratici come delle bocche aperte dei popolani; un diverso gruppo etnico o culturale, come ricordano gli effetti disastrosi di una recente campagna pubblicitaria cinese di Dolce & Gabbana; una differente comunità religiosa, spesso con intenti aggressivi o razzisti – per esempio quando la Lega spargeva sangue di maiale sui terreni destinati a edificare moschee – ma si può ridere anche dell'altro per così dire "interno" a una comunità, ovvero di chi, pur essendovi riconosciuto come qualcuno che vi appartiene, se ne estranea per la sua particolare relazione con il cibo. Raramente si ride di un'estraneità involontaria. Per esempio sarebbe certamente di cattivo gusto ridere dell'anoressico, o del diabetico; tuttavia, non appena s'insinua il sospetto che l'estraneità sia in effetti volontaria, allora contestualmente si apre un varco per la comicità; del celiaco, per esempio, si ride o perlomeno si sorride sempre più, proprio perché sempre più si sospetta che non di patologia si tratti ma di moda. Simmetricamente, si può stemperare l'estraneità di una scelta alimentare intenzionale presentandola come involontaria. Ricordo quando, dopo la mia conversione al veganesimo, mia madre faceva la spesa presso i negozi alimentari del Salento, cercando prodotti per un figlio "allergico alla carne, al latte, alle uova, e ai derivati". Si ride del vegano più del celiaco, perché il secondo è visto come un malato, mentre il primo come un volontario bastian contrario alimentare, o tutt'al più come un malato di mente, il quale tradizionalmente viene schernito di più proprio perché sospettato di un'insania volontaria e dunque colpevole; si ride più del vegano che del kasher, perché il primo non è giustificato come il secondo da una diversa appartenenza etno-religiosa; e si ride anche più del vegano che del vegetariano, perché il primo più del secondo sfida alcuni assetti valoriali profondi della comunità di mangianti e ridenti. Sarebbe interessante, se lo spazio lo permettesse, articolare una tipologia di comicità rivolte all'altro alimentare, e in particolare al veganesimo.

5. Ridere del vegano

Vi sono, in primo luogo, i lazzi rivolti al vegano. Familiari, amici e conoscenti si divertiranno a inviargli, per esempio, foto di barbecue pantagruelici, o di bistecche sanguinolente. Lo psicologo, più che il semiologo, dovrebbe interpretare queste celie, ma al secondo interessano comunque in quanto rientrano nel discorso della tentazione. Spesso, infatti, chi punzecchia il vegano in questo modo ritiene di potere o dovere ricondurlo verso il regime alimentare "normale", anche attraverso il fastidio che si suppone gli provochi la vista di animali ridotti a cibaria. La motivazione sadica di tali scherzi non è peraltro da escludere, in quanto in essi si gode a infierire proprio sul punto più delicato della sensibilità altrui. Sbertucciamenti di tal fatta possono poi disporsi lungo uno spettro, dal semplice insinuare che una pietanza vegana contenga in realtà ingredienti d'origine animale, all'invio di foto con manicaretti sanguinolenti vari, sino al far mangiare al vegano tali ingredienti a tradimento.

Rientrano in una tipologia attigua i lazzi concernenti i supposti (ma sistematicamente falsi dal punto di vista scientifico) effetti dell'alimentazione vegana, dalla flatulenza a seguito di una maggiore ingestione di legumi sino a una paventata perdita di vigore sessuale. Veganofobia e omofobia sono spesso intrecciate, a ragione dell'atavico machismo attribuito al consumo di carne e per il noto federarsi dei razzismi contro le minoranze. In questo ambito non mancano le freddure anti-vegane a sfondo sessuale.

In un'altra tipologia ancora si collocano le ironie dei cosiddetti "controllori", ovvero di coloro che, pur cibandosi di ogni tipo di alimento senza inusuali restrizioni etiche o ambientaliste, sono pronti a censurare il vegano che si trovi anche per sbaglio a ingurgitare una briciola di cacio, e a redarguirlo severamente, sia pur per celia, a fronte delle sue supposte debolezze. Analoghi sono i lazzi di coloro che, carnivori, e al di là di ogni ragionevole consapevolezza biologica, accusano i vegani di crudeltà contro i vegetali.

Infine, solo per citare un'altra tipologia ma senza in realtà poter esaurirne la svariata casistica, vi sono anche molti esempi di auto-ironia, di auto-umorismo, e persino comici professionisti che, vegani, pongono un discorso comico su sé stessi, in modo analogo a quanto accade con il comico afroamericano che ironizza sui neri, o del comico ebreo sugli ebrei (primo fra tutti Woody Allen).



La casistica potrebbe arricchirsi molto. Per quanto riguarda questo breve articolo basti concludere che, quando ridiamo del vegano, non siamo solo noi a ridere, ma una *langue* sia dell'alimentazione che del comico la quale, a fronte di un'ontologia ideale del cibo e della commensalità, intravede mondi possibili alternativi e li corregge, a volte con violenza, a suon di risate.

pubblicato in rete il 24 ottobre 2019



Bibliografia

- Barbieri, D., Giovanni B., Perissinotto A., a cura di, 2001, *Il comico: approcci semiotici*, Documenti di lavoro e pre-pubblicazioni, 303-304-305, Urbino: Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica, Università di Urbino.
- Bouissac, P., 2015, *The Semiotics of Clowns and Clowning: Rituals of Transgression and the Theory of Laughter*, Londra e New York, Bloomsbury Academic.
- Collantez, F., Ruiz, J., 2009. "The Pragmatics of Comico-Facetious Texts", 315-222, *Semiotica*, 81, 3-4. Berlino e Boston, Walter de Gruyter.
- Doubrovová, J., 2000, "De ridiculis", 291-302. *Semiotica*, 128, 3-4. Berlino e Boston, Walter de Gruyter.
- Eco, U., 1983, "Il comico e la regola", 253-260., in Eco U., *Sette anni di desiderio*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1984, "The Frames of Comic 'Freedom'", 1-9, in Sebeok A., a cura di, *Carnival!*. Berlino e New York, Mouton de Gruyter.
- Fabbri, P., 2012, "Satira", in *Alfapù-alfabeta2*, 13 giugno; disponibile online presso il sito <http://www.paolofabbri.it/satira/>
- Finocchi, R., 2015, *Strategie dell'ironia nel web, Carte Semiotiche*, Firenze, La Casa Usher.
- Lohr, G., 1987, *Körpertext: Historische Semiotik der komischen Praxis*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Lotman, J. M., Uspenskij, B.A., 2006, "Il mondo del riso: oralità e comportamento quotidiano", 157-184, in Lotman, J. M. et al., 2006, *Tesi per una semiotica delle culture*, a cura di F. Sedda, Roma, Meltemi.
- Manetti, G., 1976, "Per una semiotica del comico", 130-152, *Il verri*, 3, novembre, Milano, Edizioni del verri.
- Martinson, P. G., 2006, *On the Problem of the Comic: A Philosophical Study on the Origins of Laughter*, New York, Legas.
- Minonne, A., 1982, "Dal comico alla parodia: un percorso semiotico", *Studi di estetica*, 1, 78.
- Perissinotto, A., 2012, "Per una semiotica del ridere", 35-68 in C. Maeder, G. P. Giudicetti e A. Mélan, a cura di, *Dalla tragedia al giallo: Comico fuori posto e comico volontario*, Berna et al., Peter Lang.
- Proni, G., 2003, "Semiotica della laff box", *Ocula*, www.ocula.it
- Raudino, G., 2003, *Umberto Eco e il comico: Gli scritti teorici e i giochi linguistici*, Tesi di laurea in semiotica, Università di Siena (Relatore: Giovanni Manetti).
- Rothe, M., Schröder H., a cura, 2002, *Ritualisierte Tabuwerletzung, Lachkultur und das Karnevaleske: Beiträge des Finnisch-Ungarischen Kultursemiotischen Symposiums, 9. bis 11. November 2000, Berlin - Frankfurt (Oder)*, Francoforte sul Meno, Lang.
- Schwind, K., 1988, *Satire in funktionalen Kontexten: Theoretische Überlegungen zu einer semiotisch orientierten Textanalyse*, Tübingen, G. Narr Verlag.
- Sover, A., 2018, *The Languages of Humor*, Londra e New York, Bloomsbury Academic.
- Violi, P., 1976, "Comico e ideologia", 110-129, *Il verri*, 3, Milano, Edizioni del verri.
- Vogel, S. C., 1989, *Humor: A Semiogenetic Approach*, Bochum, N. Brockmeyer.