



**L'animale umano**  
**Trasformazioni antropologiche nel mondo globale**  
Ciclo di lezioni 2005/06

**ALDO NATALE TERRIN**  
Istituto di Liturgia Pastorale di Santa Giustina, Padova

***Emergenza dell'umano nell'antropologia religiosa comparata***

11 novembre 2005

**Premesse di metodo. Come guardare a una possibile “preistoria religiosa”**

L'argomento che vogliamo qui affrontare è tanto importante e affascinante quanto è arduo e arduo per le difficoltà che presenta. È un argomento che si pone fuori dai canoni della storia classica, si pone anche fuori dall'etnologia e dall'antropologia culturale, per certi aspetti. Si tratta piuttosto di *un'avventura nella preistoria*, nel mondo sconosciuto dei nostri antenati, dei nostri progenitori. In questo senso ci proiettiamo in un ambito che ci è oscuro e di cui tentiamo di costruire un intreccio significativo a partire da pochi dati, dalle poche “reliquie” che ci sono offerte. Si tratta perciò di avventurarsi in un mondo essenzialmente sconosciuto ed estraneo di cui facciamo il punto e costruiamo alcune movente, cercando di segnalare le orme percepibili, di vedere le “sottotracce”. Si tratta alla fine di intuire e indovinare i percorsi della preistoria dell'uomo mettendo insieme pochi relitti fossili, essendo ben coscienti della fragilità delle nostre ipotesi. Tutto questo al fine di capire quali sono le origini della religione nel mondo arcaico e preistorico.

---

\*  **Attribution Non-Commercial No Derivatives**

Il presente testo è reso disponibile gratuitamente dalla Fondazione Collegio San Carlo di Modena utilizzando la licenza «Creative Commons» ([www.creativecommons.it](http://www.creativecommons.it)) chiamata *free advertising* che consente di scaricare e diffondere l'originale solo alla condizione che sia sempre chiaramente indicata l'attribuzione dell'autore e della fonte e, nel caso di citazione in pagine web, sia possibile il link al sito da cui è stato scaricato. Non è consentito in nessun modo modificare il testo originale o utilizzarlo per crearne un altro. Questa opera non può essere commercializzata o utilizzata per fini di lucro.

Non occorre ripetere come un'indagine di questo tipo abbia bisogno di molte "precauzioni" metodologiche. Bisogna in modo particolare distinguere tra ciò che "desideriamo trovare" e ciò che di fatto "possiamo pretendere" di individuare. Infatti occorre anzitutto riconoscere che in un'indagine di questo tipo su un campo di ricerca tanto problematico si costituiscono inevitabilmente dei pregiudizi. Quanto più la storia si avvicina alla "preistoria" e tanto più noi siamo portati infallibilmente a dar peso coscientemente o inconsciamente alle nostre scelte, siamo portati a far valere le nostre idee proiettando i nostri modi di vedere su quel mondo che ancora non è chiaro e non può esserlo sufficientemente. In altre parole, trattandosi del dibattito sul senso religioso o non-religioso dell'uomo arcaico, è chiaro che siamo tentati di sovrapporre la nostra visione a quello che ci possiamo attendere dalla preistoria. I nostri *desiderata* in qualche modo prevalgono e creano le nostre preferenze in modo del tutto naturale. E tutto ciò naturalmente fa parte delle nostre precomprensioni e delle nostre categorie mentali già pronte. E infatti se guardiamo a ciò che chiediamo alla preistoria già ci rendiamo conto che esiste un *gap* incolmabile tra un "passato remoto" che appare in ogni caso insormontabile e le nostre idee che sono invece fin troppo chiare. Per natura non desistiamo dalla voglia di colmare quel dislivello abissale che esiste tra il passato e il presente e vogliamo ad ogni costo dare un nome alle cose e alle culture della preistoria ben oltretutto ciò che si potrebbe di fatto presumere di poter fare. Il circolo ermeneutico tende a riproporsi.

Ad esempio qualcuno potrebbe essere pronto a "scommettere sul sacro" delle origini o addirittura sulla "rivelazione originaria" avvenuta dei tempi preistorici. Si pensi alla teoria dell'antropologo della Scuola diffusionista P.W. Schmidt il quale contro l'animismo di E.B. Tylor non dubitò di affermare che all'inizio dell'umanità ci doveva essere stata una "rivelazione primitiva" collegata a un vero e autentico *monoteismo delle origini*, di cui egli aveva fatto esperienza presso alcuni popoli primitivi come gli Australiani, i Fueghini e i Pigmei dell'Africa<sup>1</sup>.

Ma noi soprattutto ci permettiamo, anche nei confronti della preistoria, di parlare di "sacro", di "religione", di "credenze in Dio", di "sovrannaturale", di "credenza nella creazione del mondo e dell'uomo" e di altro ancora come se i nostri antenati di 100.000 anni fa potessero avere già i nostri stessi concetti. In una parola proiettiamo troppo presto e in maniera affrettata i nostri pregiudizi e le nostre idee sul mondo dei primitivi. Per fortuna oggi stiamo diventando più cauti. Oggi ci sentiamo in dovere di limitarci a indicare qualche "traccia simbolica", qualche piccolo segnale di espressione artistica che possa indicare una concettualità, il senso di una "metafora". In maniera più appropriata oggi ci soffermiamo semplicemente là dove possiamo intravedere un qualche segnale di credenza in una vita prolungata, sapendo che non possiamo permetterci di parlare troppo facilmente neppure di credenze nell'aldilà a partire da qualche ornamento tombale.

Ma ciò che più temiamo oggi è di parlare in maniera acritica di "religione". Oggi non possiamo parlare di "religione" troppo facilmente, come si era soliti un tempo. *Religio* è un termine troppo ampio, troppo "ingombrante", troppo "teologico" al punto che gli stessi storici delle religioni e gli scienziati sociali per primi lo vogliono ripudiare. E non del tutto a torto. Dunque fa già problema parlare di "religione"; ci viene rinfacciato l'uso che ne facciamo anche all'interno del mondo delle grandi religioni oggi esistenti sulla terra. Si osserva infatti che il termine è di origine cristiana e soltanto nella teologia protestante liberale ha incominciato a diffondersi e a propagarsi sotto l'onda coloniale europea in molti altri paesi del mondo. Soltanto nell'Ottocento il concetto venne infatti esteso a indicare la religione e le

---

<sup>1</sup> Si veda la famosa opera di P.W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, Münster 1922-1925 in 12 voll.

“altre religioni” e naturalmente ha portato con sé alcune tendenze ideologiche occidentali<sup>2</sup>. Dunque le difficoltà iniziali sono più grandi e rilevanti di quanto si possa pensare. Pur lasciando al suo destino il dibattito sulla religione<sup>3</sup>, si può svolgere proficuamente il lavoro senza queste precise connotazioni che tradiscono le nostre scelte. Dunque, non intendiamo mettere in campo le nostre precomprensioni, non vogliamo parlare di “religione”, né di un “sacro istituzionalizzato”, né di “sovranaturale”, poiché si tratta di termini derivanti dalla terminologia cristiana e non è giusto applicare un “vestito di idee” tanto rigido quanto pregiudiziale a un mondo che non avrebbe mai immaginato quello che i moderni umani avrebbero costruito dal punto di vista simbolico e religioso. Dobbiamo renderci conto che il nostro discorso cosiddetto “religioso” va “scontato”, va “decurtato”, va “*assoggettato*” a una *decantazione pressoché totale*. Come possiamo noi uomini del XXI secolo pretendere di occupare lo spazio che ci separa dall’altro risalente non a secoli, ma a millenni e a centinaia di millenni? Le nostre categorie sono le nostre e soltanto le nostre.

Qui vengono in aiuto ad esempio le belle considerazioni di Michel de Certeau, un grande etnologo e antropologo che sapeva quanto sia difficile metterci in contatto con l’“altro” da noi, il lontano, il diverso. Comprendere è possibile soltanto a partire dal luogo che si abita. Questa è la prima considerazione che va fatta e di cui gli antropologi oggi sono ben consapevoli. De Certeau scrive tra l’altro che elaborare la storia dell’altro è simile a un’opera di esorcismo. Come nell’esorcismo infatti si tratta “essenzialmente di un’impresa di *denominazione* destinata a riclassificare un’estraneità fuggente nel linguaggio stabilito”<sup>4</sup>.

Per altro verso – se partiamo dal nostro linguaggio – ci sono di aiuto anche le considerazioni di Derrida sul “monolinguismo”. Ci accorgiamo infatti più che mai che il nostro discorso è frutto di un “monolinguismo”<sup>5</sup>, che noi siamo imprigionati nelle nostre categorie culturali. A partire da questa prigione che è il nostro *Sitz im Leben* è difficile “tra-guardare”, vedere l’“altro”. L’altro, diverso da noi, l’altro diacronicamente lontano nel tempo, in realtà fino a che punto è accessibile? In questo senso, l’esigenza della verità non può essere dettata da altro che da un continuo e imperdonabile ritardo. “Non ho che una lingua – esclamava Derrida – per esprimermi”. Come a dire ciascuno di noi non può trascendere il suo orizzonte di significato: si tratta di qualcosa di intrascendibile rispetto alla sua cultura, alle condizioni storiche, alle appartenenze linguistiche che sono proprie.

Una seconda considerazione interna invece alla nostra breve ricerca si domanda *quale metodo* si dovrebbe impiegare per risalire e indagare in maniera meno inadeguata sull’uomo delle origini. Credo che in questo contesto si dovrebbe impiegare soprattutto un metodo “incrociato” e “combinato” nello stesso tempo di carattere “etnologico” e “paleoantropologico”. L’“etnologia” infatti, che studia le popolazioni primitive dei nostri giorni, ci aiuta a capire la paleoantropologia dell’uomo del paleolitico. E qui recuperiamo un vecchio insegnamento di Lafitau, uno dei primi antropologi. Egli infatti già ai suoi tempi osservava che per quanto riguarda l’“emergenza dell’umano” bisogna tenere conto sia dell’archeologia e sia dell’etnologia. L’archeologia e la paleoantropologia danno a vedere le cose antiche, l’etnologia permette di spiegarle<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Si veda emblematicamente il lavoro di T. Fitzgerald, *A Critique of ‘Religion’ as a Cross-Cultural Category*, in «Method and Theory in the Study of Religion», 9 (1997), pp. 91-110.

<sup>3</sup> Si veda il mio libro *La religione*, Morcelliana, Brescia 2006.

<sup>4</sup> Cfr. M. de Certeau, *La scrittura dell’altro*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 80.

<sup>5</sup> Cfr. J. Derrida, *Il monolinguismo dell’altro*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano 2004.

<sup>6</sup> Cfr. J.F. Lafitau, *Moeurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*, Paris 1724, 2 voll.

Ma oggi sarebbero sufficienti queste due scienze? Sono sufficienti sotto il profilo delle “scienze sociali”, ma non sotto il profilo delle scienze naturali. Oggi l’unità dei saperi cerca una combinazione ben più ampia, che però è soltanto un’utopia per il momento. Questo avviene sia per le difficoltà pratiche di ciascuno studioso per cui ognuno ha una sua specializzazione limitata e limitante, sia perché le scienze “sociali” sono ancora contrarie e confliggono per lo più con le scienze “naturali”. Si può dire che l’identità dell’uomo è stata spaccata tra scienze umanistiche e sociali, da una parte, e scienze biologiche e naturali, dall’altra, e che restano ancora divise anche ai nostri giorni. Questa *conflittualità tra le scienze* sembra insanabile per Edgar Morin<sup>7</sup>. Per altri autori invece, come il sociobiologo Edward O. Wilson, occorre riconoscere che le scienze naturali stanno sempre più ampliando il loro spazio di influenza e sottraggono alle scienze umanistiche sempre più parte del loro sapere e tuttavia anch’esse dovrebbero lavorare di concerto. E questo vale anche per quanto riguarda la conoscenza dell’uomo.

In particolare, oltre all’“antropologo” e al “primatologo” che studia la paleoantropologia, occorrerebbe oggi fare i conti e aggiungere nella collaborazione le *neuroscienze* ed occorrerebbe anche toccare temi di “genetica del comportamento umano”, soprattutto conoscere il modo di lavorare della “biologia molecolare”. Infine sarebbe necessario non dimenticare il rapporto costante dell’uomo con le “scienze dell’ambiente”. Soltanto nell’intreccio di questi vari saperi si potrebbe tratteggiare la vera storia dell’uomo, della sua emergenza nel tempo e anche essere in grado di riconoscere il valore del sacro per l’uomo delle origini. È un’impresa immane a cui forse fra cent’anni si riuscirà a mettere ordine e cogliere la soluzione arrivando al punto della cosiddetta *Consilience* invocata da Wilson, e cioè a una “convergenza delle scienze”. A meno che le scienze stesse non prendano altre strade e non portino a divergenze sempre maggiori<sup>8</sup>.

In questo saggio dunque intendo anzitutto ripercorrere sommariamente le tappe dell’evoluzione biologica dell’uomo sulla base delle classiche ricerche della paleoantropologia, a cui però mi riprometto di dare poi una lettura basata sugli attuali studi derivati dalle neuroscienze. Il senso dell’emergenza dell’umano perciò tende la mano alla neurobiologia. Su questo secondo aspetto il sacro verrà proposto in chiave antropologica, ma supportata dalla biologia e dalla visione neuroscientifica. Farò riferimento a tesi cognitive e neuroscientifiche che appaiono oggi interessanti e cercherò l’intreccio di tali tesi con la visione classica delle teorie del sacro all’origine dell’umano. Nella seconda parte vorrei invece far vedere come all’inizio del IV millennio ebbe origine la prima grande esperienza culturale e religiosa dell’umanità che ci sia nota. La prima cultura di cui abbiamo testimonianze scritte e la prima esperienza “simil-religiosa” con le divinità proprie dei Sumeri, con il tema della creazione dell’uomo da parte degli dèi e anche con l’idea di evoluzione.

### *1. La preistoria dell’uomo e le origini del sacro*

Inizio con una piccola mappa storica che faccia da apripista alle scienze interpretative e antropologico-religiose che ci sono più connaturali. L’archeologia e la paleoantropologia infatti, benché si debba riconoscere che il loro apporto è indispensabile sotto certi aspetti, sono scienze che hanno un loro approccio diverso dall’antropologia culturale e perciò non ricadono direttamente nell’ambito di questa ricerca. In questa prima parte della conversazione

---

<sup>7</sup> Cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto*, trad. it., Bompiani, Milano 1973.

<sup>8</sup> Cfr. E.O. Wilson, *L’armonia meravigliosa. Dalla biologia alla religione, la nuova unità della conoscenza*, trad. it., Mondadori, Milano 2000, in particolare pp. 220 ss.

cercherò un approccio combinato per quanto mi è consentito tra preistoria, paleoantropologia e scienze del cervello.

### *1.1. Le fasi preistoriche dello sviluppo dell'uomo*

Lo studio sull'origine della vita è una scienza ancora giovane. L'origine della vita infatti ha incominciato a essere indagata con gli strumenti della scienza appena duecento anni fa, dapprima osservando l'evoluzione geologica della terra e studiando i fossili, poi studiando l'organizzazione e la distribuzione delle specie viventi. Infine, soltanto in questi ultimi decenni si è giunti a capire il meccanismo della vita ed è possibile studiare tramite la biologia molecolare le molecole stesse che trasmettono la vita. La mente umana in ogni caso si è trovata e si trova ancora oggi alquanto disarmata di fronte a fatti per i quali non dispone di riferimenti e di documentazioni adeguate. Nonostante tutti i vari ritrovamenti fossili regna ancora una grande oscurità sulle origini dell'uomo. Si può dire che anche dal punto di vista archeologico i fossili umani sono stati interpretati attraverso la lente che ogni epoca forniva ai paleontologi, come ha scritto Leroi-Gourhan<sup>9</sup>, e che dunque ci sono state molte teorie, ma poche controfattualità dimostrative.

Il XIX secolo è stato il secolo delle grandi scoperte archeologiche e anche della costruzione delle grandi teorie circa l'origine dell'uomo. Darwin pubblica l'*Origin of Species* nel 1859. Egli era un biologo naturalista e non uno studioso della preistoria o un antropologo. A partire da Darwin l'evoluzionismo si è strutturato sempre più in profondità. Nel periodo successivo al 1859 ci furono grandi ritrovamenti fossili concernenti l'origine dell'uomo. Lo studio della vita sulla terra nelle varie fasi in qualche modo divenne via via più articolato. Si dispone ora di una classificazione cronologica in cui il Paleolitico è distinto dal Neolitico. Poi sono state possibili altre scoperte, siamo venuti a conoscenza di altri fossili umani più antichi fino a risalire a 2 milioni di anni fa. Ci si concentrò sempre più sull'origine dell'uomo. Altri ritrovamenti in Africa fanno retrodatare la comparsa degli ominidi sulla terra a 4-5 milioni di anni fa. Ora è possibile una certa mappa biologica della vita dell'uomo e degli ominidi.

Tre milioni di anni fa *l'australopithecus* era bipede e aveva piedi simili ai nostri anche se probabilmente continuava a cercare rifugio sugli alberi. È naturale che le caratteristiche proprie dell'uomo si sono andate acquisendo lentamente. Si ha ad esempio l'acquisizione lenta della posizione eretta; si osserva infatti che la colonna vertebrale tende a raddrizzarsi. Si osserva poi che il bacino si allarga e gli arti inferiori assumono una funzione di sostegno di tutto il corpo. Anche il cranio tende ad assumere una forma sferica e la sua capacità aumenta con il volume dell'encefalo. Il volume medio del cranio dei primi ominidi si aggira su 450 cm. cubi. Questo per quanto riguarda le forme più antiche di vita simile all'uomo, che si trovano dunque in Africa. In questo contesto sembra che sia essenziale parlare di "evoluzione" intesa come una ricaduta, una registrazione di "ciò che funziona meglio". Oggi il gioco della vita è visto come trasmissione dei geni, mentre ogni altra azione degli organismi rappresenta un semplice preludio per giungere a episodi riproduttivi<sup>10</sup>.

Nell'Africa meridionale e nell'Africa orientale sembra che abbia origine la vita umana. *L'australopithecus africanus* è il frutto di uno dei primi ritrovamenti in Sudafrica. Queste prime forme di ominidi vengono scoperte negli anni 1936-38. Più tardi però si trovano fossili in Africa orientale risalenti a epoca ancora più remota: Sembra che risalga a 3,7 milioni di anni fa *l'australopithecus afarensis* chiamato così dai reperti di Hadar<sup>11</sup>. In una seconda fase

<sup>9</sup> Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, trad. it., Einaudi, Torino 1977, p. 13.

<sup>10</sup> Cfr. N. Eldridge, *Perché lo facciamo. Il gene egoista e il sesso*, trad. it., Einaudi, Torino 2005, pp. 39 e 41.

<sup>11</sup> Si veda per una prima introduzione importante: A. Broglio, *Introduzione al Paleolitico*, Laterza, Roma-Bari 2004, qui il riferimento è a p. 54.

si può distinguere l'*homo habilis* che risale a 2 milioni di anni fa. Si sovrappone in parte agli Australopitechi. Era dotato di capacità cranica superiore a quella degli Australopitechi e fabbricava utensili con l'opera di scheggiatura. Si parla poi dell'*homo erectus*: da 1 milione di anni fino a 250.000 anni appaiono forme più evolute e diffuse in tutto il continente. L'*homo sapiens* arcaico si situa verso 150.000 anni fa e 40.000 anni e si evolve verso forme che sono quelle dell'uomo di Neanderthal e il tipo Cro-Magnon. Infine si parla dell'*homo sapiens sapiens* che si è affermato verso gli ultimi 40.000- 30.000 anni. Siamo nell'era del Paleolitico superiore che va fino a 10.000 anni fa. Dai 10.000 anni in su si parla del Neolitico.

### *1.2. Il paleolitico medio e il paleolitico superiore. L'uomo di Neanderthal*

Il tempo dell'uomo compreso dal Paleolitico medio in poi e comprendente l'uomo di *Neanderthal* è meglio conosciuto. L'uomo di Neanderthal è originario dell'Europa ma poi uscì dall'Europa per popolare l'Asia centrale e il Vicino Oriente. Si sono trovati resti fossili di più di 200 esemplari dell'uomo di Neanderthal. L'epoca della comparsa dell'uomo di Neanderthal va ritenuta essere il periodo che va da 127.000 anni fino a 40.000 anni fa. Siamo nel Paleolitico medio. L'uomo di Neanderthal, nell'ultima fase, visse dapprima per circa 10.000 anni insieme con l'uomo di Cro-Magnon per cui si ipotizza un periodo di "coesistenza" tra Neandertaliani e Cro-Magnon. Poi i primi scomparvero quando 30.000 anni fa in Europa ci fu l'ultima glaciazione. Allora sopravvissero soltanto gli uomini di Cro-Magnon provenienti dall'Africa; uomini che sono i nostri veri antenati. Ma non è chiaro perché gli uomini di Neanderthal siano scomparsi dalla faccia della terra. La capacità cranica media doveva essere superiore a quella umana media attuale. Il più grande cranio fu trovato in un giacimento israeliano e ha una capacità cranica di 1750 cm. cubi. I Neandertaliani evolvettero in modo parallelo ai nostri antenati Cro-Magnon: si ha così la storia di due specie umane che raggiunsero l'intelligenza separatamente e poi entrarono forse in contatto e forse anche in conflitto. Si può affermare che a partire da 300.000 anni fa si verificò un aumento dell'encefalo sia in Africa che in Europa. Alcuni encefali si aggiravano sui 1400 cm. cubi. Questo soprattutto se si tengono in considerazione i fossili del lago Turkana in Kenya. Dunque – come scrive Anati – si può pensare davvero che l'Africa orientale e australe sia stato il luogo del grande laboratorio di genetica in cui la natura faceva gli esperimenti sull'uomo<sup>12</sup>.

I neandertaliani erano di carnagione più bianca rispetto ai Cro-Magnon, avevano un *torus* sopraorbitale molto sviluppato. Cioè avevano una protuberanza ossea sopra le cavità orbitali. Lo scheletro della faccia era molto particolare: l'apertura nasale era molto anteriore rispetto ai lati della faccia al punto che le ossa del naso erano disposte quasi orizzontalmente. Dunque avevano una faccia appuntita e a cuneo. Ma l'organo della fonazione doveva essere ormai simile al nostro, anche se il segmento orizzontale del tratto vocale non permetteva ancora una fonazione completa. Erano invece quasi senza mento, a differenza dei tipi Cro-Magnon che nel frattempo popolavano l'Africa e che avevano invece una protuberanza nella parte anteriore della mandibola<sup>13</sup>. I Neandertaliani avevano una grande forza fisica, conoscevano il fuoco e fabbricavano utensili molto complessi con l'arte della scheggiatura<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Cfr. E. Anati, *Simbolizzazione, concettualità e ritualismo dell'homo sapiens*, in J. Ries (a cura di), *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 167-191, qui p. 176.

<sup>13</sup> Si veda per vari approfondimenti: J.L. Arsuaga, *I primi pensatori e il mondo perduto di Neandertal*, Feltrinelli, Milano 2001, in particolare pp. 64 ss. Cfr. anche F. Facchini, *L'emergenza dell'homo religiosus. Paleoantropologia e Paleolitico*, in J. Ries (a cura di), *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 141-165, qui p. 146.

<sup>14</sup> Cfr. J.L. Arsuaga, *op. cit.*, p. 242.

### 1.3. I simboli, le sepolture e le forme artistiche dell'uomo del paleolitico medio e dell'uomo di Neanderthal

Quello che interessa di più sotto il nostro profilo religioso è però vedere che tipo di espressioni simboliche potevano essere proprie dell'uomo di Neanderthal, in definitiva a partire da circa 100.000 anni fa in cui si può dire con una certa sicurezza qualcosa di "documentabile" anche circa il senso del cosiddetto "sacro". Giunti in questo stadio dell'evoluzione già l'encefalo aveva raggiunto dimensioni ampie: la capacità cranica era di circa 1400 di media, dunque assai alta e non lontana dagli standard contemporanei. Nel paleolitico medio e dunque circa 100.000 anni fa i nostri antenati facevano dei passi importanti verso la concettualità. Ci sono infatti le prime *sepolture propriamente dette*. Forse la prima in assoluto è lo scheletro trovato a *Kibish* (Etiopia) 130.000 anni fa. Incominciano pratiche di interrimento dei morti. Di circa 100.000 anni fa sono le scoperte nelle grotte di *Quafzeh* (dove un ragazzo fu deposto con le palme delle mani in alto e una pelle di daino sul petto. Ci sono ornamenti: conchiglie marine perforate e pezzi di ocre) e di *Skuel* in Israele e nel Monte Carmelo che sono dovute a dei proto-Cro-Magnon. Poi ce ne sono decine di alquanto più recenti (tra 80.000 e 40.000 anni fa) in Europa occidentale e dovute all'uomo di Neanderthal, così come ce n'erano in Asia e in Africa. Un vero e proprio cimitero in grotte o al riparo sotto le rocce si trova a *La Ferrassie* (Dordogna) con autentiche offerte di cibo (circa 70.000 anni fa) o a *Shanidar* (Iraq) dove si sono deposti dei fiori sullo scheletro, ma a volte anche isolate come *Chapelle-aux-Saints* in cui si trovarono i resti di un uomo di Neanderthal malato. Si hanno i primi casi di "corredi funerari". A *Le Moustier* Peyrony ha trovato delle ossa animali ancora in posizione di articolazione. Ha potuto dedurre che accanto al defunto era stato deposto un pezzo di carne.

Il luogo più importante di sepoltura che si conosca del Paleolitico medio è sicuramente *La Ferrassie* dove sono sepolti un uomo, una donna, due bambini e due neonati. Qui accanto alle sepolture sono state deposte delle vivande e forme ornamentali. Le ossa animali sono quanto resta della carne offerta. Queste sepolture hanno tutte le stesse caratteristiche: una fossa scavata nel suolo per accogliere il defunto, piegato sul fianco se si tratta di un adulto, sul dorso quando si tratta di un bambino, qualche pietra intorno per consolidare il riparo e mantenere fissa la tomba. La fossa è spesso dipinta di ocre rosse e ha un posto per le vivande: si tratta di corni di cervo, mandibole di vari animali. Ora il fatto di deporre del cibo accanto al morto appare un gesto altamente significativo: Il morto non è morto? Sembra alludere alla convinzione di un'esistenza oltre la tomba. Lo sviluppo di *atteggiamenti rituali* verso il defunto indica la credenza che l'essere che era morto continuava a possedere forze vitali e un'energia particolare. Qualcuno ha dubitato che si trattasse di un valore simbolico e di carattere religioso, affermando che si poteva trattare soltanto di un sentimento di pietà e di affetto per i defunti. È possibile, ma simili gesti sono altrettanto umani e simbolici<sup>15</sup>. Si può dunque dire che le antiche documentazioni riguardanti il pensiero dell'uomo del Paleolitico medio vengono dall'Europa e dal Vicino Oriente e sono attinenti al culto dei morti. L'uomo già a quell'epoca aveva un complesso di meccanismi mentali di associazioni, simbolizzazioni e astrazioni<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Cfr. J.L. Arsuaga, *op. cit.*, p. 218.

<sup>16</sup> Cfr. E. Anati, *Simbolizzazione*, cit., p. 174.

#### 1.4. Ideologia dualistica dell'uomo del Paleolitico?

Sul fatto che l'uomo del Paleolitico presentasse due specie di raffigurazioni fondamentali e cioè il cavallo e il bisonte spesso messi l'uno di fronte all'altro ha dato luogo a una prima ideologia. Si è parlato di un “*pensiero dualista e complementare*” delle origini proprie del Paleolitico, secondo Leroi-Gourhan e i suoi discepoli, idea fatta propria poi anche da Emmanuel Anati<sup>17</sup>. In particolare questa concezione consiste nel ritenere che l'uomo delle caverne vedesse ogni realtà in relazione alla sua controparte. La metà femminile aveva bisogno dell'altra età maschile per funzionare biologicamente, così il mondo animale era in rapporto stretto al mondo umano, il cielo era in relazione alla terra, la luce alle tenebre, il giorno alla notte, la grotta oscura alla luce del giorno. Tutto era diviso in due e la compiutezza era formata dall'accoppiamento delle due parti. Una prima filosofia?<sup>18</sup> Al posto di un pensiero generalizzato che fa capo a una complementarità universale tra il maschile e il femminile, tra il giorno e la notte, tra l'uomo e l'animale, io credo che si potrebbe a ragione veduta privilegiare una teoria che sottolineasse soprattutto un rapporto particolare tra *uomini e animali*. E dunque mi sentirei più vicino alla visione di Walter Burkert.

Si tratta di quella relazione fondamentale che emerge anche nel più antico e grande santuario dell'umanità trovato a *Har Karkom* su una montagna nel cuore del Sinai (Israele). Ora tale relazione *uomo-animale* appare fondamentale e complessa. Riguarda ad un tempo un atto molto importante come la caccia, che doveva essere ben organizzata fin nel mondo più antico e con regole precise non diversamente da come è presso i popoli primitivi di oggi come ad esempio i Boscimani del Kalahari, gli Eschimesi, gli Aranta dell'Australia. Doveva essere un atto solenne di grande valore. Era in relazione alla sopravvivenza dell'uomo, relazione che può creare paura e ansia di restare senza cibo, o anche rimorso per l'uccisione degli animali, e che direttamente o indirettamente sollecita anche l'idea di sacrificio come dono e forse come atto di riparazione, oltre a far nascere un vero primo atto di condivisione (Robertson Smith). Dunque si creava una grande catena semantica: *caccia-sopravvivenza-rapporto con gli animali-dono-sacrificio-condivisione-superamento del rimorso-divinità*. Ora tutto questo è stato messo in movimento da classicisti e antropologi di grande valore come Burkert e Girard e a mio avviso dovrebbe avere più spazio all'interno delle varie spiegazioni biologiche e quasi religiose dell'umanità degli inizi<sup>19</sup>.

Con il *Paleolitico superiore* (40.000-10.000 anni fa) siamo nell'epoca delle “grotte ornate”. Il concetto funerario si diversifica, il defunto è valorizzato dalle varie forme ornamentali, le sepolture sono doppie e triple e dimostrano un rafforzamento del legame sociale. Così ad esempio per i due *fanciulli di Grimaldi* (Liguria), le cui pareti tombali sono dipinte di ocre rosse e sono ornate di conchiglie, sepolti uno accanto all'altro e il gruppo *Arene Candide* (Liguria) di circa 20.000 anni fa. Dove il cadavere dopo la sepoltura fu coperto di un velo di ocre e sul capo portava una cuffia con centinaia di conchiglie. Ricordiamo la grotta di *Lascaux* (Dordogna) di circa 100 m. di lunghezza dove ci sono figure gigantesche di animali, la grotta di *Altamira* (Spagna) dove ci sono in pitture policrome venticinque figure di animali, la grotta dei *Trois Frères* (Ariège) dove le incisioni hanno la massima concentrazione, sono quasi sovrapposte e comprendono bisonti, renne, cavalli, cervi che si intrecciano e si sovrappongono. Da ricordare anche le *grotte dell'Adaura* (Sicilia) dove ci sono soprattutto molte figure umane. Allo stesso modo anche in Russia si sono trovate sepolture multiple con

<sup>17</sup> Cfr. E. Anati, *Simbolizzazione*, cit., pp. 184-185.

<sup>18</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 185. Cfr. anche Id., *Les religions préhistoriques*, in F. Lenoir, Y.T. Masqualier (a cura di), *Encyclopédie des religions*, Bayard, Paris 1997, pp. 3-32 (ed. it. UTET, 2001).

<sup>19</sup> Si veda per queste tesi in particolare: W. Burkert, *Homo necans*, Bollati Boringhieri, Torino 1981; Id., *La creazione del sacro*, Adelphi, Milano 2003.



caratteristiche analoghe dove ci sono ornamenti, si dà prova di esperienze sociali e si impiega l'ocra rossa segno di vita.

### 1.5. Come interpretare i dati dell'archeologia e della paleoantropologia sull'emergenza dell'umano?

Daniel Dennett ha attribuito a Darwin la più grande idea che la mente umana abbia mai avuto<sup>20</sup>. Si trattava ovviamente dell'idea della selezione naturale. Ora questa tesi vale indistintamente anche per gli uomini? *L'origine dell'uomo* di Darwin è del 1871 ed è basato sulla selezione sessuale, ciò su cui Alfred Wallace dissentiva. Due cose che Darwin non conosceva erano la datazione radioattiva delle rocce e l'evidenza molecolare, incluso l'orologio molecolare. Noi oggi abbiamo il privilegio di conoscere l'esatta sequenza letterale per lettera di grandi testi di DNA<sup>21</sup>. Wallace, che con Darwin ha formulato la teoria dell'evoluzione delle specie, si pose a un certo punto contro Darwin e non riesce ad ammettere che le facoltà intellettuali e morali dell'uomo, così elevate, possano essere considerate un prodotto graduale dell'evoluzione, né riesce a pensare che siamo diventati umani a poco a poco: egli vedeva un unico grande "salto qualitativo" che non poteva essere spiegato con una lenta accumulazione di molteplici piccoli cambiamenti. Wallace in realtà pensava a una causa sovranaturale<sup>22</sup>.

Oggi ci sono alcune teorie importanti sulle quali però è molto difficile prendere posizione. Ad esempio Ian Tattersall è un importante paleoantropologo e ritiene che si debba parlare di una particolare organizzazione imprevista e decisiva in rapporto alla mente umana. Si tratterebbe di una "emergenza" delle capacità cognitive, secondo il significato che una "proprietà emergente" acquista nella teoria dei sistemi. Quando si parla infatti di "proprietà emergente" si intende che qualcosa di nuovo e di diverso è venuto a galla attraverso una riorganizzazione dei vari elementi del sistema<sup>23</sup>. Anche Edgar Morin a proposito dell'uomo parla di "proprietà emergenti" nel contesto dell'autorganizzazione della materia, pur riconoscendo la sua piena biologia legata alla catena degli altri esseri biologici nati sulla terra<sup>24</sup>. Un'altra spiegazione evoluzionistica, ma non legata direttamente alla paleoantropologia quanto piuttosto alle neuroscienze è quella proposta da Steven Mithen<sup>25</sup>. Questo autore ritiene pure che la mente umana emergesse "in modo improvviso" ma anche secondo la riorganizzazione di elementi già esistenti. Egli concepisce la mente come "mente evolutiva". Dapprima gli australopitechi avrebbero avuto una mente adatta a risolvere problemi normali; poi un'intelligenza "sociale" per rapportarsi agli altri. La vera coscienza si sarebbe sviluppata in rapporto agli altri. Poi con l'*homo sapiens* l'intelligenza si sarebbe orientata alla tecnologia. Poi sarebbe nato il linguaggio. Il grande passaggio all'intelligenza piena sarebbe avvenuto con l'unione di queste diverse specializzazioni della mente

Devo dire che dopo la messa a punto del *genoma umano* da parte di Watson e Crick oggi fra aumentare i tentativi di spiegazioni dell'evoluzione a partire dal *programma genetico*. Sulla base di due tesi fondamentali si creano oggi grandi aspettative. La prima è che l'informazione genetica nelle cellule dell'embrione produce le proteine: tutti i processi degli organismi sono regolati dalle proteine; la seconda tesi sta nell'osservare che le sequenze degli

<sup>20</sup> Cfr. D. Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1997.

<sup>21</sup> Cfr. R. Dawkins, *Il cappellano del diavolo*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 93.

<sup>22</sup> Cfr. J.L. Arsuaga, *I primi pensatori*, cit., p. 205.

<sup>23</sup> Cfr. I. Tattersall, *Il cammino dell'uomo*, trad. it., Garzanti, Milano 1998.

<sup>24</sup> Cfr. E. Morin, *Le vie della complessità*, in G. Bocchi, M. Cerutti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 49 e ss.

<sup>25</sup> Cfr. S. Mithen, *The Prehistory of the Mind*, London 1999.

aminoacidi nelle proteine sono ordinate dalla sequenza delle basi nel DNA. La conoscenza dell'informazione dei geni è sufficiente a determinare la forma prodotta dai prodotti genici<sup>26</sup>. Su questo sfondo si potrà forse chiarire meglio la teoria evoluzionistica o si potrà anche trasformare tale teoria a partire dallo sviluppo dell'embrione, che risulta essere ancora uno dei problemi più complicati della genetica.

## 2. L'origine dell'idea del sacro

### 2.1. *Le scienze cognitive e l'origine del sacro nei lobi frontali*

Possiamo considerare la religione parallela al linguaggio e all'arte  
e per lo più in stretta simbiosi con entrambi  
(Walter Burkert)

Credo che abbia un certo valore il poter applicare una teoria del senso religioso – se così si può parlare – a un fatto fisiologico intervenuto nel tempo e avente come origine nell'allargamento dell'encefalo e in particolare della neo-corteccia che ha creato o per lo meno ampliato la possibilità del linguaggio comunicativo. I sistemi di comunicazione non umana sono infatti basati su formule primitive: un repertorio finito di richiami (per segnalare i predatori, per indicare la presa del territorio); un segnale analogico continuo per registrare certi stati (la danza delle api: è più vivace quando vi è più cibo); una serie di variazioni casuali su un tema (la canzone di un uccello).

Per quanto riguarda i primati e l'uomo le cose cambiano. Se è vero che i richiami vocali dei primati non sono controllati dalla corteccia cerebrale, ma da strutture nervose filogeneticamente più antiche e se è vero che anche certe vocalizzazioni umane come il “ridere”, il “gemere” sono controllate da sistemi sottocorticali, abbiamo che con l'ingrandimento della corteccia cerebrale il linguaggio genuino è collocato nella neo-corteccia e principalmente nell'emisfero sinistro<sup>27</sup>. Nell'espansione del cervello umano possiamo infatti segnalare due momenti particolari. Uno corrisponde al tempo alla comparsa dei primi ominidi (*homo habilis*), mentre il secondo avvenne intorno ai 300.000 anni fa e darà poi luogo ai grandi cervelli di Neanderthal e degli umani moderni<sup>28</sup>. Ora a questi livelli sono nate le vere funzioni importanti del cervello: *come pensare, progettare, capire la correlazione tra le cose e gli eventi, capire la mente degli altri ecc.* Per capire infatti l'emergere del senso del sacro occorre passare anzitutto per quella idea più generale che le neuroscienze applicano all'idea dell'assoluto e di Dio in campo religioso a partire dalla mente e dalle varie funzioni attribuite alla mente/cervello<sup>29</sup>. Questo discorso sull'esperienza del controintuitivo ci introdurrà poi, a sua volta, a comprendere più facilmente le idee cognitive a sfondo religioso connesse con il rituale.

<sup>26</sup> Cfr. B.C. Goodwin, *La traduzione della complessità biologica in una sottile semplicità*, in G. Bocchi, M. Cerutti (a cura di), *op. cit.*, pp. 247-249.

<sup>27</sup> Per alcune osservazioni qui presenti cfr. S. Pinker, *L'istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio*, trad. it., Mondadori, Milano 1998, in particolare p. 326.

<sup>28</sup> Cfr. J.L. Arsuaga, *op. cit.*, p. 208.

<sup>29</sup> In un paragrafo del classico libro di Howard Gardner ci si domanda a un certo punto: *la neuroscienza divorerà la scienza cognitiva?* A me pare che questo processo sia già avanzato, come si può vedere dalle tesi oggi più avanzate sull'idea dell'Agency. Cfr. H. Gardner, *La nuova scienza della mente*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1988, p. 320. Per una visione però che salvaguardi il soggetto si può vedere la discussione in J.R. Searle, *Il mistero della coscienza*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano 1998. soprattutto là dove l'autore prende posizione contro le tesi materialistiche.

Si sa che la neo-corteccia è una formazione recente. Risale forse appunto nel suo sviluppo più consistente a 300.000 anni fa e dunque precede o è contemporanea al cosiddetto uomo di Neanderthal. Ora sono propri i lobi frontali che si fanno carico del nostro sistema comunicativo più innovativo e più importante con cui ci è permesso di creare un ambiente con cui possiamo interagire. Il linguaggio è stata una conquista fondamentale e unica con cui impariamo presto a nominare vari tipi di cose che ci sono al mondo e distinguiamo senza fatica le proprietà degli oggetti e organizziamo il mondo. Il dare un nome alle cose e agli animali di cui si parla nella *Genesi* è stato un atto fondamentale del linguaggio che dà ordine al mondo e ha insegnato le correlazioni esistenti tra le cose e gli eventi. Una forma arcaica di esperienza simil-religiosa dovrebbe dunque essere emersa da una “sproporzione” e una “sorpresa” corrispondente nel vedere che le cose e gli eventi a volte sono diversi da quello che ci si aspettava. Dunque le idee religiose sarebbero parassite delle idee ordinarie, di quelle stesse idee che ci permettono di comunicare e di avere un giusto rapporto con il mondo. Quelle idee che ci permettono una “intuitività” e un’aspettativa “adeguata”.

In questo quadro, una delle idee più ricorrenti dei cognitivisti e neuroscienziati di oggi sta nella considerazione centrale che l’idea dell’“agente”, l’idea di una causalità e di un’intenzionalità universale – o *Agency* se così si vuol chiamare – come uno nei processi fondamentali stessi che avvengono nel nostro cervello a livello dei lobi frontali che si sono sviluppati nel tempo a seguito della maggiore capacità cranica e a seguito dello sviluppo eccezionale dei lobi frontali. Ci formiamo l’idea dell’*Agency*, di un agente con particolari qualità. Questa idea non è lontana dall’idea di un essere superiore, che poi diventerà il sovrannaturale, e che poi naturalmente in seguito si identifica in qualche modo con l’idea di Dio.

I lobi cerebrali frontali, permettendoci l’interazione con il mondo/ambiente – secondo i neurofisiologi – sono andati via via crescendo di forma e di complessità connettiva attraverso lo sviluppo filogenetico e ontogenetico e ora sono deputati globalmente sia alle funzioni sociali e comunicative e sia al carattere quasi innato dell’esperienza cosiddetta ‘religiosa’, almeno in quanto esperienza dell’*Agency*. Dunque tutto nasce intorno a quest’idea di *Agency*, che non va confusa con una pura causalità fisico-strumentale (qualcosa come il martello che infrange il vetro di una finestra), ma con una vera intenzionalità umana, come un’idea primordiale che acquisiscono già i bambini di 6-8 mesi e che di recente è stata messo a fuoco, in particolare, da alcuni grandi studiosi come Leslie, Baron-Cohen e Premack<sup>30</sup>, i quali hanno fatto vari esperimenti sui bambini. Tale idea, che si potrebbe dire ‘innata’, viene identificata da molti neurobiologi come una movenza fondamentale legata alla nostra stessa possibilità di comunicare: sarebbe legata al “meccanismo della teoria della mente”<sup>31</sup> e si esprimerebbe in una tendenza congenita che porta a scoprire dappertutto delle intenzionalità (il cosiddetto ‘*intentionality detector*’). In questo quadro, noi saremmo portati quasi geneticamente ad attribuire una causalità a tutto e rispetto a ogni possibile evento. “The mind – osserva Gazzaniga – *is a hyperactive meaning-maker*” e anche in mancanza di evidenze, la mente/cervello è pronta a postulare una causalità intenzionale (*agency*) mettendo insieme fatti indipendenti. Facendo fronte all’ambiguità del mondo, noi – osserva a sua volta Guthrie – siamo portati istintivamente a creare i disegni più significativi possibili.

<sup>30</sup> Cfr. A.M. Leslie, *A Theory of Agency*, in D. Sperber, D. Premack, A.J. Premack (a cura di), *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*, Oxford University Press, New York 1996, pp. 121-147.

<sup>31</sup> Sull’importanza della “teoria della mente” come coscienza riflessa di noi stessi che si sviluppa in e attraverso la nostra coscienza degli altri cfr. anche J.P. Changeux, *L'uomo di verità*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2003, pp. 133-138; vedi anche S. Baron-Cohen, *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1995.

Questa tendenza generalizzata della mente/cervello fa dunque qualcosa che appare ultimamente di carattere embrionalmente “simil-religioso”: essa assegna facilmente per analogia stati intenzionali, quali fini e desideri all’intera realtà che ci circonda in modo tale da attribuire, in qualche modo, un’anima al mondo intero. Secondo questa prospettiva noi, quando preghiamo o postuliamo l’esistenza di Dio, ci basiamo essenzialmente su questa funzione dei nostri lobi frontali: attribuiamo agli altri, anche se inconsapevolmente, l’idea costante di una mente, che è il fondamento vero della nostra religiosità<sup>32</sup>. Forse si tratta di un residuo della visione di Lévy-Bruhl della mentalità primitiva portata all’interno della mente/cervello? Forse abbiamo sempre vissuto, anche se inconsapevolmente, in un contesto “animistico” di fondo *à la* Tylor? No, credo che la vera idea arcaica originaria potrebbe piuttosto essere quella che non conduce all’animismo del Tylor, ma piuttosto all’*animatismo* del Marett attraverso il concetto di *Mana*.

Ma se è così, allora è importante riconoscere il vero meccanismo che conduce a queste associazioni analogiche a livello della mente/cervello secondo la seguente trafila: anzitutto la mente cerca la causalità per ogni evento; in secondo luogo si accorge che la correlazione non è quella usuale e che avviene qualcosa di più e di diverso. Quindi avverrebbe l’attribuzione dell’evento impensato (ad esempio un fungo che cresce alto come un albero) a una forza e mente fuori dal normale. Nascerebbe la rappresentazione del “controintuitivo” secondo le idee di Boyer. La causa nuova e diversa attraverso il meccanismo della “teoria della mente” con l’antropomorfizzazione e la quasi-personificazione conseguente di tale causa diversa e più grande. Risulterebbe alla fine l’ideazione spontanea di un sacro potente che si esprime con forza e che si nasconde agli occhi, ma è presente negli eventi.

## 2.2. Tra il concetto di *Mana* di R. Marett e il concetto di sacro di R. Otto

Quale potrebbe essere l’idea prima e più efficace che ha portato l’uomo del paleolitico alle credenze “controintuitive”, come vengono chiamate oggi dai cognitivisti? Io credo che l’idea di *Mana* elaborata da Marett dovrebbe essere meditata e approfondita e avere un posto privilegiato rispetto alle altre teorie sull’origine della religione<sup>33</sup>. Cerco qui di combinare la visione classica del concetto di *Mana* con la visione cognitivista come ad esempio appare in Boyer<sup>34</sup>, per vedere come si possono far convergere tesi che appaiono molto distanti tra di loro. La credenza nasce da un modo speciale di pensare che è fuori dal pensiero normale, ordinario, comune. Questo modo di pensare particolare è simile al pensiero “pre-formale” dei bambini e tende a spiegare istintivamente quello che non si spiega in maniera chiara, semplice, intuitiva, diretta. Il concetto di *Mana* sembra far riferimento a una simile visione: si intende capire ciò che immediatamente non si capisce. Il dibattito su questa nozione darà da più di un secolo, da quando Robert H. Codrington trovò questo vocabolo presso i Melanesiani e si rese conto che assumeva un valore particolarmente importante. Indica una forza particolare, una potenza “strana”, “eccedente”, “non normale” che riveste certi eventi e certe situazioni e che non si spiega con una causalità normale. Viene dunque attribuita a spiriti, a esseri spirituali, a divinità. Sembra in realtà che il pensiero simbolico dell’uomo si sia messo

<sup>32</sup> Ora si può vedere su questo argomento il libro di Newberg e d’Aquila, uscito in edizione italiana con il titolo alquanto retorico di *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*. Se il titolo non è altro che uno slogan pubblicitario, non si può dire altrettanto del contenuto del libro. Cfr. A. Newberg, E. D’Aquila, *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*, trad. it., Mondadori, Milano 2002.

<sup>33</sup> Anche Alessandra Ciattini pone questa credenza al primo posto tra le molte teorie religiose che si possono sostenere all’origine della religione. Cfr. A. Ciattini, *Antropologia delle religioni*, Carocci, Roma 2002, pp. 152 e ss.

<sup>34</sup> Cfr. P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Berkeley 1994.

in movimento a partire da questa situazione strana, “controintuitiva” in cui le cose non vanno come dovrebbero andare solitamente: c'è qualcosa di diverso e di sorprendente. In altre parole, non sarebbe tanto la paura che ci ha creato gli dèi (*timor fecit nobis deos*), ma piuttosto la meraviglia, lo stupore, la sensazione che ci sia un agente nascosto per alcuni eventi inspiegabili nella forma consueta. Si sarebbe sviluppata la consapevolezza di agenti invisibili facenti parte di un mondo alternativo. Si sarebbe sviluppata un'abilità “meta-rappresentativa”. Sarebbe in contesti simili che sarebbe nata la prima idea metaforica. Codgrinton illustrava l'idea di *Mana* con alcuni esempi: se ad esempio i maiali di qualcuno si moltiplicano e i suoi orti danno grande raccolto ciò viene attribuito al *Mana* che possiede. Questa forza *mana* può essere attribuita a un amuleto di pietra, a un ciuffo di foglie legate alla cintura. Possiedono *Mana* i capi tribù: essi hanno una particolare energia.

Ranulph Marett suggerì che la prima forma di religione si sarebbe sviluppata da queste nozioni che fanno sorgere un sentimento religioso, che genera timore e meraviglia. Egli infatti pensò che l'umanità all'origine avrebbe concepito tutte le cose come dotate di volontà e di forza. Dal punto di vista antropologico e storico dobbiamo osservare che tale teoria del *Mana* diede origine alla *teoria animatistica* per cui tutto è “animato”. È chiaro che non si distingue tra magia e religione. Ma forse dovremmo pretendere che agli inizi l'uomo di Neanderthal doveva distinguere tra magia e religione? Tale teoria fu ripresa da vari autori come I. Hogbin, R. Firth, R. Keesing, K. Burridge, A. Hultkanz e anche da C. Lévi-Strauss<sup>35</sup>. Venne criticata e allargata nello stesso tempo. Ad esempio si trovò l'idea di *Mana* in quasi tutti i popoli primitivi come nell'*Orenda* degli Irochesi, nel concetto di *wakanda* dei Sioux, *manitu* negli Algonchini Cheyenne e Ojibua, in generale negli Indiani del Nord, *megbe* presso i Pigmei dell'Africa equatoriale. Si è discusso se questa “potenza strana” avesse carattere personale o impersonale. Per Lévi-Strauss il *Mana* costituisce un “valore simbolico zero”, cioè è il momento in cui si dà avvio al simbolismo e alla concezione metaforica della mente e manifesta come funziona il pensiero simbolico. Ma l'idea del *Sacro* non lavora forse nella stessa direzione e non si avvicina a questa idea di *Mana*? Chi conosce la concezione del *sacro* in R. Otto e ancor di più in G. van der Leeuw – dove il sacro è sempre coniugato con l'idea di potenza e di incremento di vita – non può non vedere affinità molto rilevanti tra l'idea di *Mana* e l'esperienza che si fa del *Sacro*. Anzitutto non è un caso che a suo tempo anche l'idea di *Numen* dei latini fu portato a significare il senso del *Mana*, anche l'idea del *Brahman* indù fu visto nella stessa direzione e anche ad esempio il concetto di *Ka* (forza vitale) dell'antico mondo egizio fu visto nello stesso contesto. Che l'idea di *Mana* sia da attribuirsi ad una forza personale o impersonale è oggetto di dibattito, ma allo stesso modo è oggetto di dibattito se il *Sacro* sia o meno l'espressione di una forza personale.

Io credo in realtà che il *Kreaturgefhuel* (il sentimento creaturale) di Rudolf Otto non sia lontano da queste concezioni originarie e di carattere presumibilmente arcaico. Il sentirsi creatura infatti non è una pura idea di esser “dipendenti da” – come intendeva Schleiermacher – né è un'anonima idea di creazione, ma è invece il sentirsi una nullità di fronte a una potenza “controintuitiva” che si scopre forte, potente, sconvolgente. Infatti per esprimere questo sentimento originario e potente, Otto si rifà a un'espressione sui generi della Bibbia e cioè alle parole di Abramo pronunciate in un momento di angoscia e di bisogno impellente: “Io che sono polvere e cenere, oso rivolgermi al mio Signore”. Del resto gli stessi sentimenti fondamentali e contrastanti che fanno da esperienza del sacro si presentano poi sotto il nome di *tremendum* e *fascinans*. Ma il tremendo e ciò che affascina attribuito al sacro possono essere attribuiti a pari merito anche al concetto di *Mana*. Infatti anche nell'idea del *Mana* vi è la sorpresa, vi è “ciò affascina”, che attira come una calamita ( si pensi alla forza-*mana* del

<sup>35</sup> Cfr. A. Ciattini, *op. cit.*, pp. 152-160.

capo tribù). Insomma ci sono molti indici che fanno pensare che una prima teoria simil-religiosa si sia sviluppata a partire da un'idea di "ciò che è strano", "eccedente", da qualcosa come un concetto di *mana* come una realtà eccedente rispetto ai fenomeni osservati quotidianamente e che questa stessa teoria sia originaria anche dell'idea più religiosa che poi abbiamo chiamato il "sacro". In questo contesto si può concordare con i cognitivisti quando affermano che il carattere controintuitivo di certi fenomeni ha dato origine alla metafora. Certi fenomeni strani hanno fatto pensare più in grande e supporre dunque un mondo di realtà diverse e più grandi da quelle comuni.

### 2.3. *L'animismo di E.B. Tylor*

Una versione alquanto vicina e tuttavia più in chiave evoluzionistica è quella che si riconduce all'*animismo* di Edward B. Tylor, considerato il primo grande antropologo dell'epoca moderna. Egli scrisse la sua grande opera *Primitive Culture* nel 1871<sup>36</sup> e dunque precedentemente alla teoria di Marett. Ma oggi la teoria di Tylor appare meno convincente in ordine all'arcaicità e del resto appare "troppo introspezionista" (come ha sottolineato l'antropologo E. Evans-Pritchard), appare troppo legata a fenomeni particolari e a sfondo psicologico per avere grandi consensi. Proceede per tre tappe – come la visione evoluzionistica della cultura dell'epoca, in particolare come i tre stadi dell'umanità secondo le considerazioni di A. Comte – che in qualche modo si avvicinavano alla teoria evoluzionistica di Darwin.

Per Tylor tutto nascerebbe da un'errata concezione di qualcosa come "un doppio di sé". La vera idea all'origine della religione arcaica sarebbe questa illusione ottica per cui l'uomo – una volta raggiunta una certa maturità di pensiero – non seppe resistere all'idea che egli porta con sé come un doppione di se stesso. Si tratta ad esempio del doppio di sé che nasce dalla sua immagine proiettata in uno specchio (*Bildseele*), oppure dal doppio di sé che nasce dall'ombra che perseguita chi cammina al sole (*Schattenseele*) o da ultimo dell'immagine che nasce dal sogno (*Traumseele*) che permette di vedere come esistano stranamente "due io" che si comportano in modo diverso. È una spiegazione razionale e introspezionista del concetto di anima che appare troppo datata. Il secondo passaggio sarebbe venuto secondo Tylor quando l'idea di anima si sarebbe personificata e spiritualizzata con la morte. La morte dell'antenato avrebbe segnato il passaggio dal concetto di *anima* al concetto di *spirito*. Tutti gli antenati meritevoli sarebbero divenuti protettori del clan e alla fine veri esseri spirituali. Alla fine, per la terza e ultima tappa si sarebbe passati dal concetto di *spirito* al concetto di *essere supremo*. Ma come sarebbe avvenuto quest'ultimo passaggio? Questo sarebbe avvenuto per Tylor per un processo di gerarchizzazione degli spiriti tra di loro, secondo la loro importanza. Alla fine – scrive Tylor – è stato sufficiente una preghiera di un sacerdote, la poesia di un vate e l'esaltazione di uno spirito sugli altri avrebbe portato all'idea dell'Essere supremo<sup>37</sup>.

## 3. Il neolitico e la religione dei Sumeri. Prime documentazioni storiche

Abbiamo appena accennato al Neolitico che incomincia verso i 10.000 fa. Questo periodo rappresenta un periodo di fondamentale importanza per l'evoluzione della civiltà soprattutto per il Medio Oriente. Durante questo periodo infatti l'uomo passò dallo stato di "raccoltore

<sup>36</sup> Cfr. E.B. Tylor, *Primitive Culture*, London 1920, vol. I, pp. 424-425 dove vi è tra l'altro anche la definizione di religione come *Belief in Spiritual Beings*.

<sup>37</sup> Cfr. E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, Oxford 1965 (trad. it., *Teorie sulla religione primitiva*, Sansoni, Firenze 1971); cfr. anche J. Skorupski, *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge-New York 1976.

di cibo” (caccia e pesca e raccolta di vegetali) allo stato di “produttore di cibo” (agricoltura e allevamento). Questo radicale cambiamento, definito come “rivoluzione neolitica” (Gordon Childe), comportò la stabilizzazione degli uomini in villaggi e città preparando in tal modo la cosiddetta “rivoluzione urbana”. Il sito di *Shanidar* testimonia di questo periodo, poco prima che nascessero le prime grandi città della storia umana: Eridu, Uruk, Ur. Nel periodo neolitico le principali espressioni della vita religiosa nel Medio Oriente sono le seguenti:

- Il culto *della dea madre*. È testimoniata da molte figure femminili trovate soprattutto in Anatolia (attuale Turchia), in particolare a *Catal Huyuk*. Sembrano fare riferimento alla fecondità nel nuovo contesto dell'agricoltura.
- Il culto del *toro*. Fa capo all'allevamento degli animali domestici. Si hanno numerose teste di toro ornate. I luoghi di culto dovevano essere domestici.
- Il culto dei *morti*. Testimonia l'uso di seppellire i defunti sotto il pavimento delle case<sup>38</sup>.

Ma la scrittura e la documentazione necessaria per capire ciò che davvero si pensa e come davvero la mente pensa la realtà si ha soltanto all'apparire del IV millennio. *L'histoire commence à Sumer* è il titolo di un libro famoso di Kramer<sup>39</sup>. E questa tesi è profondamente vera. La prima scrittura nasce presso i Sumeri nell'angolo dell'attuale Iraq meridionale dove vi erano le prime città che conosca la storia, come le città di Uruk e di Ur. Ora gli scavi attuali hanno dimostrato che le prime tavolette della storia umana provengono appunto dalla città di Uruk. La studiosa americana D. Schmandt-Besserat ci ha fatto conoscere in qualche modo come nacque la scrittura. I cacciatori-raccoglitori del Paleolitico superiore (18000-8000 anni fa) usavano tacche per contare; poi gli agricoltori nel Neolitico introdussero per la contabilità contrassegni di argilla. Lentamente i vari conici di argilla presero forma di sfere, di cilindri ecc. per varie quantità di grano, ad esempio. Fu l'origine della scrittura “cuneiforme”. Si tratta di una scrittura fatta di cunei dalle forme più svariate. Le tavolette di Uruk del IV millennio conoscono ormai questa scrittura. All'inizio si ha soltanto pittogrammi dove cioè a un carattere corrisponde una parola<sup>40</sup>.

Dal 6000 a.C. si erano sviluppate nel Vicino Oriente insediamenti pre-urbani. Sumer era il nome originario a cui poi i Greci diedero il nome di “Babilonia”. La nascita della città di Uruk è della fine del IV millennio: una grande città circondata da una mura lunghe 7 km. Se si pensa che Atene in epoca molto posteriore non era neppure la metà della città di Uruk, si comprendono le proporzioni di ciò che doveva essere Uruk. L'espansione commerciale della città fu molto veloce. L'edificio più grande è il cosiddetto *Tempio est* e aveva adiacente anche un grande magazzino. La dinastia di re conta anche il mitico Gilgamesh che dà origine a una delle più antiche epopee, ambientata sempre nella città di Uruk. I Sumeri hanno costituito tante città-Stato come Kesh e Adab.

### 3.1. La religione dei Sumeri e l'idea di creazione

I Sumeri furono sensibili ai problemi religiosi propri di ogni tempo. Le liste di dèi presuppongono sempre due divinità fondamentali: *An* il dio del cielo e *Ki* il dio della terra. Cui si aggiunse *Enlil*, dio dell'aria del vento, ed *Enki* il dio dell'acqua. Uno dei capitoli più importanti riguarda la *creazione dell'uomo* e della funzione assegnatagli dagli dèi. È interessante dapprima notare che quasi tutti i miti cosmogonici sumerici iniziano con la

<sup>38</sup> Queste note sono ricavate da L. Cagni, *La religione della Mesopotamia*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni. I. Le religioni antiche*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 115-176, qui pp. 116-117.

<sup>39</sup> Cfr. S.N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, Librairie Arthaud, Paris 1975 (trad. it., *I Sumeri alle radici della storia*, Newton Compton, Roma 1979).

<sup>40</sup> Per queste osservazioni cfr. G. Pettinato, *I Sumeri*, Bompiani, Milano 2005, pp. 43 ss.

*separazione* del cielo dalla terra effettuata dal Dio Enlil; separazione che è l'altro atto rispetto al *matrimonio tra cielo e terra*. Ma anche per i Sumeri l'uomo costituisce alla fine la corona e l'apice della creazione. E tuttavia ci sono due scuole teologiche, le prime scuole teologiche – se così si vogliono chiamare – che divergono notevolmente: quella che fa capo alla città di *Eridu* e quella invece che fa capo a *Nippur*.

A *Nippur* gli *inni* parlano della creazione dell'uomo che sarebbe avvenuta in due fasi: la prima consiste nell'azione di Enlil il quale praticando un buco sulla terra fa sì che gli uomini possano uscire fuori come le piante. Però un tale essere non è ancora il vero uomo perché si dice che “non sa vestirsi”, “cammina carponi come gli animali” e “mangia l'erba come le pecore”. In un secondo momento gli dèi decidono di dare all'uomo lo “spirito vitale” facendolo partecipe della divinità. È un inno molto interessante per gli studiosi e per gli scienziati. Dunque l'uomo avrebbe ricevuto l'anima solo in un secondo tempo. L'*evoluzionismo* – si può dire – è contemplato in uno dei miti più antichi dell'umanità.

Negli *inni* di *Eridu* invece si conserva una tradizione differente e più vicina al mondo accadico e semitico. Si descrive poeticamente come il dio Enki prese dell'argilla e formò così l'essere umano, poi diede ordine a Nammu, sua madre, di prendere ancora dell'argilla e di mescolarla con la forma umana da lei prodotta: è così che viene creato l'uomo. Questa seconda versione – come si può notare – è molto vicina a quelle semitiche degli Accadi e degli Ebrei. Ma nella sua origine si deve ritenere che sia sumerica<sup>41</sup>.

Il compito degli uomini, che sono creati dagli dèi è quello di subentrare agli dèi nel lavoro della terra e nel servizio agli dèi attraverso la “costruzione di templi” – di cui si parla in un testo mitologico – e di compiendo atti culturali. Si sa che a Uruk c'erano le famose *Ziqqurat*: templi fatti da un torre a gradoni. L'antropomorfismo degli dèi comporta l'offerta di generi alimentari in quanto anche gli dèi hanno bisogno di mangiare e bere.

### 3.2. *Le prime preghiere dell'umanità*

Si può sicuramente presumere che le prime forme di preghiera fossero semplicemente dei gesti: il gesto più importante era quello di “alzare le mani al cielo”. Infatti l'espressione *nis kati* indicava sia il tenere le mani alzate, sia il pregare<sup>42</sup>. Ma con l'avanzare della cultura i Sumeri avevano preghiere scritte. Così si sa che molti tipi di inni venivano distinti con annotazioni particolari quando servivano per la preghiera. Spesso era lo strumento che accompagnava l'inno – come l'arpa, la lira o il tamburo – a caratterizzare il tipo di inno. Gli dèi a cui sono rivolti questi inni sono pure diversi: si chiamano Enlil, il dio dell'atmosfera, ma anche dèi che sono aggiunti nel pantheon come Utu/Samas, il dio sole, Sin, la luna, Inanna o Istar, la dea del cielo, potremmo dire la “Madonna” mesopotamica. In accadico si hanno inni a Enlil, a Marduk, divenuto il dio supremo, poi ancora a Sin e in particolare a Nergal, il dio cattivo della peste e della calamità. Scelgo di trascrivere un breve inno a Enlil e poi un inno a Ishtar.

A Enlil: “Impareggiabile, il detto della cui bocca non si muta, dio alcuno non rigetta il verbo delle tue labbra. Signore dei signori, re dei re, padre generatore dei grandi dèi, signore dei destini e delle sorti, che reggi cielo e terra. Che conduce a termine il giudizio, né si muta il suo decreto, che fissa il destino di tutti gli dèi”.

L'inno a Ishtar, che trascrivo, è assai originale in quanto combina in modo particolare la lode con la domanda di “bene-essere” sullo sfondo di una visione etica condivisa.

<sup>41</sup> Per la documentazione e per gli inni relativi cfr. G. Pettinato, *I Sumeri*, cit., 321-324.

<sup>42</sup> Cfr. G. Cocchiara, *Il linguaggio del gesto*, Sellerio, Palermo 1977, p. 54 e nota 2.



“Abbi pietà di me o Ishtar, ordina prosperità; guardami benigna, accogli la mia preghiera. Se seguo i tuoi passi, sia fermo il mio cammino; se afferro le tue redini, possa io possedere letizia di cuore, se porto il tuo giogo, concedimi pace; se onoro il tuo capo, mi venga la riconciliazione. Se considero il tuo splendore, possa ottenere ascolto e grazia; se ricerco il tuo splendore, brilli la mia faccia, se mi rivolgo alla tua maestà, sia a me vita e benessere”<sup>43</sup>.

Ricordo inoltre due preghiere in modo particolare. La prima è una struggente invocazione di perdono alla divinità. È scritta nel periodo babilonese, ma è in lingua sumerica. I primi versetti recitano così: “O mio dio, che con me sei adirato, voltati verso di me, o mia dea, che sei corrucciata, accogli la mia supplica. Accetta la mia implorazione e l’animo tuo si plachi”. L’altro inno che voglio ricordare è dedicato al sole (Utu o Samas), il garante di tutte le leggi divine nel mondo: egli giudica i buoni e punisce i cattivi. Alcuni passi recitano:

O Utu, tu che conosci la profondità del cielo interiore,  
delle buie montagne tu conosci l’altezza e l’ampiezza.  
O Utu, tu sei il giudice degli dèi,  
tu sei colui che dà ordini, il padre degli Annunaki  
Utu, per il padre Enlil tu cambi l’oscurità in luce,  
la montagna dei cedri è in tuo potere,  
non far cadere il debole nelle mani del forte.<sup>44</sup>

#### **4. Conclusione. La teoria della “mitologia della natura” e il senso dell’esperienza “simil-religiosa”**

Abbiamo percorso una strada lunga, indefinita, abbastanza oscura e siamo giunti fino a testimoniare il sacro all’inizio della civiltà e all’origine della religione. Naturalmente è stata una “gimcana”, un saltare ostacoli e un cercare luce in mezzo a molte tenebre. Del resto la preistoria non è disponibile alla nostra conoscenza e alla nostra indagine se non in maniera molto limitata e in forma ipotetica. Occorre costruire ipotesi e formulare le ipotesi più probabili.

Ora dobbiamo chiederci: con l’inizio della civiltà e della religione, con i rispettivi nomi che si danno agli dèi ad esempio in area sumerica – la prima e la più antica area religiosa che conosciamo – è sostenibile una teoria come quella proposta da Max Müller sulla “mitologia della natura”? Io credo che sia una teoria interessante e meno positivista ed evolucionista di quelle proposte sopra, in particolare della teoria concernente l’animismo di Tylor. E sono del parere che la teoria di Müller abbia da essere preferita anche a una serie di altre teorie posteriori come ad esempio la teoria dell’origine della religione dal *banchetto totemico* (W. Robertson Smith), la teoria dell’origine della religione dal *fallimento della magia* (J.G. Frazer), la teoria della società considerata come *simbolo ideale* (E. Durkheim) e della tesi per cui la religione nascerebbe dal rimorso per l’uccisione del Padre come presentata in *Totem e tabù* (S. Freud)<sup>45</sup>.

Müller crea una teoria romantica – potremmo dire – sull’origine della religione. Egli parte dall’idea che l’uomo si esprime per grandi idee universali che rispecchiano la sua tendenza a guardare all’infinito. Nei fenomeni naturali a cui egli ha dato dei nomi vede in qualche modo

<sup>43</sup> Cfr. D. Wolkstein, S.N. Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Hearth: Her Stories and Hymns from Sumer*, Harper and Row, New York 1983, p. 55.

<sup>44</sup> Cfr. G. Pettinato, *op. cit.*, pp. 336-339.

<sup>45</sup> Cfr. A.N. Terrin, *Antropologia e orizzonti del sacro*, Cittadella, Assisi 2001, pp. 20 ss. Cfr. anche E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Torino, Edizioni di Comunità 1975, soprattutto la prima parte dove vi è un’ampia esposizione delle teorie sull’origine della religione.

il realizzarsi di questa esperienza di meraviglia e di infinito. Il cielo doveva essere una sorpresa senza limiti, la luna, il sole, il vento, le stelle dovevano creare nell'uomo primitivo delle emozioni che istintivamente lo portavano ad attribuire a questi fenomeni naturali un qualcosa "di più". In questo senso i *nomina* (i nomi dei fenomeni naturali) sarebbero diventati *numina* (divinità) per uno slittamento dei significati a livello inconscio attraverso quella che Müller chiamò il *desease of language* (la malattia del linguaggio) che tende a sostantivizzare, a ipostatizzare le parole e a tradurre i significanti in significati sostantivati. Un esempio di questa forma di errore da cui scaturisce un mito è il mito dell'aurora, dove si racconta che Dafne fugge davanti ad Apollo che la insegue. Secondo Müller la spiegazione è molto semplice. Va ricercata nell'etimologia della parola *Dafne* che è il nome dell'aurora e anche dell'alloro, albero in cui la dea si trasformerebbe per sfuggire al dio che la insegue: quando sorge, il sole insegue e fa scomparire l'aurora (Dafne) che va a identificarsi con l'albero dell'alloro<sup>46</sup>. La teoria di Müller è una teoria legata al romanticismo tedesco, ma appare più interessante di altre teorie recenti benché il suo autore sia stato definito come "un pio e sentimentale luterano". In pratica è difficile avvalorare le teorie moderne, tutte prese dall'idea di "funzionalismo" dove alla fine il senso religioso non è altro che il "tentativo di controllare l'incontrollabile". Si veda ad esempio lo storico delle religioni Angelo Brelich, oltre agli antropologi classici come Malinowski e Radcliffe-Brown. L'esperienza religiosa in epoca recente è tutta piegata alla dimensione funzionale e strumentale. In realtà ciò appare molto riduttivo<sup>47</sup>. L'esperienza religiosa sembra essere più vicina all'uomo se nasce da "parole", dal linguaggio "significante" e se ha a fondamento la sorpresa, la meraviglia, l'emozione, il timore che non nasce da bisogni, necessità e in un contesto puramente strumentale.

La conferma dell'esperienza religiosa come emozione e come "senso di creaturalità" alla Rudolf Otto sembra essere connaturale alla prima scrittura del mondo e delle concezioni religiose dei Sumeri. Qui i nomi dei grandi fenomeni naturali sembrano diventare divinità, i grandi fenomeni naturali sono i grandi dèi del cielo, della terra, dell'atmosfera dell'acqua. An, Enki, Enlil sono rispettivamente divinità che indicano il cielo, la terra e l'atmosfera. Ma questa esperienza può essere a sua volta suffragata dall'esperienza religiosa come si costruisce nel nostro cervello. Infatti a partire della neo-corteccia cerebrale sembra essere presente questa idea di *Agency* che prende nome e forma. È l'idea più importante da cui oggi si parte. E infatti qui i contributi offerti dagli studi sulla preistoria sembrano coincidere con i risultati delle neuroscienze. Quando il cervello diventa abbastanza ampio e i lobi frontali hanno un certo spessore si osservano le prime tracce di "simbolismo", di "sepulture dei defunti", di disegni e ornamenti simbolici. Nascono le prime "metafore". E il linguaggio metaforico è all'origine della religione. La tesi conclusiva perciò potrebbe essere quella per cui vi è un'esperienza religiosa strutturale legata all'evoluzione del cervello e precedente a ogni religione storica e a ogni religione rivelata o fondata. Questa funzione biologica e embrionalmente religiosa fa parte delle stesse funzioni fondamentali della nostra mente, come il "progettare", il "comunicare", il "capire la mente degli altri". Si direbbe che alla fine biologia e religione sono parti integranti e indissociabili del nostro destino umano.

---

<sup>46</sup> Cfr. M. Müller, *Contributions to the Science of Mythology*, Longmans and Co., London 1897, p. 404.

<sup>47</sup> Cfr. in particolare A.N. Terrin, *Antropologia e orizzonti del sacro*, cit., pp. 27-31. Cfr. anche R. Leyton, *Teorie antropologiche. Un'introduzione*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 2001, in particolare pp. 43-79.