

## Linguistica e preistoria. II: linguaggio e creazione del sacro

di GABRIELE COSTA

[in stampa in “Quaderni di Semantica” 27, 1-2 (2006)]

«*Ein wahrer Forscher wird nie alt*».  
Novalis

Secondo Walter Burkert<sup>1</sup>, ancora oggi «introdurre la biologia negli studi culturali significa entrare in un campo di battaglia»<sup>2</sup>; credo abbia ragione, anche perché, come ricordava già Konrad Lorenz nel 1973, «finora nel nostro pianeta non si è mai dato il caso di un’autoanalisi riflessiva della cultura umana, esattamente come, prima di Galilei, non esisteva una scienza oggettivante della natura nel senso in cui la intendiamo oggi»<sup>3</sup>.

Anche nel campo della linguistica, sia essa generale<sup>4</sup> o storico-comparativa<sup>5</sup>, così come, per esempio, anche in quello dell’antichistica<sup>6</sup>, questo tentativo ha avuto finora poco o punto successo.

Eppure, come ricordavo già alla fine della precedente puntata<sup>7</sup>, sempre W. Burkert sostiene che

«il processo della modernizzazione e le crescenti conquiste della scienza ci fanno comprendere meglio rispetto al passato quanto siamo noi stessi parte della natura. Anche se la natura ha cessato di esistere come immutabile essenza o matrice e appare piuttosto come un processo irreversibile di auto-organizzazione in transitori modelli emergenti dal caos<sup>8</sup>, in questo processo non possiamo non essere coinvolti, formati come siamo dalla diuturna evoluzione della vita. In questo senso, la ‘natura’ biologica opera in ognuno dei nostri atti e pensieri, così come i mutamenti della natura e le minacce alla natura influiscono sulla nostra stessa esistenza. Studio della natura e autoconoscenza umana non sono più separabili, anche

---

<sup>1</sup> E’ questa la seconda puntata di una serie di lavori, intitolata *Linguistica e preistoria*, dedicati alle possibili interazioni metodologiche, teoretiche e fattuali tra la linguistica, osservata anche da un punto vista storico-disciplinare e meta-teoretico, e le altre discipline, più o meno contermini, che si occupano della coevoluzione preistorica della lingue e della culture; la prima puntata è Costa [2004], le prossime saranno Costa [in stampa, a], [in stampa, f], [in prep.]; sono da intendersi come parte di questa ricerca anche le recensioni apparse in Costa [2005], [2005, a], e quelle che appariranno in Costa [in stampa, b], [in stampa, c], [in stampa, d], [in stampa, e].

<sup>2</sup> Cit. da Burkert [1996: 25].

<sup>3</sup> Cit. da Lorenz [1973: 398]; vd. anche Id. [1963], Vollmer [1994], e poi Wilson [1975], [1978], Lumsden - Wilson [1981].

<sup>4</sup> E’ ora un apprezzabile tentativo in questa direzione, Moro [2006].

<sup>5</sup> Cfr. Costa [1998], [2003], [2004], [in stampa].

<sup>6</sup> Cfr. Cerri [1999: *Introduzione*], e Carandini [2002].

<sup>7</sup> Cfr. Costa [2004].

<sup>8</sup> Vd. Costa [1998], [2001], [2003], [2004], [in stampa], con ampia bibliografia.

se Socrate riteneva giusto separarli<sup>9</sup>. E se la religione è parte integrante del mondo umano inserito nella natura, comprendere la religione dovrebbe essere parte dello stesso impegno teoretico, nel quadro di un'antropologia naturale (biologica)»<sup>10</sup>.

Ma linguaggio, arte<sup>11</sup> e religione, da tutto quel che sappiamo, accompagnano da sempre la nostra specie, da quando esiste *homo sapiens sapiens*<sup>12</sup>. Qual'è allora la funzione della religione nella vita umana, e, cosa che qui ci interessa di più, quali sono le sue interazioni col linguaggio, con le sue origini e la sua storia?

\* \* \*

Alimentato dai continui progressi delle ricerche neuro-cognitive e dall'incessante scontro politico-ideologico tra darwinismo e creazionismo, negli ultimi anni il dibattito internazionale<sup>13</sup> sui legami tra evoluzione e religione ha assunto toni di vivace polemica e prodotto una messe di pubblicazioni, seppure di valore diseguale.

Data per nota la tesi creazionista, con qualche approssimazione la tesi 'naturalistica' corrente può essere così schematizzata:

«non esiste nulla di ciò che si sono inventate e si inventano le 10mila religioni concepite finora dalla nostra specie. Ma esistono delle predisposizioni neuropsicologiche, selezionate nel corso dell'evoluzione e geneticamente controllate, che predispongono a credere alle invenzioni delle religioni, perché servono a comportamenti che erano e sono adattivi a livello individuale e di rafforzamento dei legami sociali»<sup>14</sup>.

Anche se nessuno ha ancora scoperto 'il gene di Dio'<sup>15</sup>, secondo tale punto di vista la religione, insomma, altro non sarebbe che una forma sofisticata e raffinata di autoinganno, fenomeno questo che spiegherebbe, secondo chi la sostiene, compiutamente e per via naturale le origini preistoriche e le millenarie funzioni adattive del sacro e della religiosità<sup>16</sup>.

Pur essendo io, come ho dichiarato più volte, anche all'inizio della presente serie di ricerche, fermamente convinto della giustezza di fondo della teoria darwiniana, e, con G. Bateson, certo della profonda e ineludibile unicità di mente e natura<sup>17</sup>, devo tuttavia confessare che provo sempre più fastidio di fronte alla crescente fretteolosità -

<sup>9</sup> Su natura e autoconoscenza nel mondo greco, vd. anche Costa [1998], e [in stampa].

<sup>10</sup> Cit. da Burkert [1996: 12].

<sup>11</sup> Sui tentativi giovanili di Aby Warburg di applicare la teoria dell'evoluzione biologica alla storia dell'arte e all'antropologia, in particolare all'analisi del simbolismo primitivo, vd. ora Severi [2004].

<sup>12</sup> Dati e bibliografia in Costa [1998], [2001], [2004], [in stampa].

<sup>13</sup> Sul dibattito in corso, oltre a Burkert [1996], vd. Boyer [2001], Hinde [1999], Shermer [2000], Newberg – D'Aquili [2001], Atran [2002], Le Doux [2002], Jean-Baptiste [2003], Wilson [2003], Harmer [2004], Cavalli Sforza [2004], Dennett [2006].

<sup>14</sup> Cit. da G. Corbellini, in «Il Sole-24ore, Domenica» 5 marzo 2006, n.63, p.30.

<sup>15</sup> Vd. però Harmer [2004].

<sup>16</sup> Sulla natura adattativa dell'autoinganno e il suo utilizzo come chiave interpretativa per spiegare per via evolutiva le origini e le funzioni della religiosità per la specie umana, vd. Sommer, [1992], Hinde [1999], Trivers [2000], Mele [2001], Jean-Baptiste [2003], Wilson – Dunn [2004]; sempre utile Axelrod [1984.]

<sup>17</sup> Cfr., anche per la bibliografia di e su G. Bateson, Costa [1998], [2000], [2003], [2004], [in stampa].

che è ben altro dal riduzionismo - di certe conclusioni 'filosofiche' tratte dalle ricerche scientifiche di moda, e imbarazzo di fronte al prevaricatore pressapochismo culturale - che è ben altro dall'impossibile competenza in tutti i campi dello scibile - di taluni scienziati, ivi inclusi quelli neuro-cognitivi<sup>18</sup>.

Sarà infatti pur vero, come dice un personaggio certo non tacciabile in prima istanza di scientismo come George Steiner<sup>19</sup>, che «l'umanesimo di domani sarà scientifico», che nelle università che contano sul serio - quelle anglo-americane, *of course!* - si discute oramai solo di creazione artificiale della vita, di buchi neri, e di coscienza, «una neurochimica che presto conosceremo», ma sostenere che «a confronto con tutto questo [...] anche i romanzi più alti, più raffinati, sembrano preistoria», lo trovo non solo risibile, ma, detto da chi per tutta la vita si è occupato proprio di critica letteraria, perfino preoccupante.

Resto insomma convinto che transdisciplinarietà e interdisciplinarietà siano ben altra cosa dall'insipienza onniscente<sup>20</sup>, e che la mancanza pressoché totale di senso della storia e di una seppur minima consapevolezza dei propri limiti e di quelli intrinseci alla scienza, oltretutto l'incomprensione delle ineludibili differenze di status epistemologico tra scienze naturali e scienze dell'uomo, che mostrano taluni di questi studiosi nei loro lavori<sup>21</sup>, sia veicolo di fraintendimenti gravi<sup>22</sup>, e che l'umanità, dopo aver conosciuto profeti e dittatori infallibili, non abbia alcun bisogno di scienziati che si presumono tali<sup>23</sup>.

Nella prospettiva già altrove indicata<sup>24</sup>, trovo allora più convincenti e più utili lavori quali quelli di etnologi come Carlo Severi<sup>25</sup> e di storici delle religioni come W.

<sup>18</sup> Il nuovo *trend*, da qui a poco imperante, sarà quello dei cosiddetti 'neuroni specchio': cfr. Rizzolatti - Sinigaglia [2006], su cui vd. Costa [in stampa, f].

<sup>19</sup> Cfr. Steiner [2000].

<sup>20</sup> Cfr. Costa [2004].

<sup>21</sup> «Le scienze dell'uomo sono costituite di *interpretazioni di interpretazioni*. Le scienze dell'uomo si costituiscono come ipotesi interpretative su atti umani che a loro volta sono il risultato di interpretazioni, di decisioni interpretative. Le scienze dell'uomo fanno inferenze sulle inferenze. Da un punto di vista semiotico le scienze dell'uomo si pongono a un livello di significazione-interpretazione superiore rispetto alle scienze della natura: le scienze della natura sono inferenze su oggetti non inferenziali, inferenze alla prima potenza; le scienze dell'uomo inferenze su oggetti inferenziali, inferenze alla seconda potenza»: cit. da Bonfantini [1987: 20]; su tutto ciò, vd. anche Costa [2003], [2004].

<sup>22</sup> Per onestà intellettuale, va riconosciuto anche che ci sono in giro intere 'scuole di pensiero', con decine di adepti, guidate da finti umanisti post-decostruttivisti e pseudo-psicanalisti, che, richiamandosi alle visioni nebulose e antiscientifiche di presunti linguisti come il povero G. Semerano, si lanciano in assurde ricostruzioni culturali per via para-etimologica che farebbero impallidire anche Isidoro di Siviglia: definirle «superficialità sconclusionate», come fa P. Odifreddi, in Borzacchini [2005: 8] e su cui vd. Costa [in stampa, b], è ancora poco.

<sup>23</sup> Come scriveva Ch. S. Peirce [2003: 52] già nel 1898, non esistono scienze esatte, ma piuttosto presunti «scienziati infallibili, sotto il quale titolo io comprendo non soltanto coloro che fabbricano catechismi scientifici e omelie, chiese e credi, e che sono veramente dei 'missionari nati', ma tutte quelle persone rispettabili e colte che, avendo acquisito le loro nozioni scientifiche dalla lettura e non dalla ricerca, hanno l'idea che scienza significhi conoscenza, mentre la verità è che scienza è un nome sbagliato applicato a quella specie di caccia al sapere di coloro che sono divorati dal desiderio della scoperta...».

<sup>24</sup> Cfr. Costa [2004].

<sup>25</sup> Cfr. Severi [2004], su cui vd. Costa [2005a] e la bibliografia di Severi lì indicata.

Burkert<sup>26</sup>; studi e ricerche che, pur nella creatività dei metodi e nella novità dei risultati, riescono a tenere insieme linguistica e cognizione, filologia e storia, comparazione e ricostruzione, sensibilità evolutiva e conoscenze scientifiche aggiornate, attenzione scrupolosa ai dati ed equilibrio nelle interpretazioni.

Sarà dunque *in primis* alle ricerche di W. Burkert<sup>27</sup>, e in particolare al suo libro del 1996 intitolato *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, a cui qui mi affiderò per discutere di linguaggio e origini del sacro e della religione<sup>28</sup>.

\* \* \*

Come si anticipava sopra, è ormai opinione comune che nella cultura di *homo sapiens sapiens* siano già presenti tutte le proprietà fondamentali che caratterizzano ancora oggi la mente umana, e ciò per certo, stando ai dati attuali, a partire perlomeno dal Paleolitico superiore<sup>29</sup>: linguaggio verbale<sup>30</sup>, (auto)coscienza<sup>31</sup>, simboli<sup>32</sup>, religione, riti, miti, sepolture, uso consapevole di concatenazioni operazionali e di tecnologie complesse, capacità di contare, osservazioni astronomiche, forme diverse di organizzazione sociale e territoriale<sup>33</sup>, arte<sup>34</sup>, tatuaggi e ornamenti personali<sup>35</sup>, etc.

---

<sup>26</sup> Uno dei principali filoni di ricerca di W. Burkert, qui non ci riguarda direttamente: si tratta dell'indagine sulle influenze vicino-orientali sulla gremità arcaica e classica, cfr. Id. [1962], [1977], [1984], [1987], [1992], [1999], [2001], [2001a], [2004]; per una valutazione dei risultati ivi raggiunti, vd. anche Costa [in stampa], [in stampa, g].

<sup>27</sup> Lo studioso, di origine e di formazione tedesca, ha insegnato all'Università di Zurigo ed è ora emerito di filologia classica. W. Burkert ha parlato retrospettivamente di sé e del proprio lavoro, non senza qualche autocritica, in Id. [1988], [1988a].

<sup>28</sup> Cfr. Burkert [1996]. Tornerò in qualche modo su questo tema anche nel terzo lavoro della serie, cfr. Costa [in stampa, a], dedicato alle ricerche di René Girard (cfr. Id. [1977], [1982], [2002]) e alle possibili interazioni tra la teoria mimetica e la linguistica.

<sup>29</sup> La bibliografia di riferimento è in Costa [1998], [2001], [in stampa.]

<sup>30</sup> Vd. tra gli altri Chomsky [1988], e ora anche Id. [2000].

<sup>31</sup> Sull'evoluzione della coscienza e la sua definizione funzionale, vd. Costa [1998], [in stampa], e la bibliografia ivi citata.

<sup>32</sup> Sulle origini e l'importanza dell'invenzione visuosimbolica e visuografica, vd. Donald [1991], [2001], e Renfrew – Scarre [1998].

<sup>33</sup> «The location of palaeolithic sites in the landscape demonstrates a capacity for prediction with regard to the sources of raw materials that also takes into account the means of obtaining food supplies. Hunting methods bear witness to a capacity for observation and intelligence as well as a sound knowledge of the habits of prey. Inter-individual organisation also display a capacity for social coordination, and hence for the transmission of – and respect for – its conceptualized codification»: cit. da Otte [1997: 74].

<sup>34</sup> «La produzione di statuette e immagini, che ha inizio nel Paleolitico superiore, crea una nuova categoria di segni, icone il cui modellato visuale suggerisce un chiaro e apparentemente diretto riferimento all'oggetto. Di fatto esse creano un secondo livello di realtà, un mondo di immagini più docile di quello reale e soggetto alla volontà creativa, dove subito compaiono riferimenti non-evidenti. [...] Originariamente non erano le immagini a creare un culto, bensì i riti religiosi a creare immagini per l'orientamento comune – riti di venerazione resi espliciti e speciali dal 'segno' visibile prodotto dall'artista» cit. da Burkert [1996: 208].

<sup>35</sup> Le persone che li indossavano «erano entrati consapevolmente in una nuova dimensione sociale: l'appartenenza a un gruppo, che va ben oltre il fatto puramente biologico e che si organizza intorno a simboli condivisi. Ciò che caratterizza questa nuova era, la nostra, è l'etnicità»: cit. da Arsuaga [1999: 239-240].

Tuttavia, mettendo per il momento da parte il linguaggio, la cui origine ultima molti, tra cui lo stesso Mario Alinei<sup>36</sup>, ritengono sia lecito supporre assai più antica del 40mila a.C., e l'arte, i cui inizi alcuni reperti scoperti in tempi recentissimi sembrerebbero indicare come risalenti ben oltre il Paleolitico superiore<sup>37</sup>, e per cui resta comunque problematica una definizione precisa e condivisa di 'forma consapevole di manufatto artistico', alcuni indizi fanno pensare che le origini del sacro debbano ritenersi come precedenti al Paleolitico superiore e all'apparizione della nostra specie.

Sebbene infatti sinora «nessuno sia presentato con la prova definitiva di un comportamento rituale, o simbolico in generale, anteriore ai Cro-Magnon del Paleolitico superiore»<sup>38</sup>, il ritrovamento di sepolture cerimoniali ominidi e neanderthaliane<sup>39</sup>, testimonia probabilmente se non già dell'esistenza del mito, certo almeno di quella del rito<sup>40</sup>.

E' possibile infatti che la religione sia ben più antica del linguaggio verbale,

«in quanto essa è legata al rituale, che implica schemi comportamentali fissi contrassegnati dall'esagerazione e dalla ripetizione e spesso caratterizzato da un'ossessiva serietà; [...] il rituale rispecchia uno stadio preverbale di comunicazione, che va imparato con l'imitazione e compreso mediante la sua funzione. [...] E' lecito immaginare che tra gli ominidi ci sia stata per tempo una gamma più ampia di rituali, per esempio di danza nel contesto della caccia, della guerra o dei rituali di corteggiamento, ma altresì di venerazione, e anche di culto, dell'invisibile»<sup>41</sup>.

Di ciò va certo tenuto debito conto, in generale, nelle nostre indagini; purtuttavia, resta il fatto che allo stato attuale delle nostre conoscenze<sup>42</sup> si ritiene che l'uomo anatomicamente moderno sia nato per la prima volta in Africa, probabilmente nella zona orientale sub-sahariana, circa 150-100.000 anni fa, per speciazione, e che si sia poi espanso, senza ibridazione, a partire dall'Africa intorno al 70-60.000 a.C., popolando rapidamente tutto il globo e sostituendosi gradatamente alle popolazioni di *Homo erectus* e *Homo sapiens* arcaico preesistenti.

L'ipotesi multiregionale, invece, quella cioè secondo la quale l'uomo anatomicamente moderno sarebbe sorto in più luoghi (policentrismo) e discenderebbe per continuità genetica da più popolazioni arcaiche diverse tra loro e diversamente dislocate nel mondo, è ritenuta da gran parte degli specialisti del settore oramai superata, sebbene non tutto nella teoria 'africana' risulti ancora pienamente convincente<sup>43</sup>, ed alcuni dati recentissimi (dicembre 2005) sul ritrovamento

<sup>36</sup> Vd., per esempio, Alinei [1996], [2000].

<sup>37</sup> Cfr. Parfitt [2005].

<sup>38</sup> Cit. da Arsuaga [1999: 219].

<sup>39</sup> Vd., tra i molti, Leakey [1992], [1994], e Smirnov [1989].

<sup>40</sup> Per una definizione operativa di 'mito' e di 'rito', vd. Costa [1998], e poi Ries [2005], e Costa [in stampa, c].

<sup>41</sup> Cit. da Burkert [1996: 38].

<sup>42</sup> Per tutto ciò che segue, dati e bibliografia aggiornati in Costa [1998], [2001], [in stampa].

<sup>43</sup> Scettico sull'ipotesi africana è da sempre anche M. Alinei: cfr. per es. Id. [1996].

nell'Inghilterra meridionale di utensili di pietra scheggiata databili al 700.000 a.C.<sup>44</sup>, inducano a pensare che il popolamento dell'Europa del nord da parte di specie ominidi sia avvenuto assai prima di quanto finora si supponesse.

Stando comunque sempre ai dati attuali, l'uomo moderno giunse in Europa intorno al 40.000 a.C., dove agli inizi convisse forse per alcuni millenni con gli ultimi gruppi di Neanderthaliani; la scomparsa definitiva di questi ultimi, con verosimiglianza avvenuta per un qualche svantaggio evolutivo o per cause ecologico-climatiche e non per genocidio, coincide con gli inizi del Paleolitico superiore (35-30.000 a.C.), cioè con quella che a tutti gli effetti va ritenuta come la svolta cognitivo-culturale che ha portato *Homo sapiens sapiens* sulla strada dell'ominazione che ancora oggi percorre.

L'uomo di Cro-Magnon, portatore dell'innovativa cultura aurignaziana, popolò rapidamente il continente europeo, raggiungendone le sue propaggini sud-iberiche intorno al 30.000 a.C. Le analisi di genetica<sup>45</sup> hanno stabilito che gran parte (circa il 90%) della composizione genetica della popolazione europea è stata determinata dalle migrazioni di *Homo sapiens sapiens* avvenute nel corso del Paleolitico superiore, e che a tale patrimonio va aggiunto un contributo genetico (inferiore al 10 %) risalente - forse - a migrazioni successive alla transizione neolitica e a partite dal Vicino Oriente. Le stesse analisi genetiche evidenziano anche una migrazione tardo-paleolitica (circa 18.000 a.C.) dal sud verso il nord dell'Europa, probabilmente legata a fattori climatici (prima e dopo l'ultima glaciazione), mentre vi sono per ora scarsissime tracce genetiche attribuibili con sicurezza a infiltrazioni di popolazioni giunte dalle steppe dell'Asia dell'est in Europa intorno al IV-III millennio, come vorrebbe la teoria kurganica.

Come si è detto, persistono molti dubbi sull'origine del linguaggio moderno, se cioè vada fatta coincidere con quella di *Homo sapiens sapiens* oppure vada fatta risalire indietro fino alle prime apparizioni del genere *Homo*; certo è che già i primi gruppi di uomini anatomicamente moderni che giunsero in Eurasia dall'Africa dovettero parlare un linguaggio foneticamente articolato funzionalmente simile alle lingue attuali<sup>46</sup>. Lo sviluppo culturale, nel senso più ampio del termine, fu così rapido e così marcato rispetto alle lunghissime e stagnanti epoche precedenti in cui vissero gli ominidi, che molti studiosi hanno ritenuto di dover identificare nell'insorgere appunto del linguaggio verbale articolato, e con esso dell'arte e della religione, il fattore in grado di spiegare in qualche modo quella che, con enfasi non del tutto giustificata, è stata chiamata «la rivoluzione del Paleolitico superiore».

Anche mettendo per un momento da parte la speciazione e la mancanza di ibridazione, anche nel caso cioè l'ipotesi 'africana' dovesse alla fine rivelarsi errata a favore di una continuità fisica ininterrotta tra ominidi e *sapiens sapiens*, va comunque tenuto presente innanzitutto che la cultura non si trasmette per via genetica, - Darwin vs. Lamarck -, e poi che la labilità dei contatti interspecie finora ipotizzabili, fa

---

<sup>44</sup> Cfr. Parfitt [2005].

<sup>45</sup> I dati più recenti sono in Haak [2005], Balter [2005], Dennell – Roebroeks [2005].

<sup>46</sup> Anche qui, dati e bibliografia aggiornati in Costa [1998], [2001], [in stampa].

pensare che la cultura ominide, ivi compreso quel che potremmo chiamare «un complesso prereligioso» che pure si può supporre in qualche misura perpetuato nei riti delle religioni umane propriamente dette, non abbia giocato un ruolo diretto e determinante nella cultura del sacro e nelle religioni che iniziano la loro storia etno-linguistica e socio-cognitiva col Paleolitico superiore, che ci sia insomma uno iato nella tradizione, semmai ne è ipotizzabile l'esistenza a tali livelli cronologici, e che la continuità vada cercata altrove, nel sistema cibernetico creaturale generale<sup>47</sup>.

Comunque sia, seppure la ricostruzione delle cultura religiosa ominide resti un fatto altamente ipotetico, poiché, ad esempio, «i riti non lasciano necessariamente tracce archeologiche», la ricerca, in un'ottica evoluzionista e continuista, delle nostre 'origini selvagge' a partire invece dal Paleolitico superiore, anche in campo storico-religioso, così come sta avvenendo in quello etnolinguistico con la teoria della continuità paleolitica sviluppata da Mario Alinei<sup>48</sup>, il sottoscritto<sup>49</sup> e un numero crescente di studiosi italiani e stranieri<sup>50</sup>, è un obbiettivo non solo culturalmente legittimo, ma anche scientificamente delimitabile e fattivamente perseguibile.

A patto, come indica anche lo stesso W. Burkert<sup>51</sup>, che non si pretendano da questi studi implementazioni computazionali o verifiche su modelli matematici, ma si lavori, come da secoli nelle scienze umanistiche, con un metodo consapevolmente ed esplicitamente basato sull'abduzione<sup>52</sup>, si usi con attenzione e intelligenza la comparazione<sup>53</sup>, e si fondino le ipotesi ricostruttive su «probabilità, osservazioni selettive e intuizioni»<sup>54</sup>, in un «opera di recupero, condotta con certissima pazienza, di una infinità di indizi, di testimonianze e di relitti che permettono di ricostruire le prove dell'esistenza di una civiltà sepolta», attraverso «la lucida costruzione di una serie di ipotesi collegate fra loro da nessi logicamente ineccepibili che porta a conclusioni nuove e imprevedute, contestabili soltanto sulla base di controdeduzioni altrettanto rigorose o di nuovi dati che alle premesse di partenza contrappongono altre premesse considerate più plausibili»<sup>55</sup>.

\* \* \*

Posto allora che a far data dal Paleolitico superiore «né la storia né l'antropologia conoscono società da cui la religione sia del tutto assente»<sup>56</sup>, e pur assodato «che credenze e pratiche religiose presentano storicamente e socialmente enormi

<sup>47</sup> Per questo concetto, riferito alle ricerche di G. Bateson e altri, vd. Costa [1998] e [2003] e la bibliografia vi indicata.

<sup>48</sup> A partire da Alinei [1996], [2000].

<sup>49</sup> Vd. Costa [1998], [2000], [2001], [2004], [in stampa].

<sup>50</sup> Costituisce un punto di riferimento ormai imprescindibile il sito web [www.continuitas.com](http://www.continuitas.com).

<sup>51</sup> I principali lavori di W. Burkert sui sacrifici di sangue e le origini paleolitiche della religione classica, sono: Id. [1972], [1981], [1987a], [1988], [1988a], [1990], [1992a], [1994]. Su questi studi di W. Burkert, vd. anche Most [1992: *La ricerca assidua delle origini selvagge. Walter Burkert sul mito e il rito*].

<sup>52</sup> Su tutto ciò, vd. Costa [2003], [2004], [in stampa].

<sup>53</sup> Cfr. Needham [1985].

<sup>54</sup> Cfr. Burkert [1996: 39].

<sup>55</sup> Cit. da M. Cini, *Prefazione*, in Russo [1996: 7].

<sup>56</sup> Cit. da Rappaport [1971: 23].

differenze», secondo W. Burkert, che si rifà anche a W. Saler<sup>57</sup> e ad altri studiosi di filosofia e antropologia delle religioni, le principali caratteristiche, generali e sostanzialmente universali, della religione possono essere così indicate:

1) essa ha a che fare con il non-evidente, con l'invisibile, con ciò che non può essere verificato empiricamente; per superare la barriera della non-chiarità e dell'oscurità si ricorre comunemente a forme speciali di esperienza, la meditazione, la visione, l'estasi:

«si fa appello alla sfera della sensibilità paranormale per stabilire un contatto diretto col soprannaturale. Ma il fatto notevole non è l'esistenza dell'estasi e di altre forme di coscienza alterata: è la loro accettazione e interpretazione da parte della maggioranza delle persone normali. I fenomeni estatici sono integrati nella religione a conferma delle credenze esistenti, e queste manifestazioni sono a loro volta modellate dall'educazione e dalla pratica culturale nella misura in cui diventano comunicabili e accessibili ad altri»<sup>58</sup>;

2) la religione, dunque, si manifesta attraverso l'interazione e la comunicazione, ed è pertanto «un fattore rilevante nei sistemi di civiltà». La comunicazione religiosa è sempre rivolta infatti verso due direzioni, l'invisibile e la situazione sociale ad essa contemporanea: «la religione diventa così una interazione modellata culturalmente con esseri sovrumani culturalmente postulati». Il divino è, in un certo senso, allora anche uno strumento sociale per manipolare la comunicazione, perché usando il rapporto comunicativo col soprannaturale come forma di comunicazione indiretta mediante linguaggi speciali, si rafforza l'effetto della comunicazione convenzionale e consapevole. Certo, è poi «la pratica dell'interazione, insieme alle sue conseguenze, che rende la religione 'assolutamente realistica'»<sup>59</sup>;

3) la terza caratteristica generale della religione, è l'importanza prioritaria, la serietà di cui si auto-investe, l'interesse supremo che essa stessa si attribuisce: «la religione viene così distinta da altre forme di comunicazione simbolica, dal gioco<sup>60</sup> e dall'arte. Questa serietà assoluta, derivante dal rapporto con entità invisibili superiori, è la prerogativa del sacro che caratterizza la religione»<sup>61</sup>.

Detto questo, da un punto di vista evolutivo, secondo W. Burkert,

«è tentante supporre che il vantaggio assicurato dalla religione sia proprio la stabilità e quindi la continuità della cultura. Quando il 'software' della civiltà diventò troppo prezioso e troppo complicato per lasciarne la conservazione alla scelta individuale o al caso, ci fu la necessità che sorgessero nuove istituzioni per garantire la coesione sociale durante i lunghi spazi di

---

<sup>57</sup> Cfr. Saler [1993]. I principali lavori teorici di W. Burkert sul sacro e sulla religione, sono: Id. [1977], [1979], [1979a], [1980], [1987a], [1002a], [1993], [1996].

<sup>58</sup> Cit. da Burkert [1996: 22-23].

<sup>59</sup> *Ivi*, p.24.

<sup>60</sup> Su gioco e comunicazione, vd. Bateson [1953], [1956], e poi Iacono [2000], con ulteriori indicazioni bibliografiche.

<sup>61</sup> Cit. da Burkert [1996: 25].

tempo. [...] L'autorità permanente di antenati o di divinità immortali fornisce la stabilità necessaria»<sup>62</sup>.

Il che rappresenta, a mio parere un'ipotesi non solo meno sbrigativa di quella vista all'inizio, ma degna di essere seguita e sviluppata.

\* \* \*

La questione più complicata tuttavia «è pur sempre come verificare il nesso tra fenomeni culturali e precondizioni biologiche»<sup>63</sup>, perché, se anche la cultura umana non si trasmette appunto per via genetica<sup>64</sup>, resta pur sempre il fatto che l'organizzazione biologica del cervello umano e degli altri sistemi cibernetici<sup>65</sup> degli esseri viventi, esisteva già molto prima dell'insorgere della cultura verbalizzata, ed è difficile oggi negare che tale organizzazione «continui a influire sul nostro comportamento e sulla nostra comunicazione»: si tratta insomma di quell'epistemologia inconscia di cui parlano G. Bateson e altri scienziati evolutivi<sup>66</sup>.

Secondo l'epistemologia evolutiva, infatti, ogni organismo vivente conosce il mondo, e, nel caso dell'uomo, riconosce se stesso, tramite un sistema di abitudini propriocettive inconscie ereditate, sviluppatosi per selezione e adattamento durante l'evoluzione; un sistema che costituisce la base filogenetica del suo apparato cognitivo ontogenetico:

«non vi è nulla di diretto o immediato nella nostra esperienza: dobbiamo *apprendere* che abbiamo una esistenza, estesa nel tempo e che continua anche durante il sonno e la totale incoscienza, e dobbiamo imparare a conoscere il nostro e l'altrui corpo. Si tratta sempre di decodificazione o interpretazione. Impariamo così bene a decodificare che tutto diventa per noi molto 'diretto' o 'immediato'; ma è così anche per l'uomo che ha imparato l'alfabeto Morse o, per prendere un esempio più familiare, che ha imparato a leggere un libro: esso gli parla 'direttamente', 'immediatamente'. Tuttavia, noi sappiamo che è in corso un processo complicato di decodificazione; l'apparente immediatezza e presa diretta sono il risultato dell'educazione, come saper suonare il piano e guidare la macchina. Abbiamo ragione di supporre che vi sia una base ereditaria delle nostre abilità di decodificazione»<sup>67</sup>.

Sempre secondo questa corrente di studi, che anch'io qui e altrove seguo<sup>68</sup>, ciascuno di noi ha nella propria mente un sistema ereditato di orientamento nell'esplorazione sensoriale e nella valutazione cognitiva del mondo, un'epistemologia inaccessibile all'autoanalisi che pre-determina la sua visione consapevole della realtà, perché «la fissazione 'dogmatica' di certi processi dell'adattamento impone determinate ipotesi a tutto il nostro sapere, o, per meglio dire, presuppone, senza che ce ne accorgiamo, determinate ipotesi. Noi non possiamo

---

<sup>62</sup> *Ivi*, pp.33-34.

<sup>63</sup> *Ivi*, p.28.

<sup>64</sup> Con buona pace dei 'memi' di R. Dawkins, e delle idee di L. L. Cavalli Sforza sulla trasmissione della cultura: cfr. Costa [2004].

<sup>65</sup> Per questo concetto, vd. Costa [1998] e [2003].

<sup>66</sup> Su tutto ciò, vd. Costa [2003].

<sup>67</sup> Cit. da Popper [1972: 62].

<sup>68</sup> Cfr. Costa [1998], [2000], [2001], [2003], [2004], [in stampa].

sperimentare, analizzare, pensare nulla, se non sulla base di premesse, di pregiudizi che comprendono queste ipotesi innate: esse sono insite nel nostro ‘apparato immagine del mondo’»<sup>69</sup>.

Tutto ciò si lega al fatto che il mondo in cui viviamo è frutto di due transizioni di fase autocatalitiche del secondo ordine: la prima è l’insorgere della vita biologica, e la seconda, per il tramite della scoperta visuo-simbolica, la coevoluzione del cervello, della mente e del linguaggio umani<sup>70</sup>.

A ognuna di queste due transizioni, durate migliaia di anni, regolate dall’apprendimento, dall’adattamento, e dalla selezione, e che hanno conosciuto ciascuna fasi diverse, corrisponde un aumento dell’entropia, una tendenza alla sempre maggiore complessità generale dei sistemi complessi autorganizzati adattivi aperti, - gli organismi, le menti, le società -, sistemi che si sono differenziati tra loro a seconda della diversa tipologia della selezione, codificazione, immagazzinamento, conservazione, trasmissione e utilizzo delle informazioni, e che sono tarati, per tentativi ed errori, sulla base della previsione e della retroazione<sup>71</sup>.

Il punto fondamentale, il centro della svolta culturale e cognitiva, è che i nostri antenati *sapiens sapiens*, in un punto non precisabile della loro e nostra preistoria, scoprirono la via per creare e riprodurre un sistema semplice di simboli:

«venne così introdotto per la prima volta un nuovo modo per trasmettere informazione nel processo evolutivo. Fu la prima volta dopo miliardi di anni, dopo che i processi viventi erano stati codificati nelle sequenze di DNA. Questa nuova forma di trasmissione dell’informazione, poiché si svincolò parzialmente dalla trasmissione genetica, indirizzò la nostra genealogia di grandi scimmie su un nuovo sentiero evolutivo: un cammino che da allora ha continuato a divergere dalle altre specie»<sup>72</sup>.

Da allora in poi,

«l’evoluzione culturale è stata, dopo l’estinzione delle specie di ominidi precedenti a quella di *Homo sapiens*, una evoluzione all’interno di una singola specie, dove non esistono unità discrete isolate tra loro da una barriera riproduttiva, come accade fra le diverse specie dell’evoluzione biologica, ma sistemi socioculturali, separati soprattutto da barriere geografiche e da tradizioni storiche, caratterizzati da un *pool* informazionale - fatto di strumenti, oggetti, simboli, lingue, regole, riti, usi e costumi - assai meno facilmente definibile di un *pool* genetico. [...] Da quando la nostra specie si è separata dalle altre specie di ominidi che l’hanno preceduta, l’evoluzione delle forme della convivenza dei gruppi umani non è più avvenuta attraverso mutamenti genetici, ma culturali»<sup>73</sup>.

Furono insomma proprio i loro sistemi simbolici, tra cui quelli legati al sacro e alla religiosità, che consentirono ai Cro-Magnon di sopravvivere alle altre specie ominidi, «di adattarsi al territorio come una pelle e costituire alleanze tra gruppi divisi da grandi distanze. Ciò che li univa tra loro, ai loro antenati e alla natura, erano i

<sup>69</sup> Cit. da Lorenz [1973: 59].

<sup>70</sup> Su tutto ciò, vd. Costa [1998], [2001], [2003].

<sup>71</sup> Vd. Gould [1996], e Costa [2003].

<sup>72</sup> Cit. da Deacon [1997: 26].

<sup>73</sup> Cit. da Cini [2001].

vecchi miti, che altro non sono che raccolte di storie. E raccontare storie era la loro specialità. Quanto più avverse erano le condizioni ambientali, e minore e più dispersa la popolazione umana, maggiore era il loro vantaggio»<sup>74</sup>.

A partire e attraverso la ritualizzazione,

«il comportamento di caccia si consolidò diventando nel contempo trasmissibile; in tal modo si è mantenuto ben oltre l'età dei primi cacciatori. Ciò non si spiega soltanto sulla base della trasmissione dei costumi: erano indispensabili proprio questi riti per la loro particolare efficacia. Sembra chiaro che nel corso della preistoria e della storia si siano imposti solo quei gruppi che si erano consolidati attraverso la forza mortale presente nel rituale [*e nella mitologia*]. La primissima comunità umana si era costituita per l'uccisione collettiva nella caccia; nel rituale sacrificale la società trovò in seguito la propria forma grazie alla solidarizzazione, alla cooperazione articolata e all'istituzione di un ordine incrollabile»<sup>75</sup>.

Nel tempo in cui il mito e il rito erano il sistema fondamentale di rappresentazione e di organizzazione dell'universo mentale dell'umanità<sup>76</sup>, la coscienza assumeva infatti le forme e i contenuti del patrimonio tradizionale di racconti mitici e dei rituali collettivamente e individualmente propri a una data popolazione. Il corpus formato dai racconti e dai rituali tradizionali costituiva il riferimento primario per gli orientamenti decisionali e risolutivi di problemi del gruppo sociale, gruppo che tale corpus contribuiva a tenere coeso assicurando ai suoi membri, attraverso la condivisione di una comune struttura di pensiero, la consapevolezza della propria identità sociale e linguistica; il corpus mitico-rituale stesso assicurava poi al gruppo la sopravvivenza nelle tempeste del mondo offrendo ai suoi membri, attraverso la tradizione di azioni concrete e di atteggiamenti mentali di cui era portatore, un programma concluso di finalità vitali specifiche<sup>77</sup>.

Nelle società preistoriche e a oralità primaria, poiché porta «un evidente vantaggio selettivo» ed è fondamentale «per la sopravvivenza dell'identità del gruppo stesso»<sup>78</sup>, il sistema simbolico mitologico-rituale e sacrale «si colloca alla sommità della piramide cognitiva; esso non solo regola il comportamento e difende gelosamente la conoscenza, ma pone vincoli sulla percezione della realtà e incanala le capacità di pensiero di coloro che vi aderiscono. E chi era responsabile per la conservazione e la gestione del sistema mitologico – sacerdoti e sciamani – deteneva posizioni di grande potere nella gerarchia cognitiva del gruppo»<sup>79</sup>.

La conservazione e la trasmissione orale di tali tradizioni mitico-rituali era affidata a stregoni, sciamani, uomini del sacro e della sapienza etno-linguistica la cui esistenza è documentata dalle pitture rupestri fin dagli inizi del Paleolitico superiore.

---

<sup>74</sup> Cit. da Arsuaga [1999: 238].

<sup>75</sup> Cit. da Burkert [1972: cap. I, *passim*].

<sup>76</sup> Sul mito come narrazione e come racconto tradizionale, vd. Burkert [1972], [1979], [1979a], [1990], [1996], Costa [1998], [2000], [2001], [in stampa].

<sup>77</sup> Cfr. Costa [1998].

<sup>78</sup> Cit. da Burkert [1972: 29].

<sup>79</sup> Cit. da Donald [1991: 302-303].

Secondo M. Donald e altri studiosi,<sup>80</sup> l'invenzione visuosimbolica e visuografica, cioè la scoperta avvenuta verosimilmente nel Paleolitico superiore dell'uso simbolico dei mezzi grafico-pittorici, non solo rappresenta una delle tappe più significative nell'evoluzione cognitiva dell'umanità, ma è intrinsecamente un metodo di immagazzinamento nella memoria esterna:

«occorre far distinzione fra la memoria contenuta all'interno dell'individuo e la memoria come parte di un sistema di immagazzinamento collettivo e esterno. La prima ha sede nel cervello, e quindi la possiamo definire memoria biologica. La seconda può risiedere in parecchi e differenti magazzini esterni, compresi i sistemi di immagazzinamento visivo ed elettronico, o i ricordi di altri individui che vengono trasmessi culturalmente. La caratteristica fondamentale del secondo tipo di memoria è di essere esterna alla memoria biologica di una determinata persona, per cui la definiremo memoria esterna.»<sup>81</sup>.

Dopo la seconda transizione di fase, con la sempre più accelerata coevoluzione di mente, cervello e linguaggio, e l'accresciuta complessità simbolica delle forme e dei contenuti della socialità e della cultura umana, sull'apparato cognitivo ereditato si è dunque andato impiantando, tramite anche una serie di cambiamenti nell'architettura della memoria biologica e tecnologica<sup>82</sup>, un crescendo di strutture della rappresentazione della realtà, col risultato che la nostra mente è diventata «un mosaico delle vestigia cognitive dei primi stadi dell'evoluzione umana [...], una struttura ibrida che contiene sia le vestigia dei primi stadi della transizione all'uomo sia le nuove strutture simboliche che ne hanno radicalmente modificato l'organizzazione»<sup>83</sup>.

\* \* \*

Se allora «il racconto è la forma grazie alla quale un'esperienza complessa diventa comunicabile», forse siamo in grado di localizzare qui

«l'anello mancante che costituisce il passaggio dalla biologia al linguaggio, dal programma d'azione all'esposizione verbalizzata. Un programma importante, quale la ricerca di cibo, può essere prefigurato mentalmente come una sequenza di azioni, e il modo più facile di verbalizzarlo è una sequenza di imperativi. La sequenza implica un'analisi dell'impulso generale in obiettivi e mezzi, e la loro interazione pragmatica. Il principio organizzatore generale di un racconto, l'anima della trama, risulta operante a livello biologico. Il racconto viene creato come necessaria sequenza di *motifemes*<sup>84</sup> e ha la funzione pragmatica di

---

<sup>80</sup> Cfr. Renfrew – Scarre [1998].

<sup>81</sup> Cit. da Donald [1991: 260].

<sup>82</sup> Su questi aspetti della cognizione e in particolare sul ruolo del campo della memoria esterna e sul sistema di immagazzinamento simbolico esterno, vd. Donald [1991], [2001]; sull'uso di tali concetti nella comparazione storico-linguistica, vd. Costa [1998], [2000], [2001], [in stampa].

<sup>83</sup> Cit. da Donald [1991: 10-12].

<sup>84</sup> Con 'motivemi', W. Burkert riprende qui il concetto di 'funzione' introdotto da V. J. Propp a proposito dei racconti di fiabe, seguendo in ciò Dundes [1964]; ho già utilizzato con profitto questo concetto, che vale in sostanza come 'unità d'azione della trama' ed è legato a quelli di 'tema' (e di

risolvere un problema. In altre parole, la ricerca è stabilita come il mezzo per la soluzione di problemi, ed è rappresentata e comunicata tramite il racconto»<sup>85</sup>.

E ciò perché durante l'evoluzione dell'umanità

«la forma più importante della ricerca<sup>86</sup> è stata la caccia. I primi esempi di racconti nell'ambito dello schema di ricerca furono molto probabilmente racconti di caccia, seguiti da presso da racconti di combattimento. Col tempo i racconti assunsero le loro funzioni basilari,[...] e sorreggere in tal modo il mondo comune di una società culturale»<sup>87</sup>.

Ma come avviene che il programma biologico dello sviluppo individuale si verbalizzi e si trasformi nella catena narrativa dei racconti tradizionali? E' qui che entra in scena il rito:

«[...] ma è un errore supporre che la natura si trasformi in rito, e il rito a sua volta sia seguito dal linguaggio. Riti e rituali sono complicati, ambivalenti, e non di rado opachi anche per coloro che li praticano. [...] Lungi dall'essere semplici trasposizioni dalla natura alla cultura, essi contraddicono piuttosto, in certi casi, la natura. E' più sensato vederli come tentativi culturali di rendere gestibili e prevedibili le 'realtà della vita'; di compiere atti di creazione sociale artificiali, come per velare il dato biologico. [...] L'azione rituale segue i cenni della natura, ma opera su di essi con la forza di una tradizione cosciente, elaborata grazie a scelte non-naturali [...]»<sup>88</sup>.

Le forme osservabili di trasmissione religiosa sono processi di apprendimento attuati mediante il rituale e il linguaggio, e la ripetizione<sup>89</sup>, che è uno dei fattori principali dell'apprendimento, è essenziale nel rituale:

«la religione non è trasmissibile senza riti. Una funzione primaria del rito è di iniziare i giovani alle usanze degli avi; e in ciò si compendia l'apprendimento culturale, che si fonda sulla memoria. [...] Due sistemi di segni, rituale e linguaggio, si uniscono rafforzandosi a vicenda e formano le strutture mentali che determinano le categorie e le regole di vita. Gli elementi più efficaci sono la danza e il canto, in cui ritmi e suoni ripetitivi si combinano nel creare la grande esperienza collettiva».<sup>90</sup>

In questa prospettiva, il rito e il sacrificio rituale «è una struttura di senso che si è dimostrata quasi universalmente efficace nella storia della civiltà»<sup>91</sup>, ed è di

tematico) e di stilema usati anche da G. Nagy e C. Watkins, in ambito linguistico-comparativo in Costa [1998], [2000], [in stampa].

<sup>85</sup> Cit. da Burkert [1996: 91].

<sup>86</sup> Con 'ricerca', come si è appena visto, W. Burkert intende i programmi biologici di azione finalizzati alla ricerca dei mezzi per l'ottenimento della soddisfazione dei bisogni primari, per esempio il cibo: cfr. Id. [1996: 83 sgg.]; il riferimento teorico di fondo è pur sempre il V. J. Propp dei racconti di fiabe.

<sup>87</sup> Cit. da Burkert [1996: 92-93].

<sup>88</sup> *Ivi*, pp.101-102.

<sup>89</sup> Sull'apprendimento e la ripetizione in ambito rituale e sciamanico, vd. Severi [2004], e Costa [in stampa], [in stampa, g].

<sup>90</sup> Cit. da Burkert [1996: 49].

<sup>91</sup> *Ivi*, p.79.

importanza fondamentale nell'organizzazione e nella trasmissione degli apparati istituzionali di significazione<sup>92</sup>.

\* \* \*

Posto dunque che il corso dell'evoluzione umana «è stato segnato da un crescente successo nell'ottenere ed elaborare informazione, con un continuo *feedback* tra ambiente e organismi viventi», credo sia evidente come senza il linguaggio verbale - «il linguaggio conserva elementi primitivi molto più a lungo dell'esperienza effettiva, adattandoli naturalmente al contesto culturale»<sup>93</sup> - tutto ciò non sarebbe potuto avvenire; grazie al linguaggio infatti

«l'informazione può essere non solo acquisita, elaborata e memorizzata individualmente ma trasferita integralmente ad altri, per essere elaborata e richiamata in imprese parallele. [...] La sopravvivenza dell'informazione si afferma a fianco e anche in luogo della sopravvivenza genetica. Lo sviluppo del linguaggio significa l'avvento di un mondo mentale comune, permettendo non solo una comunanza di azioni e di sentimenti, ma di pensieri e progetti, concetti e valori. Tutti gli esseri umani sono collegati d'ora in poi a una catena ininterrotta di tradizione; assumono i mondi mentali<sup>94</sup> dei loro antenati, lavorano su di essi e li tramandano»<sup>95</sup>.

Come si è detto, questo processo di accumulazione della tradizione verbale<sup>96</sup> è precorso e accompagnato dal rito, «che mediante atti basati su formule fa riferimento a partner non presenti»<sup>97</sup>, ed è coadiuvato e rafforzato dall'arte.

Secondo Carlo Severi<sup>98</sup>,

«tra i due poli estremi dell'orale puro e dell'uso esclusivo dello scritto (se mai è esistito nella realtà e non nell'immagine ideologica delle culture occidentali), esistono numerosissime situazioni intermedie. In queste situazioni né l'uso specifico della parola detta né il segno linguistico prevalgono, ma piuttosto un'articolazione particolare, in chiave mnemonica, tra certe immagini specifiche e certe categorie di parole. Un'articolazione che avviene, in generale, tramite la focalizzazione di una particolare forma dell'uso linguistico: l'enunciazione rituale, che in queste società è il vero ambito della memoria. Sono culture, queste, ancora in apparenza fondate sull'esercizio della memoria individuale; ma che quell'uso sono ben lontane dal lasciare al caso, e al contrario di quanto si crede ne elaborano, orientano e gelosamente controllano la pratica. E' questa la regione, culturalmente ricchissima, delle *tradizioni iconografiche fondate sull'uso della memoria rituale*»<sup>99</sup>.

---

<sup>92</sup> Cfr. Costa [1998], [2000], [in stampa].

<sup>93</sup> Cit. da Burkert [1996: 68].

<sup>94</sup> Vd. Costa [in stampa, f], e [in preparazione], sul possibile utilizzo in questo genere di ricerche dei concetti 'di mondi possibili' e di 'normalità dei mondi implicati', tratti dalla linguistica testuale e applicati anche nella traduttologia: cfr. Menin [1996], e Eco [2003].

<sup>95</sup> Cit. da Burkert [1996: 43].

<sup>96</sup> Sulla costruzione della tradizione linguistica e culturale connessa alla lingua poetica indeuropea e le sue implicazioni cognitive, vd. Costa [1998], [2000], [2001], [in stampa].

<sup>97</sup> Cfr. anche Burkert [1972].

<sup>98</sup> Cfr. Severi [2004], e Costa [2005a].

<sup>99</sup> Cit. da Severi [2004: XIII-XIV, il corsivo è dell'A.]; cfr. anche Costa [1998], [in stampa].

Il fenomeno cognitivo che è alla base di ciò, è il legame mentale che si stabilisce tra parola e immagine, tra due diverse forme della traccia mnestica, un legame fondato sull'elaborazione di una salienza<sup>100</sup> e l'organizzazione delle immagini in sequenze ordinate. Le tradizioni che così si creano sono rituali, sono cioè sempre connesse ad un contesto mitologico e cerimoniale, e a una comunicazione pragmatica connotata:

«il fulcro di questo passaggio dalla semplice costruzione delle rappresentazioni memorabili allo stabilirsi di vere e proprie condizioni controintuitive (non quotidiane) della comunicazione sta [...] nella definizione pragmatica dell'immagine dell'enunciatore. Chi prende la parola *per la tradizione*, e non a titolo personale, subisce una trasformazione: occupa il luogo di un io-memoria che l'azione rituale definisce in dettaglio. La voce dell'enunciatore (non solo per le parole che enuncia, ma in tutti i suoi registri, le intonazioni, i legati e gli staccati, i soffi, le onomatopee, le grida...), è uno dei veicoli-chiave di questa trasformazione simbolica dell'identità»<sup>101</sup>.

In queste tradizioni, sempre secondo C. Severi, «la voce è l'immagine sonora di chi parla e della sua trasformazione rituale», e la memoria, nella doppia valenza di memorizzazione e del rievocazione, è «classificazione e inferenza, invenzione di una iconografia e comunicazione rituale: [...] una memoria che non rappresenta i suoni del linguaggio, ma costruisce intorno alla rappresentazione mentale una serie di condizioni di enunciazione, e così ne preserva, in modo originale, la traccia nella memoria comune: quella del rito»<sup>102</sup>.

Tuttavia,

«se un insieme di entità soprannaturali, comunicabile tramite linguaggio e immagini, viene a occupare un certo spazio nel nostro comune mondo mentale, esso è soggetto alle funzioni regolatrici della riduzione e della semplificazione. Di fronte al continuo accumularsi di dati che filtrano dall'esperienza personale, il mondo comune dev'essere semplificato. Il puro assommarsi di conoscenze individuali supererebbe ben presto la capacità di qualunque sistema di registrazione, anche nell'ambito di un piccolo gruppo e di poche generazioni»<sup>103</sup>.

Poiché il cumulo di esperienze preformate e verbalizzate trascende sempre l'esperienza individuale, la tradizione, insomma, «consiste di informazione condensata e sistematizzata», fissata nella memoria esterna e veicolata dal corpus mitologico-rituale, le cui chiavi cognitive sono detenute dagli 'uomini del sacro'<sup>104</sup>.

Se allora le religioni si stabiliscono con l'apprendimento, e si propagano sia per imitazione sia per esplicito insegnamento verbale, la religione, in quanto

---

<sup>100</sup> Secondo Severi [2004: 64 sgg., e 83 sgg.], la salienza è un processo di «[...] intensificazione dell'efficacia dell'immagine attraverso la mobilitazione, operata dall'inferenza visiva, delle sue parti invisibili. Ecco dunque uno dei modi in cui opera quel che Warburg chiamava la "trasmissione culturale dei simboli"».

<sup>101</sup> Cit. da Severi [2004: XIX; il corsivo è dell'A.].

<sup>102</sup> *Ivi*; cfr. anche Costa [2005a].

<sup>103</sup> Cit. da Burkert [1996: 45].

<sup>104</sup> Sull'uso dei concetti di tradizione religiosa e di continuità etnolinguistica in ambito greco arcaico, vd. Costa [in stampa], [in stampa, b], utile anche Borzacchini [2005], su cui vd. Costa [in stampa, b]

comunicazione, appartiene dunque a questo mondo mentale, e in virtù della sua serietà rivendica la preminenza.

Il problema della religione, di conseguenza, può essere riesposto in questa forma: «come e perché, entro questo mondo mentale comune foggato dalla tradizione linguistica, si sono stabilite certe sfere per le quali non esistono prove, e alle quali noi attribuiamo un dominio sulla comunicazione e sull'azione in virtù della loro serietà?»<sup>105</sup>.

Si diceva sopra dell'ipotesi dell'autoinganno; forme di inganno esistono di certo già negli stadi preumani<sup>106</sup>, e tanto maggiore diventa la possibilità di inganno col linguaggio verbale: l'informazione infatti può essere taciuta o distorta.

Secondo W. Burkert,

«più volte è stato ventilato il sospetto che la religione sia una frode, una finzione prodotta da chi ne trae profitto. [...] Ma questo sarebbe un fondamento grossolanamente insufficiente per l'origine della religione. Anche tra le scimmie, il trucco non può essere ripetuto troppo spesso senza rivelarsi per tale e perdere ogni efficacia»<sup>107</sup>.

In realtà, dato che il principale processo di creazione di senso nelle interazioni di un sistema simbolico con il suo ambiente è la riduzione della complessità<sup>108</sup>,

«la religione fornisce un orientamento entro un cosmo dotato di senso, a coloro che si sentono smarriti di fronte a un'infinita complessità [...]. Categorie basilari come l'essere, la causalità, la bontà, sono rispecchiate nei predicati tradizionali degli dei o di un dio: immortale o eterno, creatore del mondo, termine ultimo del destino umano. [...] In sfere che esorbitano dell'esperienza, queste categorie, si sviluppano [...] aiutate dall'autoreferenza [...]»<sup>109</sup>.

Gli esseri umani, nel cercare consapevolmente di controllare il loro ambiente, accumulando ricordi e prevenendo il futuro, non possono dimenticare la presenza della morte e della violenza, della mancanza di senso che li circonda, «dei leoni circostanti», come dice lo stesso W. Burkert<sup>110</sup>.

Ma ansia, paura e terrore

«non sono solo emozioni incontrollabili suscitate da fantasie psicologiche. Hanno chiare funzioni biologiche nel proteggere la vita. Serietà significa dare priorità a certi programmi di vitale importanza. L'estrema serietà della religione è connessa alla grande, prepotente, paura della morte<sup>111</sup>. Il valore della religione, manifesto nelle forme della trasmissione culturale della religione stessa [...], è che essa riguarda l'interesse supremo e quindi corrisponde al

---

<sup>105</sup> Cit. da Burkert [1996: 43].

<sup>106</sup> Cfr. Sommer [1992], si troverà qui altra bibliografia di riferimento.

<sup>107</sup> Cit. da Burkert [1996: 44].

<sup>108</sup> Su caos, ordine e complessità, la loro definizione concettuale, la teoria generale della complessità e l'utilizzo di queste nozioni in ambito linguistico comparativo e storico-etnologico, vd. Costa [1998] e [in stampa].

<sup>109</sup> Cit. da Burkert [1996: 53]; lo studioso si rifà qui anche alle idee di Luhmann [1968], [1977], [1980].

<sup>110</sup> Cit. da Burkert [1996: 53].

<sup>111</sup> Marshack [1972] ritrova i simboli dell'uccidere tra le prime notazioni dell'uomo paleolitico e li ricollega agli inizi della cognizione: cfr. anche Id. [1970], e Burkert [1996: 53, nota 1].

paesaggio biologico<sup>112</sup>. Il dramma dell'interazione della religione con l'invisibile mediante la gestione e la rimozione dell'ansia si svolge con la morte come fondale»<sup>113</sup>.

La religione, volgendo la struttura dell'attenzione verso un'unica autorità fondamentale, realizza «così un'efficacissima riduzione della complessità, creando senso dal caos»<sup>114</sup>.

Seppure «con ogni probabilità la 'storia della mente' non ha un andamento preciso e lineare, alternative possono coesistere o procedere a zigzag»<sup>115</sup>, si può forse concludere che l'impulso alla sopravvivenza biologica appare dunque interiorizzato nei codici comunicativi della religione, e, poiché, come si diceva sopra, l'impresa della vita è l'autoriproduzione, l'autoregolazione e l'omeostasi, «gli dei sono i più tenaci garanti dell'ordine, gli energici regolatori»<sup>116</sup>.

\* \* \*

L'uso efficace dei segni come scambio di informazioni è fondamentale in tutte le funzioni della vita, da quelle degli organismi primitivi ai primati; ma in questo tipo di comunicazione sono impliciti i rischi di errore, di fraintendimenti, di inganni<sup>117</sup>, e il successo, cioè la sopravvivenza, dipende in gran parte «dall'essere pronti a cogliere il segno al momento giusto, a integrarlo nella situazione particolare, e a creare o a ricreare così un *kosmos* significativo»<sup>118</sup>; il mondo è un universo segnico-simbolico predeterminato da una più antica eredità biologico-cognitiva e forgiato dalla tradizione culturale e linguistica:

«se si riflette sull'evoluzione della comunicazione, è evidente che una fase molto importante in questa evoluzione viene raggiunta quando l'organismo cessa a poco a poco di rispondere 'automaticamente' ai segni dello stato di umore dell'altro individuo, e diviene capace di riconoscere che il segno è un segnale, di riconoscere, cioè, che i segnali dell'altro individuo, e anche i suoi, sono soltanto segnali, che possono essere creduti, non creduti, contraffatti, negati, amplificati, corretti e così via»<sup>119</sup>.

L'esperienza, tuttavia, deve formarsi mediante lunghe e intricate interazioni di fattori biologici e culturali, e la cultura diventa così via via sempre più importante

---

<sup>112</sup> Seguendo Bischof [1985], W. Burkert sostiene che «le norme sociali, se generali e persistenti, devono in qualche modo corrispondere al paesaggio. [...] La religione naturale - vale a dire i modi basilari e comuni di rivogersi al soprannaturale - non si sviluppò nel vuoto ma mediante l'adattamento a uno specifico 'paesaggio', condizionato dalla millenaria evoluzione della vita umana»: cit. da Burkert [1996: 40]; cfr. anche Burkert [1979: 58].

<sup>113</sup> Cit. da Burkert [1996: 52].

<sup>114</sup> *Ivi*, p.115. Sui sistemi simbolici tradizionali come riduzione della complessità cognitiva e la creazione di un ordine all'interno della tradizione etnolinguistica indeuropea, vd. Costa [1998], [2000], [in stampa], e la bibliografia lì indicata.

<sup>115</sup> Cit. da Burkert [1996: 160].

<sup>116</sup> *Ivi*, p.54.

<sup>117</sup> Sulle 'patologie della comunicazione sacrale', vd. Cini [2000], coi i necessari rinvii a G. Bateson e altri.

<sup>118</sup> Cit. da Burkert [1996: 200].

<sup>119</sup> Cit. da Bateson [1975: 217].

nella storia di *homo sapiens sapiens*: «ciò che dovrebbe essere esperienza nuova è stato in realtà modellato dalla tradizione e viene inculcato dalle influenze e dagli insegnamenti incessanti della cultura», ma gli uomini devono sempre imparare ancora a «distinguere, analizzare, combinare, interpretare, integrare i dettagli in un contesto per cavarne alla fine un qualche senso»<sup>120</sup>.

Da quel che sappiamo, la mente umana non ha un programma determinato per strutturare e selezionare ciò che si può e si dovrebbe sapere, e le ricerche si sono finora concentrate quasi esclusivamente sui meccanismi cerebrali della cognizione veridico-descrittiva, trascurando l'indagine di quelli della conoscenza prescrittiva incentrata sull'attore, meccanismi cognitivi quest'ultimi che nella realtà impellente della pressione evolutiva devono invece essere stati plasmati e strutturati in via prioritaria e privilegiata rispetto agli altri, essendo per certo più importante per la sopravvivenza un sistema cognitivo che prescriva o indichi cosa è meglio fare per il singolo individuo in una data situazione, piuttosto che uno che descriva astrattamente come riconoscere cosa sia vero o falso<sup>121</sup>.

In quegli aggregati di credenze che noi chiamiamo religioni, sono i legami invisibili tra le proposizioni ad asserire la verità e a convalidarla per via autoreferenziale, e sono i metamessaggi che istituiscono le cornici, cioè definiscono il (meta-)contesto e dunque il significato di un atto comunicativo. Tali legami sono destinati a rimanere segreti perché la loro divulgazione minaccerebbe l'integrità cognitiva del metasistema, e l'integrità fisica di chi ne ha comunicazione esplicita, gettandolo nella precarietà psicologica, sociale e linguistica: per uscire dalle cornici, occorre avere esperienza diretta della dissonanza tra i livelli logici e tra i diversi piani del deuteroapprendimento - 'il *'double bind'* scoperto da G. Bateson<sup>122</sup> -, livelli che devono essere trascesi individualmente, nella propria mente e nel proprio corpo, per essere compresi e valicati, imparando ad imparare e sviluppando così il pensiero sul pensiero, verso una forma superiore di coscienza, «poiché la coscienza umana è potenzialmente l'organo di autoconoscenza dell'intero ecosistema» biodinamico<sup>123</sup>.

Di tali tentativi di trascendere la coscienza verso forme di autocoscienza e di comunicazione diretta con l'invisibile, le religioni mostrano decine di esempi, a cominciare dallo sciamanismo preistorico<sup>124</sup>, e per vie diverse, anche allucinogene<sup>125</sup>.

Come si diceva agli inizi, la religione non 'è un gioco', ma una cosa seria, «distinta da altre forme di comunicazione simbolica, dal gioco e dall'arte. Questa serietà assoluta, derivante dal rapporto con entità invisibili superiori, è la prerogativa del sacro che caratterizza la religione»: il metamessaggio 'questo è un rito', al contrario del suo omologo 'questo è un gioco', è nascosto nelle pieghe della tradizione plurimillennaria.

E invece, anche nel caso della religione, sarebbe proprio l'esplicitazione linguisticamente compiuta di quel metamessaggio ciò che potrebbe far compiere il passo cruciale verso la scoperta delle relazioni tra mappa e territorio, cioè del

<sup>120</sup> Cit. da Burkert [1996: 203].

<sup>121</sup> In questa direzione, tra gli altri, anche Goldberg [2001], [2005].

<sup>122</sup> Si troverà tutto ciò che occorre in Deriu [2000].

<sup>123</sup> Cfr. M. C. Bateson [1977: 301]; vd. ora anche Spineto [2005], e Costa [in stampa, d].

<sup>124</sup> Cfr. Costa [in stampa], [in stampa, g].

<sup>125</sup> Vd. Belardi [1979], [1996], Eliade [1980], Nencini [2004].

processo emotivo e ritualizzato che è alla base della ‘naturalizzazione’, di quel processo insomma che fa apparire come naturali, eterni e immodificabili, eventi, relazioni e forme di comunicazione linguistica e culturale che invece sono artificiali, storici e modificabili<sup>126</sup>.

Da questo punto di vista, la religione rappresenta allora «una tradizione primordiale di comunicazione seria coi poteri invisibili»; un sistema simbolico attivato ed elaborato «mediante pratiche rituali e insegnamenti verbalizzati», in grado di offrire soluzioni di problemi ricorrenti in svariate situazioni critiche della vita individuale e collettiva, le cui regole del gioco - i metamessaggi e le relazioni tra le proposizioni - sono ben celate nei meandri e negli strati della storia della cognizione umana, perché, in definitiva, anche per la religione, «ciò che conta non è il successo di ‘geni egoisti’ nella procreazione, ma la coerenza, la stabilità e il controllo di questo mondo»<sup>127</sup>, del mondo degli uomini e della loro cultura, della loro tradizione etnolinguistica.

\* \* \*

Tradizione / convalida / autoreferenza / autorità / segreto cognitivo: credo sia uno dei compiti della linguistica - e in particolare di quel modo di fare linguistica senza pregiudizi e aperto agli sviluppi della scienza e della cultura contemporanea cui Mario Alinei ha dedicato tutta la sua vita – tentare di esplicitare i metamessaggi e di ricostruire le relazioni tra le proposizioni che hanno assicurato nei millenni la funzionalità del sacro e delle religioni nella via umana come componente fondamentale della storia e della tradizione etnolinguistica.

Come linguisti, potrebbe essere questo uno dei nostri contributi alle indagini pluridisciplinari sulla coscienza, indagini che debbono rimanere ancorate alla storia e all’antropologia se vogliono continuare ad avere e a dare forma e significato al processo non ancora finito dell’ominazione, essendo la scienza, tutta la scienza, insieme sia parte dell’evoluzione cognitiva dell’umanità sia parte preponderante della sua metacognizione.

L’analisi si farebbe tuttavia da qui in poi vieppiù complessa, ed è tempo invece ormai di chiudere questa seconda puntata delle mie ricerche su ‘linguistica e preistoria’: riprenderò il discorso presto e altrove.

#### ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Alinei, M. [1996], *Origine delle lingue d’Europa. I. La teoria della Continuità*, Bologna, Il Mulino.  
 - [2000], *Origine delle lingue d’Europa. II. Continuità dal Mesolitico all’età del Ferro nelle principali aree etnolinguistiche*, Bologna, Il Mulino.

---

<sup>126</sup> Cfr. Iacono [2000].

<sup>127</sup> Cit. da Burkert [1996: 221].

- Arsuaga, J. L. [1999], *El collar del Neandertal. En busca de los primeros pensadores*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, trad. it Milano, Feltrinelli, 2001.
- Atran, S. [2002], *In God We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford – New York, Oxford University Press.
- Axelrod, R. [1984], *The Evolution of Cooperation*, New York, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1985.
- Balter, M. [2005], *Ancient DNA Yields Clues to the Puzzle Of European Origins*, «Science» 310 (11.11.2005), pp.964-965.
- Bateson, G. [1953], *The Position of Humor in Human Communication*, in: H. von Foerster (ed.), *Cybernetics*. Trans. of the 9<sup>th</sup> Conf. (New York: 20-21/3/1952), New York, J. Macy jr. Foundation, ed. it. Milano, Cortina, 2006.
- [1956], *The Message 'This is the Play'*, in: B. Schaffner (ed.), *Group Process*. Trans. of the 2<sup>nd</sup> Conf. (Princeton: 9-12/10/1955), New York, Bantam, trad. it. Milano, Cortina, 1996.
- [1975], *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Ballantyne, 2<sup>nd</sup> Ed., trad. it. Milano, Adelphi, 1977.
- [1991], *A Sacred Unity. Further Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Harper & Collins, trad. it. Milano, Adelphi, 1997.
- Bateson, G. – Bateson, M. C. [1987], *Angels Fears. Towards an Epistemology of the Sacred*, New York, Macmillan, trad. it. Milano, Adelphi, 1989.
- Bateson, M. C. [1977], *Daddy Can a Scientist Be Wise?*, in J. Brockman (ed.), *About Bateson. Essays on Gregory Bateson*, New York, Basic Books, trad. it. in Deriu [2000: 287 sgg.].
- Belardi, W. [1979], *The Pahlavi Book of the Righteous Viraz*, I, Roma, Dip. di Studi Glottoantropologici dell'Università di Roma 'La Sapienza'.
- [1996], *Droga sacra nell'Europa preistorica*, in E Acquaro (a cura di), *Alle soglie della classicità: il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di S. Moscati*, Pisa – Roma, Giardini, vol.III, pp.1063-1089.
- Bischof, N. [1985], *Das Rätsel Ödipus: die biologischen Wurzeln des Urkonfliktes von Intimität und Autonomie*, München, Piper.
- Bonfantini, M. A. [1987], *La semiosi e l'abduzione*, Milano, Bompiani.
- Borzacchini, L. [2005], *Il computer di Platone. Alle origini del pensiero logico e matematico*, Bari, Dedalo.
- Boyer, P. [2001], *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York, Basic Book.
- Burkert, W. [1962], *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, Carl, trad. ingl. riv., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1972.
- [1972], *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin – New York, de Gruyter, trad. it. Torino, Boringhieri, 1981.
- [1977], *Griechischen Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart – Berlin, Kohlhammer, voll.I-II, trad. it. Milano, Jaca Book, 1984.
- [1979], *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, University of California Press, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 1987.
- [1979a], *Mythische Denken*, in H. Poser (ed.), *Philosophie und Mythos*. Ein Kolloquium, Berlin – New York, de Gruyter.
- [1980], *Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne*, in *Les études classiques aux XIXe et XXe siècles: leur place dans l'histoire des idées*, Vandoeuvres – Genève, Fondation Hardt (Entretiens sur l'antiquité classique 26), pp.159-199.
- [1981], *Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen*, in *Le sacrifice dans l'antiquité*, Vandoeuvres – Genève, Fondation Hardt (Entretiens sur l'antiquité classique 27), pp.91-125.

- [1984], *Die orientalisierende Epoche in der griechischen religion und Literature*, Heidelberg, Sitzber. Philos.-hist. Klasse.
- [1987], *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 1991.
- [1987a], *The Problem of Ritual Killing*, in Hamerton-Kelly [1987], pp.149-176.
- [1988], *Burkert über Burkert. „Homo necans“: Der Mensch, der tötet*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 3 agosto 1988, n.178, pp.29-30.
- [1988a], *An Interview with Walther Burkert*, «Favonius» 2, pp.41-52.
- [1990], *Wilder Ursprung. Opferritual und Myhtos bei den Griechen*, Berlin, Wagenbach, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 1992.
- [1992], *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- [1992a], *Opfer als Tötungsritual: eine Konstante der menschlichen Kulturgeschichte?*, in: F. Graf (ed.), *Klassische antike und neue Wege der Kulturwissenschaften*, Basel, Schwabe, pp.169-189.
- [1993], *Mythos. Begriff, Struktur, Funktionen*, in: F. Graf. (ed.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft*, Stuttgart – Leipzig, Teubner, pp.9-24.
- [1994], *„Vergeltung“ zwischen Ethologie und Ethik*, München, Siemens Stiftung, Themen XL.
- [1996], *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, ed. it. Milano, Adelphi, 2003.
- [1999], *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia, Marsilio; II ed. e trad. ted. München, Beck, 2004.
- [2001], *La religione greca all’ombra dell’Oriente: i livelli dei contatti e degli influssi*, in: S. Ribichini – M. Rocchi – P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca* (Atti del colloquio internazionale, Roma: 20-22/5/1999), Roma, CNR, pp.21-30.
- [2001a], *Il Medio Oriente e l’emergere della “Grecia Classica”*, in: AA.VV., *Le radici prime dell’Europa. Gli intrecci genetici, linguistici, storici*. A cura di G. Bocci e M. Ceruti (Atti del convegno: Milano: 27-28/10/1999), Milano, Paravia – B. Mondadori, pp. 348-358.
- [2004], *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Carandini, A. [2002], *Archeologia del mito. Emozione e ragione fra primitivi e moderni*, Torino, Einaudi.
- Cavalli Sforza, L. L. [2004], *L’evoluzione della cultura. Proposte concrete per studi futuri*, Torino, Codice Edizioni.
- Cerri, G. [1999], *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*. Introduzione, traduzione, e note di G. C., Milano, Rizzoli.
- Chomsky, N. [1988], *Language and Problems of Knowledge. The Managua Lectures*, Cambridge (Mass.), MIT Press, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1998.
- [2000], *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it. Milano., Il Saggiatore, 2005.
- Cini, M. [1994], *Un paradiso perduto. Dall’universo delle leggi naturali al mondo dei processi evolutivi*, Milano, Feltrinelli.
- [2000], *Il sacro in Bateson: né soprannaturale né meccanico*, in: Deriu [2000], pp.270-286.
- [2001], *Linguistica e pensiero evolutivo*. Contributo alla tavola rotonda del colloquio internazionale: “Di cosa parliamo quando parliamo di linguistica?” (Roma, 2 luglio 2002), in stampa.
- Costa, G. [1998], *Le origini della lingua poetica indeuropea. Voce, coscienza e transizione neolitica*, Firenze, Olschki.
- [2000], *Sulla preistoria della tradizione poetica italiana*, Firenze, Olschki.

- [2001], *Continuità e identità nella preistoria indeuropea: verso un nuovo paradigma*, «Quaderni di Semantica», 22,2, pp.215-260.
  - [2003], *Extra epistemologiam nulla salus, o sullo status della linguistica come scienza*, «Quaderni di Semantica», 24,2, pp.229-277.
  - [2004], *Linguistica e preistoria. I: evoluzione delle lingue e delle culture*, «Quaderni di Semantica» 25,2, pp.255-269.
  - [2005], *Rec. di G. Di Pasquale, Tecnologia e meccanica. Trasmissione dei saperi tecnici dall'età ellenistica al mondo romano*, «Quaderni di Semantica» 26,2 (2005), pp.399-405.
  - [2005, a], *Rec. di Severi [2004]*, «Quaderni di Semantica» 26,2 (2005), pp.406-412.
  - [in stampa], *Linguistica Preplatonica*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, in stampa.
  - [in stampa, a], *Linguistica e preistoria. III: linguaggio e teoria mimetica*, «Studi Celtici » 5 (2006), in stampa.
  - [in stampa, b], *Rec. di Borzacchini [2005]*, «Studi Celtici» 5 (2006), in stampa.
  - [in stampa, c], *Rec. di Ries [2005]*, «Studi Celtici» 5 (2006), in stampa.
  - [in stampa, d], *Rec. di Spineto [2005]*, «Studi Celtici» 5 (2006), in stampa.
  - [in stampa, e], *Rec. di Nencini [2004]*, «Studi Celtici» 5 (2006), in stampa.
  - [in stampa, f], *Linguistica e preistoria. IV: la sostanza del linguaggio e l'anima del cervello (Chomsky, Goldberg e Darwin)*, «Quaderni di Semantica» 28,1 (2007), in stampa.
  - [in stampa, g], *Sciamanismo indeuropeo*, in: C. Corradi Musi, (ed.), *Simboli e miti della tradizione sciamanica*. Atti del convegno internazionale (Bologna: 4-5/5/2006), in stampa.
  - [in prep.], *Linguistica e preistoria. V: iconicità e origini del linguaggio, o la mappa del tesoro*, «Quaderni di Semantica» 28,2 (2007), in preparazione.
- Crevatin, F. [1979], *Studi sulla cultura vedica: i problemi storici dell'estasi*, «Incontri Linguistici» 5, pp.17-26.
- Deacon, T. W. [1997], *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and Brain*, New York, Norton, trad. it. Roma, G. Fioriti, 2001.
- Dennell, P. – Roebroeks, W. [2005], *An Asian Perspective on Early Human Dispersal from Africa*, «Nature» 438 (22.12.2005), pp.1099-1104.
- Dennet, D. [2006], *Breaking the Spell*, New York, Viking.
- Deriu, M. (a cura di) [2000], *Gregory Bateson*, Milano, Paravia – B. Mondadori.
- Donald, M. [1991], *Origins of Modern Mind*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, trad. it. Milano, Garzanti, 1996.
- [2001], *A Mind so Rare: The Evolution of Human Consciousness*, New York, Norton.
- Dundes, A. G. [1964], *The Morphology of North American Indian Folktales*, Helsinki, Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Eco, U. [2003], *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani.
- Eliade, M. [1980], *Druids, Astronomers, and Head-hunters*, in: G. Pittaluga (ed.), *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma, Ateneo, pp.173-183.
- Girard, R. [1977], *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, trad. it. Milano, Adelphi, 1980.
- [1982], *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, trad. it. Milano, Adelphi, 1987.
  - [2002], *Um Longo Argumento do Principio ao Fim. Diálogos com João Cezar de Castro Rocha and Pierpaolo Antonello*, Rio de Janeiro, Topbooks, ed. it. Milano, Cortina, 2003.
- Goldberg, E. [2001], *The Executive Brain. Frontal Lobes and the Civilized Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, ed. it. Torino, UTET, 2004.
- [2005], *Il paradosso della saggezza*, ed. it. Firenze, Ponte alle Grazie.
- Haak, W. (et al.) [2005], *Ancient DNA from the First European Farmers in 7500-Years-Old Neolithic Sites*, «Science» 310 (11.11.2005), pp.1016-1018.
- Hamerton-Kelly, R. G. [1987], (ed.), *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, Stanford University Press.

- Harmer, D. [2004], *The God Gene. How Faith is Hardwired into our Gene*, New York, Doubleday.
- Hinde, R. [1999], *Why Gods Persist. A Scientific Approach to Religion*, London, Routledge.
- Iacono, A. M. [2000], *Questo è un gioco? Metacomunicazione e attraversamento di contesti*, in: Deriu [2000: 183-194].
- Jean-Baptiste, P. [2003], *La biologie de Dieu. Comment les sciences du cerveau expliquent la religion et la fois*, Paris, A. Viénot Edition.
- Leakey, R. [1992], *Origins Reconsidered*, New York, Doubleday, trad. it. Milano, Bompiani, 1993.
- [1994], *The Origin of Humankind*, New York, Harper & Collins, trad. it. Milano, Sansoni, 1995.
- Le Doux, J. [2002], *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*, New York, Viking, trad. it. Milano, Cortina, 2002.
- Lorenz, K. [1963], *Das sogenannte Böse*, Wien, Borotha-Schoeler, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1969.
- [1973], *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte des menschlichen Erkennens*, München, Piper, trad. it. Milano, Adelphi, 1974.
- Luhmann, N. [1968], *Vertrauen: ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart, Kemppe.
- [1977], *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, trad. it. Brescia, Morcelliana, 1991.
- [1980], *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, trad. it. Bari, Laterza, 1981.
- Lumsden, C. J. – Wilson, E. O. [1981], *Genes, Mind, and Culture: The Coevolutionary Process*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Marshack, A. [1970], *Notation dans les gravures du Paleolithique superieur: nouvelles methodes d'analyse*, Bordeaux, Imprimerie Delmas.
- [1972], *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol, and Notation*, London – New York, McGraw – Hill, rist. New York, Moyer Bell, 1991.
- Mele, A. [2001], *Self-Deception Unmasked*, Princeton, Princeton University Press.
- Menin, R. [1996], *Teoria della traduzione e linguistica testuale*, Milano, Guerini.
- Moro, A. [2006], *I confini di Babele. Il cervello e l'enigma delle lingue impossibili*, Milano, Longanesi.
- Most, G. W. [1992], *La ricerca assidua delle origini selvagge. Walter Burkert sul mito e il rito*, in Burkert [1990], pp.V-XII.
- Needham, R. [1985], *Exemplars*, Berkeley, University of California Press, ed. it. Milano, Medusa, 2002.
- Nencini, P. [2004], *Il fiore degli inferi. Papavero da oppio e mondo antico*, Roma, Franco Muzzio Editore.
- Newberg, A – D'Aquili, E. G. [2001], *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, New York, Ballantine.
- Otte, M. [1997], *The Diffusion of Modern Languages in Prehistoric Eurasia*, in: R. Blench – M. Spriggs (eds.), *Archaeology and Language. I. Theoretical and Methodological Orientations*, London – New York, Routledge, pp.74-81.
- Parfitt, S. A. (et. al.) [2005], *The Earliest Record of Human Activity in Northern Europe*, «Nature» 438 (15.12.2005), pp.1008-1012.
- Peirce, Ch. S. [2003], *Opere*, Milano, Bompiani.
- Rappaport, R. A. [1971], *The Sacred in Human Evolution*, «Annual Review of Ecology and Systematics» 2, pp.23-44.
- Renfrew, C. – Scarre, C. (eds.) [1998], *Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic Storage*, Cambridge, Mc Donald Institute for Archaeological Research.

- Ries, J. [2005], *Il mito e il suo significato*, Milano, Jaca Book.
- Rizzolatti, G. - Sinigaglia, C. [2006], *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Cortina.
- Russo, L. [1996], *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Milano, Feltrinelli, 2003, III ed.
- Saler, W. [1993], *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Leiden, Brill.
- Severi, C. [2004], *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi.
- Shermer, M. [2000], *The Search of God in the Age of Science*, New York, Freeman.
- Sommer, V. [1992], *Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch*, München, Beck, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- Smirnov, Y. [1989], *Intentional Human Burial: Middle Paleolithic (Last Glaciation) Beginnings*, «Journal of World Prehistory» 3,2, pp.199-234.
- Spineto, N. [2005], (a cura di), *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Milano, Jaca Book.
- Steiner, G. [2000], A. Spire (ed.), *Barbarie de l'Ignorance. Juste l'ombre d'un certain ennui*, Lyon, Ed. Le Bord de l'Eau, trad. it. Roma, Nottetempo, 2005.
- Trivers, R. [2000], *The Elements of a Scientific Theory of Self-deception*, «Annals of the New York Academy of Science» 907, pp.114-131.
- Valeri, V. [1985], *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Vollmer, G. [1994], *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Stuttgart, Reclam, VI ed.
- Wilson, D. S. [2003], *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Wilson, E. O. [1975], *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, trad. it. Bologna, Zanichelli, 1983.
- [1978], *On Human Nature*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, trad. it. Bologna, Zanichelli, 1980.
- Wilson, T. - Dunn, E. [2004], *Self-knowledge: Its Limits, Value, and Potential for Improvement*, «Annual Reviews of Psychology» 55, pp.493-518.