

Sergio Fabio Berardini

*Quando la carne si fa verbo.  
La religione tra bios e logos*

**Riassunto:**

In questo articolo, interpreto la religione come un caratteristico sistema di narrazioni e pratiche che agevola e difende il critico passaggio dalla natura alla cultura, ovvero il processo antropogenetico. In particolare, la religione è vista come una 'tecnica mitico-rituale del corpo' che permette agli esseri umani di 'addomesticare' la propria eredità biologica, dando ad essa significato, senso e ordine. Inoltre, sostengo che la religione (1) è utile nell' 'appagare' in modo controllato quelle emozioni critiche (paura, angoscia, stupore, ecc.) che potrebbero causare crisi esistenziali e psicologiche; e (2) aiuta a difendere il Sé umano. Infine, propongo la tesi che gli elementi che compongono il corredo simbolico-rituale di ogni religione sono tratti dalla sfera biologica e dall'ambiente in cui una particolare comunità vive.

**Parole chiave:** filosofia della religione; religione e biologia; religione e scienze cognitive; tecnica mitico-rituale; forme di vita; natura e cultura

**Abstract:**

In this paper I interpret religion as a characteristic system of narrations and practices (myths and rituals) which supports and defends the critical and crucial passage from nature to culture, i.e. the human making. In particular, religion is viewed as a 'mythico-ritual technique of the body' which permits humans to 'domesticate' their biological heritage, by giving it meaning, sense, and order. Furthermore, I argue that religion (1) is useful in 'satisfying' many of critical emotions (fear, anguish, awe, etc.), which otherwise could cause existential crisis and psychological distress, and, therefore, (2) it helps defend the human self. Lastly, I also argue that the religious elements (symbols, entities, gestures, etc.) belong to both the biological sphere and to the natural environment where a specific religion arose from.

**Key-words:** philosophy of religion; religion and biology; religion and cognitive science; mythico-ritual technique; forms of life; nature and culture

1. *In principio fu la paura. O forse no?*

Nella *Scienza Nuova* del 1744, Giambattista Vico ha tentato di descrivere l'inizio della storia umana ricorrendo a una immagine suggestiva: quella di ancestrali Giganti che, dispersi nella ferina *ingens sylva*, un giorno

vennero scossi nell'animo dal rombo di tuoni e da una formidabile tempesta; e così, alzando gli occhi verso le dense nubi, «si finsero il cielo esser un gran corpo animato»:

«Il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovettev'averire per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione sì violenta. Quivi pochi giganti, che dovetter essere gli più robusti, ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'alture de' monti, siccome le fiere più robuste ivi hanno i loro covili, eglino, spaventati ed attoniti, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo. E perché [...] la natura loro era, in tale stato, d'uomini tutti robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove, il primo dio delle genti dette «maggiori», che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse dir loro qualche cosa; e sì cominciarono a celebrare la naturale curiosità, ch'è figliola dell'ignoranza e madre della scienza» (Vico, 1744: 571).

Questa immagine ci presenta il passaggio dall'animalità all'umanità, dai Giganti agli uomini, avvenuto in forza di un terrore religioso, di un autentico 'timore e tremore' che avrebbe risvegliato il senso religioso e quindi dato il via alla storia – una storia fatta di giorni e di opere, di un continuo incivilimento, attraverso il lavoro, il linguaggio, l'arte, le istituzioni e i culti. L'idea che alla base del fenomeno religioso ci sia un sentimento di paura è stata avanzata, tra l'altro, anche da uno dei più importanti studi sul 'sacro', pubblicato da Rudolf Otto nel 1917, nel quale è presentata la categoria del 'numinoso' che ci consentirebbe di fare esperienza del divino, ossia di una realtà assolutamente 'altra' che ci trascende, mediante un senso di terrore e meraviglia (Otto, 1917: 27-45).

Più recentemente, il rapporto paura-religione è stato analizzato dal filologo Walter Burkert, il quale ha ricondotto il 'sentimento timoroso' e in genere il fenomeno religioso nella sua globalità ai nostri programmi biologici (Burkert, 1998). Rifacendosi agli studi etologici di Konrad Lorenz sulla aggressività animale e umana, Burkert ha affermato che il sacro terrore che ci fa accapponare la pelle e che proviamo in occasione di particolari situazioni (ad esempio, quando ci troviamo in un luogo ignoto, magari oscuro e difficile da interpretare), debba essere ricondotto non già a chissà quale categoria spirituale, bensì al nostro «programma comportamentale aggressivo»:

«Per noi, sentirsi 'rizzare i capelli' è un'espressione metaforica, ma un tempo questo era un fenomeno appartenente al programma comportamentale aggressivo. Oggi, quando parliamo dei brividi di sacro

timore che caratterizzano in particolare la religione, dimentichiamo probabilmente questa origine» (Burkert, 1998: 36).

L'origine di quel timore, lungi dall'essere individuato in una realtà soprannaturale, andrebbe piuttosto cercata nei nostri programmi comportamentali, ovvero nella naturale reazione difensiva che ci consente di rispondere prontamente a un possibile pericolo derivato dalla presenza, più o meno chiara e distinta, di un agente (conspecifico o extraspecifico) che potrebbe aggredirci.

Negli ultimi anni l'antropologia cognitiva e le scienze della mente hanno proposto dei modelli che fanno luce sui meccanismi che sono alla base della 'creazione' degli agenti soprannaturali: questi ultimi sarebbero il prodotto del nostro «atteggiamento intenzionale» (Dennett, 1987, 2006), ovvero di un «sistema di individuazione di agenti» (Barrett, 2004, 2011, 2012). Da un punto di vista evuzionistico, per i nostri antenati raccoglitori-cacciatori doveva essere più adattiva una iperattiva propensione a scorgere agenti anche là dove non ce ne erano, piuttosto che un difetto nella loro individuazione. Questo eccesso di prudenza possiamo rilevarlo in noi stessi, nonostante viviamo in un ambiente più sicuro e prevedibile rispetto a quello dei nostri lontani antenati: movimenti e suoni improvvisi, ad esempio, ci portano immediatamente (forse fallacemente) a pensare alla presenza di qualcuno (magari proprio un malintenzionato che potrebbe aggredirci); oppure, nell'osservare una certa macchia sul muro o una nuvola in cielo, ci è spontaneo vedere una figura umana o animale (Guthrie, 1993)<sup>1</sup>. E accade che ci spaventiamo innanzi a ciò che crediamo di vedere.

Dunque, all'origine della religione c'è la paura? È stato l'umano timore nei confronti di una natura dal volto minaccioso e dagli eventi imprevedibili ad aver dato forma alle divinità? Ebbene, la paura potrebbe avere avuto (e avere tuttora) un ruolo in tal senso, tuttavia non credo che essa sia sufficiente a fondare il fenomeno religioso. Questa emozione, infatti, è presente anche negli animali non-umani, mentre la religione, per il momento, è stata rilevata solo nella specie umana. Occorre pertanto allargare lo sguardo e considerare cosa c'è oltre la paura. E non solo oltre la paura, ma anche oltre tutte le altre emozioni (meraviglia, ansia, speranza, ecc.) che contraddistinguono la vita religiosa e che solo chi è miope potrebbe tralasciare. Ritorniamo, allora, all'immagine vichiana dei Giganti sperduti nell'*ingens sylvae*: questi, terrorizzati dai tuoni, alzano gli occhi al cielo e

<sup>1</sup> Per quanto riguarda i modi in cui la nostra mente originerebbe gli agenti intenzionali soprannaturali assegnando loro una collocazione nella realtà, rinvio ad Atran (2002) e Boyer (2001).

vedono non già una densa distesa di nuvole, bensì un corpo vivo e dotato di intenzionalità. Indotti da un iperattivo «sistema di individuazione di agenti», essi scoprono ‘qualcuno’ da temere. Ma c’è di più. Infatti, i Giganti non solo hanno paura di ‘qualcuno’; essi danno un nome a questo qualcuno: ‘Giove’. Il tremore del loro corpo è, in un certo senso, ‘tradotto’ in un timoroso nome. Forse che l’origine del religioso sia da ricercarsi in questo peculiare atto di traduzione?

## 2. *Quando la carne si fa verbo*

Nel precedente paragrafo ho fatto riferimento all’approccio naturalistico allo studio del fenomeno religioso. Stando a queste interpretazioni, la religione avrebbe origine dai nostri sistemi cognitivi e programmi comportamentali<sup>2</sup>. In particolare, se si considerano le ricerche in ambito Neodarwiniano, c’è per lo più la tendenza a considerare la religione come un *byproduct*, un ‘effetto secondario’. Alcuni (Dawkins, 2006; Dennett, 2006) vedono in tale *byproduct* qualcosa di parassitario e dannoso, oppure, nella migliore delle ipotesi, inutile; altri, invece, ritengono che esso possa aver avuto una funzione utile in termini adattivi, giungendo a parlare di *exaptation*, ossia di cooptazione funzionale<sup>3</sup>. Infine, ci sono studiosi che rifiutano questa versione e sostengono che la religione sia un vero e proprio adattamento (Wilson, 2002). Lungi dal voler prendere posizione entro il dibattito *byproduct versus adaptation*<sup>4</sup>, in questa sede mi limiterò a mostrare il contributo positivo offerto dalla religione agli esseri umani nel fronteggiare alcune situazioni critiche dell’esistenza legate, in particolare, alla sfera del corpo e al rapporto con il proprio ambiente.

<sup>2</sup> In particolare, la religione sarebbe il prodotto indiretto delle cosiddette «folk psychology», «folk biology», e «folk physics», ossia del nostro modo intuitivo di rapportarci agli esseri viventi e agli oggetti fisici; ma sarebbe anche il prodotto del nostro comportamento sociale e della nostra predilezione per alcuni concetti contro-intuitivi. Per una sintesi si veda Giroto, Pievani e Vallortigara (2008). Per quanto riguarda il fenomeno religioso visto alla luce della selezione naturale, cfr. Feierman (2009a, 2009b); mentre per uno sguardo sintetico sull’origine del religioso a partire dai sistemi cognitivi, cfr. Whitehouse (2008) e Frey (2009).

<sup>3</sup> Il termine «exaptation», elaborato per la prima volta da Gould e Vrba (1982), riguarda un tratto/organo preesistente modellato dalla selezione naturale che è stato cooptato per assolvere a una nuova funzione differente da quella originaria (mentre il termine «adaptation» riguarda un tratto/organo che è stato modellato dalla selezione naturale per assolvere alla sua attuale funzione).

<sup>4</sup> Per quanto riguarda la differenza tra la versione *byproduct* e la versione *adaptation* si rinvia a Kirkpatrick (2008), Sanderson (2008), Sosis (2009), Vaas (2009) e Adornetti e Ferretti (2013).

La tesi che qui propongo è che l'origine del fenomeno religioso non deve essere cercata in un particolare sentimento (paura, ansia, stupore, meraviglia, e così via), bensì in un modo peculiare di esprimere questi sentimenti, ossia nel modo tutto umano di dare voce e nome al proprio 'sentirsi esistere'. In particolare, la tesi è questa: la religione sorge 'quando la carne si fa verbo', ma non già come un inutile, se non dannoso, fenomeno parassitario, bensì come uno 'strumento' che sostiene il passaggio dalla *animalitas* alla *humanitas*, ovvero come una 'tecnica del corpo' che ha cura della formazione della soggettività umana.

La nozione di «tecnica del corpo», alla quale faccio riferimento, è stata presentata da Marcel Mauss in una nota conferenza tenuta presso la Società di Psicologia il 17 maggio 1934 (Mauss, 1936). Secondo tale nozione, la formazione della soggettività avviene attraverso una sorta di 'addomesticazione' del corpo. L'essere umano deve apprendere un *habitus*, ovvero educa il proprio corpo a stare nel mondo (per cui egli 'impara' a dormire, mangiare, camminare, corteggiare, ecc., secondo norme culturali). Ora, si potrebbe estendere questa nozione e vedere come, tra le diverse tecniche del corpo, ci sia anche la religione, la quale, ricorrendo a una precipua grammatica che si compone di simboli e immagini, di formule e rituali, di stereotipie e gesti iterati, di comportamenti che sono allo stesso tempo esagerati e controllati, fungerebbe da 'cerniera' tra natura e cultura.

Per capire in che senso la religione possa essere vista come una pedagogia della soggettività, consideriamo il seguente caso che ci è presentato nuovamente da Walter Burkert:

«In Germania e in Austria, forse altrove in Europa, i ladri credevano che lasciare i loro escrementi sul luogo del reato li salvasse dall'essere inseguiti e presi, e così facevano. La reazione biologica di panico in situazioni terrorizzanti era mutata in magia apotropaica; ciò che può accadere istintivamente veniva fatto di proposito. L'espedito è degno di nota per l'intreccio tra programma biologico, rituale magico superstizioso ma consapevole e controllo razionale. La superstizione nasce quando si reinterpreta l'atto dandogli efficacia magica grazie a un causalità non-evidente. Nella religione greca la dea Ecate, che potrebbe dirsi la personificazione del panico nell'oscurità, è una 'mangiatrice di escrementi', *borborophorba*» (Burkert, 1998: 68).

Presso alcune culture marginali, la reazione biologica che induce al rilascio delle feci a causa di uno stato di tensione o di paura è stata ritualizzato attraverso una 'decisione' deliberata, ovvero attraverso un rito apotropaico. Questa tecnica del corpo, che consiste in un preciso rituale, da un lato permette di

affrontare una situazione critica che genera ansia (nella misura in cui predispone una via di uscita da tale situazione), dall'altro lato permette di appropriarsi di un evento (i.e. il rilascio delle feci) che altrimenti accadrebbe contro volontà. Dunque, è come se attraverso la tecnica rituale gli umani si 'appropriassero' della loro vita strappandola, per così dire, dalle mani della natura, e pervenissero a una elaborazione culturale del proprio essere. (Una simile 'appropriazione di sé' è evidente, ad esempio, nei riti di passaggio; per cui, per quanto il corpo possa invecchiare da un punto di vista biologico, presso certi mondi culturali è possibile diventare adulti solo attraverso un rituale).

Qualcuno potrebbe far notare, giustamente, che i rituali non sono una pratica esclusivamente umana. I rituali, infatti, possono essere riscontrati anche nel mondo animale. A tal proposito, sono celebri i piccioni 'superstiziosi' di Burrhus F. Skinner (1947); mentre Konrad Lorenz ha offerto una interessante descrizione dell'oca selvatica Martina, la quale, secondo il racconto dell'etologo che l'aveva accolta in casa, aveva imparato a salire le scale per giungere al piano superiore della propria abitazione. Ma oltre a questa abilità, Martina aveva acquisito anche una curiosa abitudine: prima di affrontare le scale, l'oca allungava il percorso per passare vicino a una ampia finestra<sup>5</sup>. In riferimento a questa sorta di rituale, Lorenz ci riferisce un episodio degno di nota:

«Accadde che una sera io mi dimenticai di fare entrare in casa Martina in orario per condurla nella mia camera: quando finalmente mi ricordai di lei era già l'imbrunire. Mi affrettai verso la porta di casa e appena l'aprii Martina si fece strada fra l'ansioso e il frettoloso attraverso lo spiraglio della porta prima e delle mie gambe poi, precedendomi, contro ogni sua abitudine, verso la scala. E poi fece

---

<sup>5</sup> L'origine di questa abitudine risale al primo momento in cui Lorenz introdusse Martina nella propria abitazione: «Quando [...] Martina, standomi ubbidientemente alle calcagna, fu entrata in questo locale, la situazione inconsueta la riempì di spavento e lei si precipitò verso la luce, come sogliono sempre fare gli uccelli impauriti, ossia, dalla porta corse difilato alla finestra, passandomi accanto, dato che ero già sul primo scalino. Se ne stette alcuni momenti presso la finestra a calmarsi, poi, di nuovo obbediente, venne da me sulla scalinata e mi seguì al piano superiore. Questa procedura si ripeté allo stesso modo la sera dopo, solo che questa volta la deviazione verso la finestra fu un poco meno ampia e il tempo che Martina impiegò per tranquillizzarsi fu più breve. Nei giorni successivi ci furono ulteriori sviluppi, l'attesa presso la finestra scomparve del tutto come pure l'impressione che l'oca si spaventasse ancora. La deviazione verso la finestra assunse insomma sempre più il carattere di un'abitudine, ed era decisamente buffo vedere Martina risolutamente correre verso la finestra, lì giunta fare immediatamente dietrofront e con uguale risolutezza ritornarsene di corsa alla scala per poi salirla» (Lorenz, 1963: 74).

qualcosa di ancora più insolito, perché deviò dal suo percorso abituale e scelse il più corto saltando cioè la sua usuale virata e salendo sul primo scalino dal lato destro, iniziando così a salire tagliando la curva della scala. Subito dopo però accadde qualcosa che veramente mi impressionò: arrivata al quinto scalino improvvisamente si fermò, allungò il collo, segno questo di grande spavento presso le oche, e sollevò le ali pronta alla fuga. Contemporaneamente emise il grido di allarme e mancò poco non si levasse in volo. Poi esitò un attimo, si voltò, discesa frettolosa i cinque scalini e, col passo alacre di chi ha da compiere una missione importantissima si affrettò lungo la deviazione originaria che conduceva proprio fino alla finestra. Rimontò questa volta la scala nella forma dovuta, tutta spostata a sinistra, e s'arrampicò verso l'alto. Giunta al quinto scalino si fermò di nuovo, si guardò intorno, si scosse e salutò, comportamento, questo, che si può osservare presso le oche selvatiche quando uno spavento provato cede il posto al sollievo. Non riesco a credere ai miei occhi! Io non nutro nessun dubbio su come sia da interpretare questo avvenimento: l'abitudine era diventata tale che l'oca non poteva sottrarvisi senza essere afferrata dalla paura» (Lorenz, 1963: 74-75).

Il caso dell'oca Martina è interessante, perché mostra come i rituali siano diffusi anche presso gli animali non-umani e dunque siano antecedenti alla comparsa del linguaggio verbale (che invece è esclusivo della specie umana). Inoltre, questo esempio mostra come i rituali abbiano un ruolo positivo nel ristabilire uno stato di calma (sebbene creino dei vincoli simili alla nevrosi<sup>6</sup>), in quanto offrono il controllo della situazione (o quanto meno una «illusione di controllo» [Langer, 1982]). È dunque probabile che i rituali religiosi abbiano in comune con i rituali animali la funzione di ridurre l'ansia.

D'altra parte, vi sono rituali umani che sono più simili ai rituali dell'oca Martina e dei piccioni di Skinner e che poco hanno a che fare con i rituali

<sup>6</sup> Una interessante ricerca sulla connessione tra rituali (religiosi e non) e i disordini ossessivo-compulsivi è stata compiuta da Boyer e Liénard (2006), i quali hanno interpretato i comportamenti ritualizzati come un effetto collaterale del nostro «Precaution System» (tale sistema cognitivo, selezionato dall'evoluzione, sarebbe utile al fine di fronteggiare possibili pericoli ambientali, come il rischio di contaminazione o le aggressioni conspecifiche o extra-specifiche, ecc.). Per quanto concerne i possibili benefici offerti dalla religione ci sono visioni opposte: Sanderson (2008: 150) ha affermato che essa «decreases anxiety and uncertainty and gives people a greater sense of control in a difficult world»; mentre Michael T. McGuire and Lionel Tiger (2009) hanno messo in evidenza come le credenze e i comportamenti religiosi possano ridurre lo stress e l'ansia che caratterizzano la vita quotidiana. Al contrario, ci sono studiosi che invece hanno messo in mostra lo stretto legame tra religione e disordini mentali (Magyar-Russell, Pargament, 2006; Brüne, 2008). Per quanto concerne il tema 'religione e salute' si veda anche McNamara (2006).

religiosi. Un esempio celebre è quello del ‘bambino col rocchetto’ riportato da Freud in *Al di là del principio di piacere* (Freud, 1920: 200-201), dove si legge del piccolo Ernst, il quale, nel lanciare un rocchetto al fine di nasconderselo alla vista, per poi tirarlo verso di sé tramite il filo al quale era legato, metteva in scena lo scomparire e l'apparire dell'oggetto del desiderio. Questo oggetto era da Freud associato alla figura della madre: il bambino assisteva con grande pena alla scomparsa del rocchetto-madre (dopo averlo lanciato), ma il suo successivo recupero sembrava risollevarlo. Secondo il medico viennese, il comportamento del bambino era una forma di autoinganno riconducibile uno stato nevrotico.

Allora che cosa differenzierebbe questi rituali (quelli di Martina ed Ernst) dal rituale religioso? Credo che la differenza stia qui: la religione unisce al ‘rito’ (il quale precede il linguaggio verbale) il ‘mito’, ovvero una narrazione significativa condivisa intersoggettivamente<sup>7</sup>.

Come si è visto sopra in riferimento al rito apotropaico presentato da Burkert, non solo vi è un rituale, ma vi è anche un ‘discorso sensato’ che mostra come tale atto (il rilascio delle feci) abbia una giustificazione e un preciso effetto: assicurare la fuga. Dunque, abbiamo a che fare non già con un semplice rito, bensì con una «tecnica mitico-rituale» (De Martino, 1959: 104; 1975: 37). Potremmo dire che la religione, vista nel suo aspetto pratico, ‘traduce’ alcuni automatismi biologici, dando a essi un significato, un ordine culturale. In questa attività di significazione è possibile vedere il passaggio dalla natura alla cultura, ossia l'origine di un ‘mondo’ al quale gli animali non avrebbero accesso.

### 3. *Emozioni e religione*

Accedere al mondo culturale significa entrare in rapporto con particolari enti ed eventi che differiscono da quelli naturali – significa accedere a un mondo fatto di entità mentali trasmesse dal linguaggio: entità astratte (numeri, figure geometriche, concetti, ecc.) o di finzione (draghi, unicorni, Sherlock Holmes, ecc.); ma anche enti ed eventi che si riferiscono al passato (che non è più) o al futuro (che non è ancora e che potrebbe essere); e così via. In un certo senso, l'essere umano vive in una ‘realtà amplificata’, ossia in una realtà che si allarga oltre il presente concreto e

---

<sup>7</sup> Parlo di ‘mito’ in senso lato come ‘narrazione’ mitologica e religiosa. Boyer (2001: 279-314) e Hinde (2010: 123-136) hanno compiuto un'analisi degli elementi narrativi salienti che renderebbero i rituali religiosi più memorabili e significanti (e dunque più ‘attraenti’) rispetto ai rituali non-religiosi.

fattuale e che si estende al passato e al futuro, al fantastico e all'astratto, al possibile e all'impossibile.

Lungi dal voler aprire un discorso sull'ontologia delle entità culturali, qui mi preme mettere in evidenza come tali entità siano capaci di 'toccare' gli esseri umani, non meno di cose e persone effettivamente esistenti. In occasione di una riuscita performance radiofonica del 1938 che narrava di una catastrofica 'guerra dei mondi', Orson Welles riuscì a scatenare il panico tra alcuni impressionabili radioascoltatori statunitensi; e così la stessa idea della 'fine del mondo' può produrre in noi ansia, nonché dare forma a una caratteristica esperienza nota col termine *Weltuntergangserlebnis*. Ma anche le entità che sappiamo essere di finzione fanno toccarci: personaggi di film e romanzi, ad esempio, possono farci provare delle emozioni (Barbero, 2010; Gerrig, 1993; Szabó Gendler, Kovakovich, 2006): essi possono suscitare in noi ammirazione o biasimo, gioia o tristezza. E addirittura anche delle semplici figure geometriche (cerchi, triangoli, quadrati) riescono a conquistare la nostra simpatia oppure antipatia, come dimostrano un celebre cartone animato elaborato da Fritz Heider e Mary-Ann Simmel (1944) e successivi studi (Hamlin, Wynn, Bloom, 2007). Insomma, le entità astratte e dell'immaginazione, e così le idee, non ci sono indifferenti: esse sono in grado di attivare reazioni biologiche (ad esempio, quelle relative al nostro programma comportamentale di aggressione) alla pari delle entità che popolano l'ambiente naturale (Damasio, Tranel, Damasio, 1991). Ma questo significa che queste entità 'appagano', per così dire, i nostri programmi biologici; così, ad esempio, la nostra predisposizione a impaurirci può essere 'appagata' sia da un cane che ci ringhia contro, sia dalla idea di 'fine del mondo'. Possiamo pertanto chiederci se anche la religione contribuisca ad 'appagare' la paura, l'angoscia, lo stupore, la meraviglia, ecc. – ossia quegli stati emotivi ai quali gli esseri umani sarebbero comunque esposti.

Per chiarire questa idea, vorrei tornare ancora una volta sull'immagine dei Giganti vichiani. Questi trovano in Giove, una divinità possente e severa, l'entità capace di appagare il loro 'timore e tremore'<sup>8</sup>. Si può dire che aver deciso l'oggetto della loro paura, un oggetto che li intimorisce e che dunque non elimina, ma conferma tale emozione, sia comunque meglio di trovarsi in uno stato di paura 'indeterminata' (se mai sia possibile

<sup>8</sup> Si potrebbe collegare questo atto, che è dettato dalla paura, al programma biologico di sottomissione (Wilson, 1978, 1998). Per quanto concerne il nesso tra paura e rispetto dell'autorità (secondo un punto di vista mondano), si veda anche Eibl-Eibesfeld (1984: 208). Per quanto concerne il tema della religione in riferimento all'autorità e alle altre dinamiche di gruppo, si vedano anche Bouchard (2009) ed Ellis (2009).

trovarcisi). Ebbene, come i ladri descritti da Burkert ritualizzano il rilascio delle feci in modo da fare proprio questo momento critico secondo una forma culturale; così, le comunità religiose possono entrare in contatto con quei momenti critici che sono esse stesse a provocare in modo controllato. La paura, l'ansia, l'angoscia, la rabbia... da queste particolari situazioni emotive gli esseri umani non possono liberarsi se non attraverso una sorta di 'addomesticamento', ovvero attraverso l'elaborazione di determinate forme culturali della paura, dell'ansia, dell'angoscia, della rabbia.

Sinora abbiamo inquadrato la religione in riferimento ad alcune 'passioni tristi' (paura, ansia, angoscia, rabbia). Lo spettro delle emozioni che caratterizzano l'esistenza umana, tuttavia, è ben più ampio; e questo deve valere anche per la religione, la quale comprende anche stati di stupore, meraviglia, entusiasmo (parola, questa, la cui etimologia richiama la presenza del divino), ecc. Ed è possibile riconoscere una medesima opera di 'addomesticamento' nei confronti di questi stessi stati emotivi, che le religioni raccontano e disciplinano; come avviene, ad esempio, nei confronti della sfera sessuale, in riferimento alla quale è facile vedere all'opera questa 'tecnica del corpo', che consiste nell'educare all'amore secondo diverse norme culturali. A tal proposito, James Hillman ha compiuto delle interessanti riflessioni sull'immagine della lotta tra Eros e Pan (rinvenibile nell'arte greca), che rappresenterebbe la vittoria del gesto misurato e armonioso sul violento impulso: «Il contrasto tra quell'armonioso giovinetto che è Eros e l'irsuta goffaggine del rustico e panciuto Pan, con la vittoria di Eros, fu moralizzato per dimostrare il miglioramento dell'amore rispetto allo stupro, del sentimento rispetto alla passione» (Hillman, 1972: 117).

Accanto ai ladri di Burkert e alla lotta tra Eros e Pan, potremmo considerare ulteriori casi (per es. i riti di passaggio) che mostrano come la funzione delle varie tecniche del corpo (tra le quali includiamo la religione intesa come tecnica mitico-rituale) sia quella di 'addomesticare' l'umano; ma per ragioni di spazio ci limiteremo a considerare (nel par. 5) il caso del tarantismo pugliese (alla luce delle ricerche di Ernesto De Martino). Per il momento, concluderemo questo paragrafo osservando come questa opera di 'addomesticamento' consiste nello stabilire una serie di azioni la cui origine va ricercata nella nostra eredità biologica e nelle reazioni istintive – una serie di azioni che sono giustificate su un piano mitico. In tal senso, il posto occupato dalla religione può essere individuato in quel sottile interstizio che divide e mette in rapporto il *bios* e il *logos*; mentre la sua funzione può essere individuata nella 'traduzione' della carne nel verbo, ossia della natura nella cultura. Il risultato di questo processo, che possiamo chiamare 'antropogenesi', è l'essere umano. Gli umani, infatti, devono

dare forma al proprio essere attraverso una via culturale – devono definire se stessi al fine di sapere chi sono e che cosa devono fare nel mondo. Possiamo pertanto dare ragione a J.-P. Sartre quando, in riferimento all'essere umano, disse che «l'esistenza precede l'essenza». Si tratta ora di osservare come tale 'essenza' (la quale risponde alla domanda «chi sono?») non è garantita in se stessa, ma è al contrario segnata da una strutturale fragilità.

#### 4. *La fragilità della presenza umana*

Abbiamo visto nel paragrafo precedente che gli esseri umani vivono in una realtà che si compone non solo di elementi naturali, ma anche di elementi culturali: idee, concetti, finzioni, ecc. Tra questi ultimi, c'è anche l'idea di 'anima' (la quale è una delle più alte risposte che l'essere umano ha dato alla domanda «chi sono?»). Tale idea, secondo molti studiosi della mente, si originerebbe in modo spontaneo: appartiene alla nostra psicologia intuitiva il ritenere che le nostre attività mentali coincidano con una 'sostanza' unica, continua e indipendente dal corpo (e magari più speciale del corpo)<sup>9</sup>. Recentemente, lo psicologo Nicholas Humphrey ha sostenuto che la comparsa di questa 'idea' rivoluzionaria possa essere stata adattiva e dunque utile alla specie umana: l'autocoscienza (che produce una appassionata idea di sé), infatti, indurrebbe gli umani a porre la propria vita quale fine supremo da favorire e proteggere (in modo razionale) attraverso progetti, calcoli e azioni che, anche quando sono spiacevoli o dolorosi (come una cattiva medicina), risultano efficaci (Humphrey, 2011: 91). Questo maggiore 'impegno' a esistere dipenderebbe da un'esagerata considerazione di sé (Humphrey, 2006: 93, 95). D'altra parte, l'autocoscienza comporta un rovescio: la drammatica consapevolezza della morte (Humphrey, 2011: 99). Mentre l'origine della religione potrebbe essere individuata proprio in questa piega oscura dell'esistenza: essa sarebbe così un nocivo 'parassita' dell'anima (Humphrey, 2011: 215), ovvero un inutile effetto secondario che segue la sua comparsa. D'altra parte, la questione può anche essere rovesciata, per

<sup>9</sup> È noto, ad esempio, l'argomento kantiano presente nella *Critica della ragion pura*, secondo cui la mente non è una 'sostanza' (ossia una *res cogitans*), ma è una 'funzione'. Questo argomento si ritrova (con le dovute differenze) anche nella gran parte delle odierne interpretazioni offerte dalle scienze della mente, secondo le quali la coscienza coincide con una attività che è il risultato di una molteplicità di diversi sistemi cognitivi. A tal proposito, secondo lo psicologo Jesse Bering, l'idea di 'anima immortale' (in quanto sostanza spirituale distinta e indipendente dal corpo) sarebbe 'intuitiva', mentre è contro-intuitiva l'idea che l'anima possa 'morire' insieme al corpo (Bering, 2002; 2011: 111-130).

cui la religione potrebbe avere un ruolo decisivo nella costruzione dell'anima, ossia del Sé (della propria idea di sé)<sup>10</sup>, o quantomeno, essa potrebbe svolgere una funzione positiva nel difendere questa 'costruzione'.

Ora, se è vero, come risulta dalle recenti ricerche condotte dalla varie discipline che studiano la mente, che non esiste un'anima intesa come sostanza che è garantita in se stessa, ossia una *res* che è *causa sui*; se è vero che ciò che viene chiamata 'anima' è una immagine di sé prodotta dal cervello; allora occorre ammettere che, come ogni 'prodotto' che non ha in se stesso il proprio fondamento, come ogni *res* che non è *causa sui*, questa 'anima' o 'immagine di sé' è segnata da una ineliminabile precarietà. Compresa entro un quadro di «insicurezza ontologica» (Laing, 1960: 31), ovvero di «fragilità primaria del soggetto» (Marraffa, Paternoster, 2013: 185), l'autocoscienza è sempre esposta a vari eventi che potrebbero mettere a rischio la sua presenza e condurla al crollo (esempi di questi eventi sono: il lutto e le perdite affettive; le crisi esistenziali che coincidono con l'adolescenza, con l'entrata nell'età adulta, o con il sopraggiungere della vecchiaia; nonché le crisi di ordine sociale ed economico, tra cui il senso di insicurezza, le difficoltà finanziarie, ecc.).

Anche rifiutando la tesi materialistica secondo la quale l'anima è un prodotto del cervello, e dunque anche facendo propria una tesi cartesiana che vede l'anima come una sostanza, o magari la stessa concezione cristiana; non può essere comunque respinta l'evidenza fenomenologica della fragilità dell'anima, la quale si mostra 'affetta' da passioni e turbamenti che, se intensi e violenti, la possono indebolire e condurre alla perdizione – una perdizione, che, se in termini psicologici è vista come il venire meno dell'unità psichica e della presenza a se stessi, in termini religiosi è vista come un 'peccato' oppure, nelle forme più estreme, come un caso di 'possessione'.

Secondo le parole di Laing,

«l'individuo può avere esperienza di se stesso come di una cosa viva, reale, intera; differenziata dal resto del mondo, in circostanze ordinarie, tanto chiaramente da non mettere mai in dubbio la propria identità e la propria autonomia; un'autonomia continua nel tempo; dotata di coerenza interna, di sostanzialità, di genuinità e di valore; spazialmente identica al proprio corpo» (Laing, 1960: 34).

---

<sup>10</sup> Han (2009), attraverso una ricerca neuroscientifica, ha messo in mostra il contributo positivo offerto dalla religione nella costruzione del Sé (*Self*). In tal senso, vi sarebbero differenze nell'elaborazione della soggettività in base al tipo di religione e cultura di appartenenza (Han rileva, ad esempio, una differenza tra il Sé orientale e il Sé occidentale).

Ciononostante, quella identità e quella autonomia (che normalmente non sono messe in questione) possono essere indebolite e andare perdute. In questo caso, al soggetto in crisi può fare «difetto il senso della propria coerenza o coesione personale»; e inoltre «può sentirsi più irreali che reale; letteralmente più morto che vivo; differenziato in modo incerto e precario dal resto del mondo, così che la sua identità e la sua autonomia sono sempre in questione» (*ibidem*). Al fine di fronteggiare una simile insicurezza ontologica, per il soggetto può essere necessario fare ricorso a un sistema di tecniche difensive che proteggono il sé e reintegrano l'identità perduta (Marraffa e Paternoster, 2013: 157). Come è stato messo in luce da Ernesto De Martino, una di queste tecniche difensive è assicurata dalla «tecnica mitico-rituale» che si riscontra nelle religioni.

Se consideriamo il caso dei rituali funebri, possiamo osservare che se nella crisi del cordoglio la persona è esposta al rischio di perdere se stessa (per cui precipita nel delirio, oppure si isola nella ebetudine, o ancora è indotta a compiere atti autolesivi), la ritualizzazione del pianto permette a questa persona di affrontare il cordoglio in modo protetto:

«Se nell'ebetudine stuporosa una sinistra inerzia avvolge e soffoca la vita psichica minacciando di annientarla nell'assenza totale, e se nel *planctus* irrelativo il cordoglio si disumanizza in comportamenti che da un momento all'altro possono ridursi ad una scarica meramente meccanica di energia psichica, la lamentazione funebre affronta l'ebetudine stuporosa e la sblocca, accoglie il *planctus* irrelativo e lo sottopone alla regola di gesti ritmici tradizionalmente fissati, con l'esclusione o l'attenuazione simbolica di quei comportamenti che sono più rischiosi per l'integrità fisica della persona. Operata questa prima selezione ordinatrice sul numero e la quantità dei gesti, il lamento rituale lucano riplasma il gridato e l'ululato in ritornelli emotivi da iterare periodicamente, in modo che fra ritornello e ritornello sia dato orizzonte al discorso individuale. D'altra parte il discorso individuale della lamentazione non è libero, ma vincolato, ed è vincolato perché bisognoso di essere protetto dal rischio di tornare ad essere sommerso dal *planctus* irrelativo. La prima protezione sta innanzi tutto, come si è detto, nella regola della periodicità dei ritornelli emotivi: ma vi sono vincoli protettivi interni al discorso stesso, e cioè l'obbligo di impiegare moduli verbali definiti, cantati secondo una melodia tradizionale, e accompagnando la recitazione con una mimica ritmica definita. In sostanza, dal *plactus* irrelativo il lamento passa al *planctus* ritualizzato, e mediante questa ritualizzazione rende possibile l'enuclearsi di un discorso protetto» (De Martino, 1975: 79-80).

La religione, intesa come tecnica del corpo e tecnica mitico-rituale, può

intervenire e porre rimedio alla fragilità dell'anima rendendo disponibile non solo una narrazione che inquadra il momento critico, ma anche un set di azioni da compiere per scongiurarlo, oppure risolverlo. Come si evince dal caso dei rituali funebri, essa definisce la forma della crisi, la rende chiara ed evidente, per poterla affrontare in modo controllato e comunemente accettato. Pur non potendo eliminare gli stati emotivi (che infatti induce ad esprimere), la religione permette di affrontare la paura e l'ansia che, ad esempio, sono generate dall'idea della morte (Beit-Hallahmi, Argyle, 1997: 193-197; Burkert, 1998: 52; Norenzayan, Hansen, 2006); ma lo fa conferendo significato al morire, ossia lo fa integrando la morte in un racconto mitico che la giustifica e la inquadra in termini più o meno drammatici, più o meno consolatori, ma comunque sempre significativi. Allo stesso modo, la religione non elimina le crisi che irrompono in età adolescenziale<sup>11</sup>, o i momenti critici economici o sociali<sup>12</sup>, bensì li ricompono entro un orizzonte di senso rispetto al quale, la persona, anziché sentirsi abbandonata o smarrita, può ritrovarsi e orientarsi.

Ma anche nel caso della 'possessione' (accennata poco sopra), la tecnica mitico-rituale opera definendo e determinando il 'male', al fine di renderlo visibile e, dunque, affrontabile. Ed è proprio un caso (molto particolare) di possessione che andrò a considerare nel prossimo paragrafo.

### *5. Il tarantismo pugliese e la religione come forma di vita*

Nel precedente paragrafo ho avanzato la tesi secondo cui la religione è una tecnica mitico-rituale del corpo che consente di conferire una forma culturale alle reazioni biologiche e a quelle emozioni che rivelano delle situazioni critiche dell'esistenza. Si è detto, in tal senso, che la religione 'appaga' la predisposizione umana alla paura, all'ansia, all'angoscia, ecc.; e che tale modo di appagare ci consente di aver paura, ansia, angoscia in modo controllato, ossia secondo forme culturali definite.

Si tratta ora di considerare un caso empirico che esemplifichi in che modo la religione possa contribuire a sostenere l'essere umano ad affrontare i momenti critici dell'esistenza. Non solo: il caso qui presentato, quello relativo al tarantismo pugliese indagato da Ernesto De Martino, permette altresì di mettere in luce come i vari elementi della religione (simboli, gesti, formule, ecc.) sono tratti sia dal corredo biologico umano

<sup>11</sup> Per quanto riguarda la relazione tra religione e adolescenza, si veda Alcorta (2009).

<sup>12</sup> Argyle, Beit-Hallahmi (2000) e Norris, Inglehart (2004) hanno messo in luce la relazione tra religione e crisi sociali ed esistenziali, nonché il senso di insicurezza.

(in quanto si tratta, come visto sopra, di codificare reazioni e istanze del corpo) sia dall'ambiente nel quale gli esseri umani vivono. La religione, in questo senso, si presenta come una particolare 'forma di vita'<sup>13</sup>, ossia come una attività che è intimamente legata al contesto naturale entro cui essa si svolge. Vale, in tal senso, quanto osservato da Wittgenstein sui rituali:

«Non dev'essere stata una ragione da poco, anzi non può essere stata neppure una *ragione* quella per cui certe razze umane hanno adorato la quercia, ma semplicemente il fatto che quelle razze e la quercia erano unite in una comunità di vita, e perciò si trovavano vicine non per scelta, ma per essere cresciute insieme, come il cane e la pulce. (Se le pulci sviluppassero un rito, riguarderebbe il cane)» (Wittgenstein, 1967: 35).

Ernesto De Martino, nella *Terra del rimorso* (1961), presenta un particolare rito, il tarantismo, che si sviluppò da un «suolo originario», la penisola salentina, che comprendeva campi da coltivare, contadini e, tra i vari animali, anche aggressive tarantole. Il rito prevedeva diversi elementi: nastri colorati, piante aromatiche, la presenza di suonatori. Vi era poi il protagonista, il 'tarantato', ovvero colui che era stato morso e avvelenato dal ragno. Sollecitato dalla musica, dai colori e dai profumi, questo soggetto vagava alla ricerca di indizi per imprimere una 'figura' alla taranta che lo aveva aggredito. A questo mostro, infatti, venivano dati un 'nome' e una 'personalità' sulla base dei colori e dei profumi scelti e della musica preferita. Il rituale terminava con una drammatica danza che rappresentava il combattimento tra il tarantato e la taranta.

Lo psichiatra Giovanni Jervis, che faceva parte del gruppo di ricerca di De Martino, si era interessato agli aspetti psicopatologici di questo rituale, le cui caratteristiche isteriche e nevrotiche potevano inquadrarlo come un peculiare caso di «crisi da possessione» (Jervis, 2011: 94). Il tarantato è colui che, afferrato da una crisi interiore di cui ignora l'origine, si sente dominato da una forza che lo agita, lo opprime, non lo fa sentire se stesso. Innanzi a questo oscuro dramma, la comunità scorge l'azione malefica di un ragno. In questo modo, quel disturbo individuale e cifrato, viene spostato su un piano culturale e, dunque, su un piano di senso condiviso. Questa operazione mitico-rituale permette così di rendere intellegibile il male che grava sull'individuo e di indicare a questo un via per esprimerlo in modo controllato e comunemente accettato.

La 'taranta' è dunque un simbolo-rituale che permette di dare espressione a una crisi interiore (De Martino, 1961: 53) – un disagio determinato da

<sup>13</sup> Per una lettura del tarantismo come 'forma di vita', rinvio a Berardini (2014; 2015: 17-41).

fattori riconducibili alla vita contadina propri di quei luoghi: l'asprezza del lavoro, l'incertezza legata al raccolto, gli amori proibiti e i matrimoni combinati, l'incomunicabilità e l'isolamento domestico, ecc. Ricorrendo alla figura del ragno che morde e avvelena, la persona in crisi trova una 'grammatica' per dar voce e significato al proprio dramma; e ha la possibilità, mettendo in scena questo rito, di essere capito e altresì aiutato dagli altri che condividono con lei questa grammatica (De Martino, 1961: 179). De Martino insiste molto sulla possibilità offerta da questo mito: esso, infatti, dà forma e determinatezza a una inquietudine che, altrimenti, resterebbe oscura e caotica (De Martino, 1961: 63). In questo modo, il tarantato non è più passivo, ma diventa l'agente attivo di un dramma che è il rituale a indirizzare.

Soltanto se si considera la forma di vita che ha originato il simbolo-rituale della taranta, tale gioco diviene comprensibile: un mondo contadino illetterato, economicamente ed esistenzialmente precario (perché dipendente da una incontrollabile natura), le cui tradizioni, modellate per secoli dal cattolicesimo romano, affondano in profondità nella cultura della Magna Grecia<sup>14</sup>. Ma quello che mi preme sottolineare è che i vari elementi che componevano questo simbolo-rituale sono riconducibili a un particolare ambiente: quello della campagna salentina. La forma di vita che teneva uniti in una comunità i contadini, i campi e le tarantole, ha dato origine a un simile istituto culturale. L'ambiente aveva offerto agli abitanti di queste campagne una sorta di 'capro espiatorio', la *lycosa tarantula*, il cui aspetto minaccioso e comportamento aggressivo (De Martino, 1961: 59-60) lo rendeva adatto ad 'appagare' il bisogno di dare un volto a un male interiore che aggredisce e strazia il corpo e l'animo. Così, questo materiale naturale, venne ordinato in un particolare cosmo culturale – un cosmo in cui i momenti critici e criptici dell'esistenza erano collegati a un 'mostro' che poteva essere individuato, fronteggiato e sconfitto.

## 6. Conclusione

In questo articolo ho scelto di indagare un aspetto del fenomeno religioso, quello mitico-rituale. La religione, dunque, è stata vista unicamente nel suo momento tecnico-operativo; e pertanto non sono stati oggetto di considerazione sia le questioni teologiche sia tutti quegli aspetti che appartengono

---

<sup>14</sup> De Martino, oltre a compiere uno studio etnologico del tarantismo, ha compiuto un'analisi storica, individuandone le origini (che si collocano nel tardo medioevo) e mostrando i suoi debiti con la mitologia greca (De Martino 1961: 185-268).

a una genuina esperienza di fede. Questa lettura ha comportato che la religione fosse considerata non già alla luce della verità di ciò che essa dice, ma solo alla luce della sua utilità. È altresì chiaro che tale utilità debba poggiare sulla credenza che il *mito*, al quale il *rito* è collegato, non sia una mera finzione<sup>15</sup>, bensì una narrazione veritiera (in tal senso, ho inquadrato la religione come una ‘forma di vita’, ossia come l’adesione a una immagine del mondo intersoggettivamente condivisa); tuttavia ho scelto di non approfondire questo tema, che sarà oggetto di una futura e specifica indagine.

In quanto ‘tecnica mitico-rituale del corpo’, la religione permette di ‘addomesticare’ la sfera biologica e, pertanto, essa svolge un ruolo importante per quanto concerne il passaggio dalla natura alla cultura. Essa, infatti, ‘appaga’ (lascia essere) una serie di emozioni (paura, ansia, stupore, spaesamento, ecc.) che potrebbero mettere in crisi l’essere umano, facendo sì che tali emozioni siano espresse in modo controllato e protetto, secondo una norma culturale che conferisce ad esse senso e significato. In tal modo, la tecnica-mitico rituale difende quella ‘idea di sé’ in cui consiste l’anima, che probabilmente (secondo quanto affermato dalle scienze della mente) sorge in modo spontaneo, ma che pure abbisogna di interventi protettivi. E se è vero che la storia delle religioni, come giustamente afferma Paolo Virno nel saggio *Quando il verbo si fa carne* (che ha ispirato il titolo di questo intervento), attesta «la precarietà dell’itinerario antropogenetico» (Virno, 2003: 76) – un itinerario i cui risultati non sono mai stabili e garantiti una volta per tutte, per cui sempre è necessaria una «ripetizione della antropogenesi» – pure è vero che è possibile attestare una simile precarietà cogliendo la religione nell’atto stesso di difendere e stabilizzare tali risultati.

A questa tesi, se ne aggiunge una seconda: in quanto tecnica di addomesticamento del corpo e del mondo esterno, la religione trae i propri elementi (simboli, figure, rituali, formule, azioni, ecc.) dalla sfera biologica e dall’ambiente naturale nel quale gli umani vivono. Nella penisola salentina, un particolare rito di possessione ha trovato nella tarantola il proprio simbolo elettivo sia perché tale ragnò è diffuso nelle sue campagne (e pertanto è noto a tutti), sia perché esso appare aggressivo, minaccioso, misterioso e alieno (per via delle sue abitudini, che lo portano a stare nascosto sotto terra durante le ore diurne, e a uscire dalla propria tana solo nelle ore serali per andare a caccia di prede). E sono proprio queste sue caratteristiche fisiche

<sup>15</sup> Ci sono alcuni ‘finzionalisti’ che, al contrario, ritengono si possa praticare autenticamente una religione anche se si fa finta di credere. Per quanto riguarda il «religious fictionalism» (e la critica ad esso) si vedano: Eshleman 2005, 2010, Le Poidevin 1996, 2003 (che preferisce il termine «religious instrumentalism»), Cordry 2010, Harrison 2010 e Jay 2014.

e comportamentali che lo hanno reso adatto ad assolvere alla funzione di dare un volto a un conflitto interno, intimo e violento, che, appunto, morde e rimorde il tarantato. Si può dire che attraverso la tarantola, la popolazione salentina era riuscita a comporre in un'unica immagine il loro intero mondo: quello interiore e quello esteriore.

#### BIBLIOGRAFIA

- Adornetti, I., Ferretti, F. (2013). By-product, exaptation e nicchie culturali. Un modello adattativo della religione. *Sistemi intelligenti*, 25(2), 339-358.
- Alcorta, C.S. (2009). Religious Behavior and the Adolescent Brain. In Feierman, J.R. (ed.), *The Biology of Religious Behavior: The Evolutionary Origins of Faith and Religion*. Santa Barbara (CA): Praeger/ABC-CLIO, 106-122.
- Argyle, M., Beit-Hallahmi, B. (2000). *The Social Psychology of Religion*. New York: Routledge.
- Atran, S. (2002). *In God We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Barbero, C. (2010). *Chi ha paura di Mr. Hyde? Oggetti fittizi, emozioni reali*. Genova: il melangolo.
- Barrett, J.L. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?* West Conshohocken (PA): West Templeton Press.
- Barrett, J.L. (2011). *Cognitive Science, Religion, and Theology*. Walnut Creek (CA): AltaMira Press.
- Barrett, J.L. (2012). *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. New York: Free Press.
- Beit-Hallahmi, B., Argyle, M. (1997). *Religious Behaviour, Belief, and Experience*. London: Routledge.
- Berardini, S.F. (2014). Indeterminacy and Ritual Symbol: Philosophical Remarks on Ernesto De Martino's 'The Land of Remorse'. *International Journal of Philosophy and Theology*, 75(4), 332-346.
- Berardini, S.F. (2015). *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*. Pisa: Edizioni ETS.
- Berardini, S.F., Marraffa, M. (2016). La religione come tecnica difensiva dell'identità soggettiva. *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 7(3), 365-377.
- Bering, J. (2002). Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary. *Journal of Cognition and Culture*, 2, 263-308.

- Bering, J. (2011). *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*. New York: W. W. Norton & Company.
- Bouchard Jr., T.J. (2009). Authoritarianism, Religiousness, and Conservatism: Is 'Obedience to Authority' the Explanation for Their Clustering, Universality and Evolution? In Voland, E., Schiefenhövel, W. (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Springer, New York: Springer, 165-180.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained. The Evolutionary Foundations of Religious Belief*. New York: Basic Books (trad. it. *E l'uomo credè gli dèi. Come spiegare la religione*. Bologna: Odoya 2010).
- Boyer, P., Liénard, P. (2006). Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals. *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 1-19.
- Brüne, M. (2008). On Shared Psychological Mechanisms of Religiousness and Delusional Beliefs. In Voland, E., Schiefenhövel, W. (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Springer, New York: Springer.
- Burkert, W. (1998). *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*. München: Beck (trad. it. *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*. Milano: Adelphi 2003).
- Cordry, B.S. (2010). A Critique of Religious Fictionalism. *Religious Studies*, 46, 78-89.
- Damasio, A.R., Tranel, D., Damasio, H. (1991). Somatic Markers and the Guidance of Behaviour: Theory and Preliminary Testing. In Levin, H.S., Eisenberg, H.M., Benton A.L. (eds.), *Frontal Lobe Function and Dysfunction*. New York: Oxford University Press, 217-229.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. New York: Bantam Books (trad. it. *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*. Milano: Mondadori 2007).
- De Martino, E. (1959). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- De Martino, E. (1961). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: il Saggiatore.
- De Martino, E. (1975). *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Dennett, D.C. (1987). *The Intentional Stance*. Cambridge (MA): MIT Press (trad. it. *L'atteggiamento intenzionale*. Milano: il Mulino 1993).
- Dennett, D.C. (2006). *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. London: Penguin (trad. it. *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*. Milano: Raffaello Cortina 2007).
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1984), *Die Biologie des menschlichen Verhaltens: Grundriss des Humanethologie*. München: Piper Verlag (trad. it. *Etologia*

- umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento.* Torino: Bollati Boringhieri 2001).
- Ellis, T.B. (2009). Natural Gazes, Non-Natural Agents: The Biology of Religion's Ocular Behavior. In Feierman, J.R. (ed.), *The Biology of Religious Behavior: The Evolutionary Origins of Faith and Religion*. Santa Barbara (CA): Praeger/ABC-CLIO, 36-51.
- Eshleman, A. (2005). Can an Atheist Believe in God? *Religious Studies*, 41, 183-199.
- Eshleman, A. (2010). Religious Fictionalism Defended: Reply to Cordry. *Religious Studies*, 46, 91-96.
- Feierman, J.R. (2009a). How Some Major Components of Religion Could Have Evolved by Natural Selection? In Voland, E., Schiefenhövel, W. (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Springer, New York: Springer, 51-66.
- Feierman, J.R. (2009b). The Evolutionary History of Religious Behavior. In Feierman, J.R. (ed.), *The Biology of Religious Behavior: The Evolutionary Origins of Faith and Religion*. Santa Barbara (CA): Praeger/ABC-CLIO, 71-86.
- Freud, S. (1920). *Jenseits des Lustprinzips*. Leipzig, Wien un Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag (trad. it. *Al di là del principio di piacere*. In Id., *Opere*, vol. 9. Torino: Bollati Boringhieri 2000).
- Frey, U. (2009). Cognitive Foundations of Religiosity. In Voland, E., Schiefenhövel, W. (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. New York: Springer, 229-241.
- Gerrig, R.J. (1993). *Experiencing Narrative Worlds: On the Psychological Activities of Reading*. New Haven: Yale University Press.
- Giroto, V., Pievani, T., Vallortigara, G. (2008). *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*. Torino: Codice.
- Gould S.J., Vrba E.S. (1982). Exaptation: a missing term in the science of form. *Paleobiology*, 8, 4-15 (trad. it. *Exaptation. Un termine che mancava nella scienza della forma*, in Id., *Il bricolage dell'evoluzione*. Torino: Bollati Boringhieri 2008).
- Guthrie, S.E. (1993). *Faces in the Clouds*. New York: Oxford University Press.
- Hamlin, J.K., Wynn, K., Bloom, P. (2007). Social Evaluation by Preverbal Infants. *Nature*, 450, 557-559.
- Han, S. (2009). Religious Belief and Neurocognitive Processes of the Self. In Voland, E., Schiefenhövel, W. (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. New York: Springer, 195-204.

- Harrison, V.S. (2010). Philosophy of Religion, Fictionalism, and Religious Diversity. *International Journal for Philosophy of Religion*, 68(1), 43-58.
- Heider, F., Simmel, M.-A. (1944). An Experimental Study of Apparent Behavior. *American Journal of Psychology*, 57, 243-259.
- Hillman, J. (1972). An essay on Pan. In Hillman, J., Roscher, W.H., *Pan and the Nightmare*. New York-Zurich: Spring Publication (trad. it. *Saggio su Pan*. Milano: Adelphi 1977).
- Hinde, R.A. (2010). *Why God Persists*. London-New York: Routledge.
- Humphrey, N. (2006). *Seeing Red. A Study in Consciousness*. Cambridge (MA): Harvard University Press (trad. it. *Rosso. Uno studio sulla coscienza*. Torino: Codice 2007).
- Humphrey, N. (2011). *Soul Dust. The Magic of Consciousness*. Princeton: Princeton University Press (trad. it. *Polvere d'anima. La magia della coscienza*. Torino: Codice 2013).
- Kirkpatrick, L.A. (2008). Religion Is Not an Adaptation: Some Fundamental Issues and Arguments. In J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, R. Genet, C. Genet, and K. Wyman (eds.), *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*. Santa Margarita (CA): Collins Foundation Press, 61-66.
- Jay, C. (2014). The Kantian Moral Hazard Argument for Religious Fictionalism. *International Journal for Philosophy of Religion*, 75, 207-232.
- Jervis, G. (2011). Psicopatologia della crisi di possessione. In Id., *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Laing, R.A. (1960). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Harmondsworth: Penguin (trad. it. *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*. Torino: Einaudi 1969).
- Langer, E.J. (1982). The Illusion of Control. In Kahneman, D., Slovic, P., and Tversky, A. (eds.), *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Poidevin, R. (1996). *Arguing for Atheism. An Introduction to the Philosophy of Religion*. London-New York: Routledge.
- Le Poidevin, R. (2003). Theistic Discourse and Fictional Truth. *Revue Internationale de Philosophie*, 225, 271-284.
- Lorenz, K. (1963). *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien: Borotha-Schoeler Verlag (trad. it. *L'aggressività*. Milano: il Saggiatore 2015).
- Magyar-Russell, G., Pargament, K.I. (2006). The Darker Side of Religion. In McNamara, P. (ed.), *Where God and Science Meet*, vol. 3. Westport: Praeger, 105-131.
- Marraffa, M., Paternoster, A. (2013). *Sentirsi esistere. Inconscio, coscienza, autocoscienza*. Roma-Bari: Laterza.

- Mauss, M. (1936). Les techniques du corps. *Journal de psychologie*, 32(3-4) (trad. it. *Le tecniche del corpo*. In Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi 1965, 385-409).
- McGuire, M.T., Tiger, L. (2009). The Brain and Religious Adaptations. In Feierman, J.R. (ed.), *The Biology of Religious Behavior: The Evolutionary Origins of Faith and Religion*. Santa Barbara (CA): Praeger/ABC-CLIO, 125-140.
- McNamara, P. (ed.) (2006). *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter our Understanding of Religion. Vol. 3: The Psychology of Religious Experience*. Westport (CT): Praeger/Greenwood.
- Norenzayan, A., Hansen, I.G. (2006). Belief in Supernatural Agents in the Face of Death. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32(2), 174-187.
- Norris, P., Inglehart, R. (2004). *Sacred and Secular*. New York: Cambridge University Press.
- Otto, R. (1917). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier (trad. it. *Il sacro*. Milano: SE 2009).
- Sanderson, S.K. (2008). Adaptation, Evolution, and Religion. *Religion*, 38, 141-156.
- Skinner, B.F. (1947). 'Superstition' in the Pigeon. *Journal of Experimental Psychology*, 38, 168-172.
- Sosis, R. (2009). The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion: Five Misunderstandings of the Adaptationist Program. *Journal of Cognition and Culture*, 9, 315-332.
- Szabó Gendler, T., Kovakovich, K. (2006). Genuine Rational Fictional Emotions. In Kieran, M. (ed.), *Contemporary Debates in Aesthetics and the Philosophy of Art*. Oxford: Blackwell, 17-36.
- Vaas, R. (2009). Gods, Gains, and Genes: On the Natural Origin of Religiosity by Means of Bio-cultural Selection. In Voland, E., Schiefenhövel, W. (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. New York: Springer, 25-49.
- Vico, G. (1744). *Principi di scienza nuova*. In Id., *Opere*. Milano: Mondadori 1990.
- Virno, P. (2003). *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Whitehouse, H. (2008). Cognitive Evolution and Religion; Cognition and Religious Evolution. In Bulbulia, J., Sosis, R., Harris, E., et al. (eds.), *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*. Santa Margarita (CA): Collins Foundation Press, 31-41.

- Wilson, D.S. (2002). *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wilson, E.O. (1978). *On Human Nature*. Cambridge (MA): Harvard University Press (trad. it. *Sulla natura umana*. Bologna: Zanichelli 1980).
- Wilson, E.O. (1998). *Consilience: The Unity of Knowledge*. London: Little Brown. (trad. it. *L'armonia meravigliosa. Dalla biologia alla religione, la nuova unità della conoscenza*. Milano: Mondadori 1999).
- Wittgenstein, L. (1967). *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*. Wittgenstein Nachlass Verwalter (trad. it. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*. Milano: Adelphi 1978).

