

RELIGIONE, ECONOMIA E CIVILTÀ: LE SCIENZE SOCIALI
NEL FUTURO DELLA PREISTORIA

Francesco Orazi*

Religion, Economics and Civilization: the Social Sciences in the Future of Prehistory

Abstract. The article discusses the interpretative effects of recent archaeological discoveries on the “conventional” ways of social sciences to explain civilization processes and the consequent postulate that economics is a naturalized science. It will be argued that human groups’ existential placement in a vital world is a necessary condition for forming their economic and social structures. The hypothesis of the work is that civilization was articulated through three media between the biological and social nature of men. The first is the sacred and the establishment of an elsewhere where to place the cosmic order of the world (formation of religious thought). The second is power as an institution external to society where the leader no longer serves the community but as sovereign he becomes a divinity (formation of the state). The third is economic exchange, where distribution and production are gradually mediated by (specialized) agents capable of coordinating resources that exceed subsistence (market formation). These three media coexist and operate jointly in the different social orders by coding the cultural memory that is necessary for cohesion and collective identity.

Keywords: Sacred, Civilization, Economy, Culture, Social organization.

ISSN: 0039291X (print) 18277896 (digital)

DOI: 10.26350/000309_000138

To link to this article: https://doi.org/10.26350/000309_000138

I - INTRODUZIONE

Alcuni studi (Aubert et al. 2019; Hublin et al. 2017; Richter et al. 2017; Cesarino 2015; Schimdt 2011; Lenoir 2011; Spineto 2009; Thomas 1993) stanno riscrivendo la preistoria e le modalità evolutive del pensiero umano, cambiando le conoscenze sulla civilizzazione per i seguenti motivi:

* Francesco Orazi, Università Politecnica delle Marche. Email: francesco.orazi@staff.univpm.it. Orcid: 0000-0002-0940-236X. Quest’opera è soggetta alla licenza Creative Commons Attribuzione – non commerciale – Non opere derivate (CC-BY-NC-ND 4.0).

1) retrodatano la capacità umana di produrre e raffigurare pensieri complessi come quello religioso; 2) dimostrano come già alla fine del paleolitico le persone si spostassero per motivi sacri su lunghi e rischiosi tragitti; 3) dimostrano la capacità delle società di caccia e raccolta di costruire templi monumentali con raffigurazioni e segni sacri di significato pubblico; 4) attribuiscono a trasformazioni del pensiero religioso la formazione delle città e delle loro attività economiche.

Tutto ciò relativizza il materialismo naturalistico dell'economia nello spiegare la civilizzazione. La stessa non è dipesa solo dalle calorie di cui si disponeva per organizzare metabolismo e riproduzione dei gruppi umani sotto la pressione di condizioni ambientali e demografiche capaci di generare salti tecnologici. Le svolte della civilizzazione sono state condizionate anche dalla mentalità e dai significati simbolici generati dal linguaggio. L'articolo discute le ricadute interpretative di recenti scoperte archeologiche sui modi "convenzionali" delle scienze sociali di spiegare i processi di civilizzazione e il conseguente postulato che l'economia sia una scienza naturalizzata. Si sosterrà che la collocazione esistenziale in un mondo vitale da parte dei gruppi umani sia condizione necessaria per formare le loro strutture economiche e sociali.

L'ipotesi del lavoro è che la civilizzazione si sia articolata attraverso tre medium tra la natura biologica e sociale degli uomini. Il primo è il sacro e l'istituzione di un altrove dove collocare l'ordine cosmico del mondo (formazione del pensiero religioso). Il secondo è il potere come istituzione esterna alla società dove il capo non serve più la comunità ma in quanto sovrano ne diventa una divinità (formazione dello stato). Il terzo è lo scambio economico, dove la distribuzione e la produzione vengono gradualmente mediate da agenti (specializzati) capaci di coordinare risorse che eccedono la sussistenza (formazione dei mercati). Questi tre medium permangono congiuntamente nei vari ordini sociali codificando in modo ricorsivo la memoria culturale necessaria per la coesione e l'identità collettiva¹.

II - RELIGIONE, ECONOMIA E ORGANIZZAZIONE SOCIALE

Dall'XI al VII millennio prima di Cristo tra le attuali Siria e Palestina si verificò una grande trasformazione, un "balzo in avanti" che alcuni studiosi (Childe 1929;

¹ La memoria culturale (Assmann 1997) e la cultura del ricordo funzionano alla stregua di un obbligo sociale che presiede la coesione e l'identità di un gruppo. Quando si parla di memoria culturale e di cultura del ricordo la domanda fondamentale concerne la collettività e ciò che essa non deve dimenticare per sopravvivere. La memoria è qui intesa non come attività neuronale e cerebrale ma come aspetto socialmente condizionato (Halbwachs 2007). I quadri sociali di riferimento della memoria sono gli elementi relazionali e di senso attraverso i quali gli individui condividono un "appartenere" e un "ricordare"; ciò non significa che le collettività hanno una memoria ma che le stesse determinano la memoria dei loro membri. "La memoria vive e si mantiene nella comunicazione se questa si interrompe, ovvero se spariscono o cambiano i quadri di riferimento della realtà comunicata, la conseguenza è l'oblio" (Assmann 1997: 12). In altre parole, la memoria del gruppo è un prodotto culturale, un complesso di conoscenze alla base di identità oggettivate in forme simboliche come i miti, i canti, le danze, i proverbi, le leggi, i testi sacri, le immagini, gli ornamenti, la pittura, i sentieri e addirittura – come nel caso degli Australiani – interi paesaggi.

Clark 1977), privilegiando i bisogni materiali e alimentari dei gruppi umani e i loro progressi tecnologici (prospettiva ecologica), hanno definito “Rivoluzione Neolitica”. Negli anni Sessanta, importanti avanzamenti sugli inizi della domesticazione provennero da alcune ricerche svolte in varie regioni che evidenziarono l’esistenza di comunità sedentarie, con villaggi stabili, precedenti la nascita dell’agricoltura (Hole - Flannery - Needy 1969). Negli stessi anni, partendo da un punto di vista alternativo ai modelli ecologici e demografici, ci si concentrò sui fattori sociali per tentare di spiegare i meccanismi che condussero dall’economia di caccia e raccolta a quella agro-pastorale (Bender 1978).

Alla spiegazione della civilizzazione come indotta dai bisogni naturali si contrappone ormai da tempo, ma oggi con maggiori evidenze, una visione che ha valorizzato i miti e i riti delle primitive forme di vegeticoltura e cerealicoltura (Eliade 1948). Secondo Cauvin (2010), ad esempio, nei villaggi natufiani siro-palestinesi la graduale sperimentazione della sedentarietà più che un fatto materiale fu un evento culturale. L’uomo religioso neolitico fu influenzato da un complesso simbolico e sacro che gli preesisteva da millenni (cultura Mureybetiana), lo stesso operò in favore della neolitizzazione del Vicino Oriente, trasformando le società locali. Queste analisi sul mesolitico anatolico e del Levante della Mezza Luna fertile mettono in discussione le ricostruzioni “economicistiche” della Rivoluzione Neolitica e mostrano l’antioriorità dei villaggi rispetto alla produzione alimentare di questi popoli. Secondo l’autore più che di una rivoluzione si trattò di un graduale processo di sedentarizzazione con agglomerati di abitazioni e comunità sempre più fitti e inseriti in un ambiente stabile. La “fissazione al suolo” diede vita a villaggi agricoli, prima base della civiltà urbana.

Paleo-antropologia, paleo-botanica, climatologia e archeologia si sono dotate di strumenti sempre più sofisticati che hanno ridimensionato il movente materialistico-naturalistico della civilizzazione.

Nonostante queste acquisizioni, il materialismo naturalistico domina ancora la ricostruzione della civilizzazione umana, a guisa che ogni evoluzione/trasformazione è un fatto dettato da bisogni naturali incomprimibili. Agricoltura, allevamento e stanzialità sarebbero la conseguenza di una pressione demografica non più gestibile da un arretrato contesto sociale delle forze produttive (caccia e raccolta). L’economia così concepita assume a scienza naturalizzata che spiega i meccanismi della civilizzazione². Recenti scoperte archeologiche stanno scompaginando questo quadro.

² Non mancano in sociologia spiegazioni multifattoriali che ridimensionano il primato economico nei processi di civilizzazione. Ad esempio, per Mann (1986) la fondazione delle civiltà e la loro regolazione sono basate sulla strutturazione di quattro forme idealtipiche del potere: ideologico, economico, militare e politico. Nella traiettoria di ogni civiltà, i loro intrecci generano forme di infrastrutturazione organizzativa in cui è possibile riconoscere le interazioni di potere e le stratificazioni socio-istituzionali che ne caratterizzano lo sviluppo storico

Per Elias, invece, la civiltà ha per certi versi strumentalizzato la cultura, rendendola un processo di disciplina e addestramento delle nostre inclinazioni. Le etichette, le regole del vivere civile e la separazione di legge e spada, cioè la creazione di intermediari istituzionali per la soluzione dei conflitti, sono espressioni del lungo incedere della civilizzazione. La stessa procede per piccole ma costanti trasformazioni sia dell’ordine psicologico degli individui (psicogenesi) sia dell’ordine strutturale delle forme istituzionalizzate di socializzazione (sociogenesi) (Elias 2010).

1) Presso l'Isola di Sulawesi nel 2017, è avvenuta la scoperta di un quadro rupestre di oltre quattro metri e mezzo, che mostra diverse figure dalle strane sembianze umane a caccia di cinghiali e piccoli bufali. Il sofisticato *storytelling* oltre che consentire una migliore comprensione dell'evoluzione del pensiero umano, presenta dettagli minuziosi della scena di caccia nelle quali le sembianze dei cacciatori suscitano molto interesse, specie in riferimento alla datazione del dipinto compresa tra i 35 mila e i 44 mila anni fa (Aubert et al. 2019). La scena rappresenta corpi dalle sembianze umane, ma con teste simili a quelle di uccelli, rettili e altre specie endemiche di Sulawesi. Secondo i ricercatori queste figure sono teriantropi. La letteratura tradizionale li ha considerati rappresentazioni evolute solo dopo la nascita dell'arte rupestre e precedute da disegni astratti più semplici. La retrodatazione della capacità umana di rappresentare in senso figurativo un pensiero così astratto e complesso indicherebbe che dietro le scene di caccia si potrebbero nascondere significati religiosi. I teriantropi sono figure ricorrenti nel folklore moderno, rappresentano spiriti o entità religiose ancestrali. La scoperta di Sulawesi offre la più antica testimonianza di un pensiero simil-religioso capace di concepire entità non reali come i teriantropi. Come per le più antiche pitture rupestri ritrovate in Australia e Tanzania, anche esse datate 45.000 anni fa, non si tratta di semplici intagli su pietra che simbolizzano strane figure, attività a cui gli uomini si sono dedicati già a partire da 300.000 anni fa. Siamo al cospetto di scene che mescolano uomini e animali e le cui tracce sono rinvenibili in centosessanta paesi distribuiti su tutti i continenti (Lenoir 2011). In un tempo remoto che si considerava abitato da gruppi umani arretrati sul piano materiale e cognitivo, la scienza moderna rinviene tracce complesse di materiale sacro prodotte da autori, plausibilmente esperti, che concentrano tempi e sforzi in un'attività non funzionale alla sopravvivenza biologica ma alla stabilizzazione esistenziale di loro stessi e del gruppo a cui appartengono. Mentre per il materialismo naturalistico al crescere delle forze produttive e sociali gli uomini avanzano nella complessità simbolica con cui ordinano l'invisibile e l'indicibile, tali ritrovamenti sembrerebbero testimoniare che è la possibilità di dire cose nuove a consentire avanzamenti materiali.

2) Anche il mesolitico anatolico sta relativizzando il paradigma materialistico-naturalistico. La scoperta di Göbekli Tepe testimonia di un luogo sacro monumentale costruito a partire da 12 mila anni fa, che anticipa di circa due millenni l'agricoltura, l'allevamento e la stanzialità neolitica (Schmidt 2011). La costruzione del sito rappresenta uno sforzo economico straordinario e implica un coordinamento istituzionale delle risorse che non si credeva possibile per civiltà di caccia e raccolta. In tale sfida, il movente culturale/trascendentale (collocare l'esistenza umana in uno spazio sacro per darle scaturigine e giustificazione) sembra guidare congiuntamente gli sforzi metabolici e riproduttivi non in funzione naturalistica di presente e futuro ma di rappresentazioni riferite a un passato e a una tradizione. La cultura del sacro, nel caso di Göbekli Tepe, avrebbe istituito le azioni economiche indirizzandole a un obiettivo non ridicibile a moventi naturali ma a esigenze di tipo metafisico frutto di una memoria culturale consolidatasi nel corso dei precedenti millenni, forse sulla scorta delle narrazioni e dei miti dell'Epipaleolitico. Già le culture paleolitiche, almeno le più recenti, presenterebbero una capacità di riflettere su temi esistenziali della vita individuale e

collettiva aldilà del culto dei morti o degli antenati. Di tali tradizioni testimoniano i geroglifici (simboli sacri nell'accezione letterale del termine) e i fregi di Göbekli Tepe, i cui significati potevano plausibilmente essere riconosciuti e condivisi da tutti coloro che affollavano questo centro preistorico di culto; una proto-scrittura che anticipa di 6 mila anni quella sumera e che per ovvia deduzione attinge a memorie culturali ancora più profonde: tali simboli e monumenti non possono essere un'invenzione del tempo della loro edificazione ma rappresentano il culmine di un processo culturale che si perde nella notte dei tempi.

Shalins (1980) ha mostrato quanto fosse erranea l'idea del "selvaggio" condannato a un'esistenza semi animale. Quella dei primitivi non era un'economia della miseria ma dell'abbondanza. Secondo Clastres (1982), la struttura economica della società "primitiva" funziona al di sotto delle proprie possibilità. La stessa potrebbe, se lo volesse, produrre un *surplus*. Se questo non accade, è solo un fatto di volontà, non di potenzialità. Australiani e Boscimani, ad esempio, raggiunto il loro obiettivo alimentare cessano di cacciare e raccogliere, considerando le scorte alimentari inglobate nella natura. Sahlins e Clastres demistificano quel pensiero che assume il produttivismo contemporaneo a misura di tutte le cose. Nelle società primitive, il processo lavorativo è sensibile a interferenze di vario tipo, soggetto a interrompersi a beneficio di altre attività importanti, come un rituale, o frivole, come il riposo.

Le società "primitive" sono "contro l'economia" poiché attribuiscono alla produzione un compito preciso e determinato, impedendo alle forze produttive di svilupparsi autonomamente. Nelle società "primitive" il significato del lavoro era molto diverso da quello odierno, l'attività di produzione coincideva con quella di riproduzione dell'individuo e della specie e il tempo di lavoro era immediatamente tempo di vita. Secondo Hayden (1992), la domesticazione di piante e animali fu iniziata da comunità di cacciatori-raccoglitori complessi, semi sedentari, spinti sia dall'incremento demografico che dai dislivelli all'interno della società. Tuttavia, la produzione del cibo sarebbe stata più legata a fattori di accumulazione e consumo per feste e banchetti, che non per la risoluzione di un problema di scarsità. Non si tratterebbe quindi di una spinta dettata da necessità, piuttosto di una nuova possibilità di accumulazione e consumo, in un contesto nel quale la produzione sarebbe connessa a riti di competizione sociale caratterizzanti la "rivoluzione neolitica", quando sul finire dell'ultima glaciazione l'uomo imparò a produrre il suo cibo.

In Europa la transizione al Neolitico è stata caratterizzata da una molteplicità di situazioni intermedie tali da rendere talora inutilizzabili gli indicatori che lo qualificano: sedentarietà, insediamenti stabili, presenza di piante coltivate, animali domestici, ceramica. Esistono aree dove il "pacchetto neolitico" si diffonde simultaneamente e nell'arco di pochi secoli diviene egemone; altre, invece, in cui penetra singolarmente in un arco di tempo molto più lungo, infine situazioni in cui non giungerà mai completo (Cipolloni Sampò 2002).

A Göbekli Tepe, in un mondo senza metallo e ceramica, dove non c'erano ruote, né animali da soma, questi cacciatori raccoglitori tagliarono, trasportarono e innalzarono pilastri di 16 tonnellate. Un lavoro che richiedeva centinaia di persone e un certo grado di organizzazione gerarchica per coordinarsi. Come ha potuto il sistema di caccia

e raccolta sostenere questa numerosa forza lavoro? Secondo Schimdt (2011), inizialmente l'ambiente circostante era abbastanza ricco. Nell'area i cereali selvatici crescevano in abbondanza e vi erano gruppi umani che già coltivavano (Balossi 2013)³. Inoltre, in queste fasi di agricoltura incipiente la caccia e la raccolta erano in grado di sostenere più persone che l'agricoltura.

La preistoria prima di Göbekli Tepe sosteneva che gli uomini del pre-ceramico neolitico si erano aggregati e stanziati con la scoperta dell'agricoltura e dell'allevamento. Göbekli Tepe sovverte questa ricostruzione. Nel sito non esistono stanziamenti abitativi, ciò è confermato anche attraverso i georadar. L'area è edificata con edifici destinati apparentemente a un uso culturale. Ciò porterebbe a concludere che il sentimento religioso e la necessità di luoghi assembleari di culto abbiano anticipato la costruzione di stanziamenti stabili a scopo abitativo. Le analisi sulla composizione chimica di molti manufatti in ossidiana rinvenuti evidenziano tre fonti di provenienza lungo distanze che vanno dai 250 km ai 500 km, stesso discorso per quanto concerne alcune sementi ritrovate che i paleobotanici hanno dimostrato non essere autoctone ma provenienti da aree distanti anche circa 1000 km. Per i ricercatori, però, non è tanto la distanza la cosa più interessante, quanto la varietà delle fonti sia di ossidiana che di sementi non autoctone. L'interpretazione data da Schmidt è che Göbekli Tepe fosse un luogo di pellegrinaggio che accoglieva persone che condividevano significati sacri.

Couvin (2010) estende le motivazioni culturali e sacre all'emergere del neolitico, considerandolo un processo di mutazione del senso religioso e dell'organizzazione dei culti, caratterizzati da una gerarchizzazione del pantheon a partire da circa 10-11 mila anni addietro, gerarchizzazione che vedeva al centro le figure del toro e della donna come incarnazione della fertilità.

Affreschi analoghi si trovano nell'Hoggar, a sud dell'Algeria, dove, attorno a un "Grande Dio", esseri umani stanno a braccia alzate nella posizione degli oranti. Le stesse figure si ritrovano a sud di Orano. Questi dettagli tratti da un'abbondante documentazione archeologica hanno un significato importante. Verso l'8000 avanti Cristo l'uomo comincia a rappresentare la divinità tra due simboli: la donna feconda e il toro, segni di vita e di potenza. Due millenni più tardi, l'uomo costruirà altari e santuari per le divinità, le invocherà a braccia alzate nel gesto della preghiera e della supplica, mostrando le prime tracce in cui l'arte riflette un evento psichico: il sacro come credenza in una divinità suprema.

L'agricoltura, l'allevamento e la stanzialità non sarebbero una risposta naturale a fatti ambientali ma la trasformazione di un ambiente a partire da esigenze culturali dettate da un cambio di mentalità. La gerarchizzazione del pantheon era l'altra faccia della gerarchia istituzionale necessaria a sviluppare una società stanziale che necessitava di

³ Secondo Francesca Balossi, nel momento in cui l'uomo iniziò a sperimentare l'agricoltura, l'elemento culturale e religioso divenne fondamentale per il suo potere di legame sociale. Prima dell'agricoltura la popolazione umana era naturalmente portata a scindersi in piccoli gruppi che potevano affrontare le crisi alimentari ambientali più facilmente. La religione più che la causa primaria fu lo strumento della trasformazione agricola (intervista a NOVA "Sole24ore", 2 giugno 2013).

una più complessa cooperazione sociale. I ritrovamenti mesolitici anatolici e del levante della Mezza Luna Fertile testimoniano che l'economia di villaggio era già dei cacciatori raccoglitori che si stanziavano seguendo le macchie spontanee dei cereali e cacciavano selvaggina autoctona. Tale organizzazione delle forze sociali e produttive ha anticipato di millenni l'agricoltura neolitica, così come l'idea di città (si pensi a Gerico 9.500 a.C.). La città sembrerebbe nata non tanto dall'allargamento e dalla connessione demografica ed economica di tanti villaggi spazialmente contigui, piuttosto, come sosteneva Mummford, da cerchi concentrici sempre più ampi costruiti attorno a un centro di culto primordiale. Ad esempio, alcuni studi sul sito dell'antica città di Gerico non concordano sulla natura difensiva e politico/militare delle famose mura, evidenziandone una funzione di contenimento per inondazioni e smottamenti (Bar-Yosef 1986).

La città primitiva era isolata per motivi difensivi e aveva come scopi principali la procreazione e l'alimentazione. Nello stesso tempo ogni traccia umana rilevata nei primi antichissimi centri di insediamento testimonia la presenza di interessi e angosce che non hanno un riscontro biologico, ad esempio il rispetto per i morti: la città dei morti anticipa quella dei vivi, il primo germe della città è il luogo di riunione cerimoniale e di pellegrinaggio, a questa circostanza non sfugge neanche Gerico. La prima comunità che vi si stanza è infatti identificabile da deposizioni che presentano cadaveri di diversi individui acefali. Le teste tagliate erano sepolte in fosse al di sotto della pavimentazione delle capanne. Il cranio diviene l'elemento identificativo del gruppo sociale, sia in vita attraverso pratiche di deformazione per i neonati, sia post-mortem con la raccolta e sepoltura rituale dei teschi (Nigro 2019). La città "moderna" inizia a svilupparsi solo quando gli uomini inizieranno a sostituire le divinità familiari e locali con divinità lontane del cielo e della terra. Ciò trasformerà il condottiero locale in sovrano assoluto e l'abilità professionale e l'audacia giovanile sostituiranno la saggezza degli anziani (Mummford 1961).

Sotto questo aspetto, i sistemi di contrapposizione delle strutture simboliche delle forme sociali dell'epoca sembrano funzionare come moventi unificanti per l'espansione, in vari tempi e modi, dell'economia agricola. Hodder (1990), ad esempio, utilizza tanto il concetto di diffusione che quello di adozione progressiva dell'economia neolitica, utilizzando un approccio focalizzato sulle strutture cognitive. La metafora che cela le strutture nascoste dei gruppi sociali del primo Neolitico europeo è individuata in una serie di contrapposizioni simboliche: domestico e selvaggio, morte e vita, maschile e femminile, esterno e interno.

Nel caso di Göbekli Tepe saremmo di fronte a una società pre-agricola forse nel suo momento culminante, scomparsa millenni prima delle più antiche testimonianze scritte. Gli uomini che la edificarono adottavano strategie predatorie di sopravvivenza, basate sulla caccia e sulla raccolta. Eppure, costruirono templi, elaborando un sistema complesso di comunicazione scritta, religiosità, abilità architettonica e scultorea, con indizi inequivocabili di pensiero speculativo (Schmidt 2011; Cesarino 2015). Göbekli Tepe è molto presumibilmente un complesso di templi, un luogo di culto costruito da svariati gruppi seminomadi che qui si riunivano per le feste rituali. La difficoltà di nutrire tutte le persone che hanno lavorato alla costruzione dei santuari avrebbe spinto questi uomini a trovare nuove forme di sussistenza. L'agricoltura, che lì vicino veniva

sperimentata, divenne fondamentale per mantenere il culto e così si diffuse. Quella neolitica può essere interpretata anche come una rivoluzione dei simboli innescata da un mutamento nel modo di pensare. L'impulso dell'uomo a riunirsi per compiere rituali religiosi nacque nel momento in cui questo smise di vedersi come parte del mondo naturale e cercò di dominarlo. Quando i cacciatori raccoglitori costruirono i primi villaggi, inavvertitamente crearono una separazione tra l'ambiente umano, fatto di case con centinaia di abitanti, e il mondo esteriore popolato dalle belve. Essi già dal pre-ceramico si riunivano per costituire e utilizzare edifici dedicati non a scopi utilitaristici ma per attività simboliche, imponendo una svolta nel pensiero sociale: il riconoscimento dell'impulso immaginario religioso come movente dei processi materiali di civilizzazione.

III - L'OPERATO DEI MEDIUM DELLA CIVILIZZAZIONE: MATERIALITÀ E BIOLOGIA DEL SACRO

Perché in una prospettiva evolutiva la specie umana ha avvertito il bisogno di sacro trascendendo l'esistenza in un Altro, senza che questo sforzo fosse funzionale alla sopravvivenza? Burkert (2003) risponde individuando corrispondenze morfologiche fra alcuni elementi essenziali delle religioni e certi modelli comportamentali umani e animali necessari alla sopravvivenza. Egli ipotizza alcune dinamiche: il sacrificio al dio è un sacrificio parziale in nome della sopravvivenza in situazioni di pericolo e di ansia; il sacro timore è riconducibile alla paura generata dallo sguardo del predatore; mitologia e fiabe adottano schemi narrativi che riproducono molti aspetti del programma biologico per la ricerca del cibo; le divinità si presentano come potenti esorcismi di fronte a un mondo che altrimenti sprofonderebbe nel caos; la gerarchia sociale echeggia la stratificazione delle posizioni occupate nella verticalità degli alberi prima che fossimo bipedi eretti in un ambiente di savana. In tal senso, la religione è uno dei modi in cui si fa valere l'invariante natura umana; è una delle forme con cui si manifesta la dimensione metastorica nella storia (De Martino 2002), un modo per riconoscere la radice biologica della religione e l'intimità che la lega alle caratteristiche cognitive e comportamentali umane. Burkert connette trascendenza e pratiche liturgiche al linguaggio verbale. *Homo sapiens*, l'animale loquace, è sempre, in certa misura, un animale religioso. Il linguaggio è un ibrido, un dispositivo biologico che consente la massima variabilità culturale e storica. Allo stesso modo, un ibrido è il rito religioso, poiché esso, dall'interno di un peculiare sistema culturale, rinvia sempre a ciò che è innato e invariante.

La paleoantropologia a partire dalle scoperte sugli australopithecini sottolinea l'impossibilità di concepire l'evoluzione biologica e quella culturale come processi distinti (Geertz 1998). L'evoluzione culturale emerge prima che quella biologica abbia condotto l'uomo alla sua forma sapiens. La cultura è cioè un elemento vitale e indispensabile della natura umana; l'uomo è così come lo conosciamo sul piano biologico perché la sua evoluzione organica ha ospitato quella culturale. La cultura, già in questa fase primordiale, è un insieme ordinato di simboli. Il linguaggio e i sistemi di simboli che costituiscono la cultura non vengono attivati da cervelli umani funzionanti in modo

autonomo. Gli stessi, al contrario, funzionano entro un ambiente che è prioritariamente culturale, traendo da esso gli stimoli e i contenuti del loro funzionamento. Il pensiero, come la cultura e i sistemi simbolici che lo sostanziano, è un fatto sociale. Non esiste nella sfera privata della coscienza ma in quella pubblica. Strategie economiche, affiliazioni in gruppi e idee sul bene sostanziano la cultura come somma di comportamenti egoistici, sociali e morali. L'obiettivo di un programma unificato delle scienze sociali non è stabilire se è più naturale il movente egoistico dell'uomo economico, quello orientato all'interesse dei gruppi dell'uomo sociale, o quello guidato dal desiderio di agire in base a valori giusti dell'uomo morale. Il problema che le scienze sociali devono affrontare è spiegare o al massimo mostrare le ragioni per cui l'uomo è alternativamente guidato da uno di questi impulsi e come nelle attività pratiche le persone bilanciano le loro diverse motivazioni (Wilk 1997). La prospettiva unitaria dell'essere umano considera la cultura in una relazione coalescente con il cervello. Natura e cultura co-evolvono come probabilmente sono co-evolute differenti specializzazioni della mente. Edelman (1992), ad esempio, evidenzia come la plasticità organizzativa e funzionale delle mappe cerebrali evolva incorporando modifiche derivanti dall'evoluzione culturale: la nostra mente non rispecchia il mondo ma si misura con il caos. Il mondo è ambiguo e interpretabile in base alle caratteristiche e alle necessità adattive di ogni organismo. Formandosi in relazione alla propria esperienza, ciascuno di noi ha una visione del mondo diversa.

La trasmissione culturale può determinare cambiamenti molto rapidi ma alcune sue attività possono avere una tale permanenza da essere facilmente confuse con l'eredità genetica. Ne sono esempi le istituzioni sociali, le pratiche e i sistemi di credenza delle religioni, le forme di ritualizzazione individuali e collettive (Cavalli Sforza 2004). La co-evoluzione di natura e cultura mette in luce che la vita umana e le sue strutture di aggregazione organizzativa presentano congiuntamente geni e "costrutti sociali", come quello di idea o di carattere culturale, che si autoriproducono nel tempo, divenendo "realtà resilienti".

La fondazione sacra di un ordine sociale istituisce il suo ordinamento gerarchico, dislocando la sua legittimazione in un aldilà che mescola magia, mito e religione. L'inizio sacro di ogni Storia, delle sue relazioni di potere, delle sue diseguaglianze, trasforma una realtà materiale di interessi arbitrari in un corso necessitato del destino. Ogni regime sociale trasferisce su un piano simbolico e idealizzato le sue strutture di diseguaglianza, trasformandole in necessità a cui il singolo si sottopone per dare significato alla sua esistenza. Questo processo scaturisce da una profonda trasformazione antropologica dell'umanità segnata dal passaggio dalla società selvaggia frammentata e egualitaria a quella civilizzata, accentrata e diseguale. La prima è organizzata attraverso il sistema del dono (Mauss 2002) e non si dissolve in un'unità più ampia, non crea un'altra parte sopra di sé, lo Stato. Il dono non implica né rinuncia all'eguaglianza né rinuncia alla libertà (Clastres 1982). Le società primitive sono insieme unità e totalità. Nella prima accezione impediscono di generare diseguaglianze, rifiutando la stratificazione sociale, nella seconda sono un insieme autonomo e autosufficiente che prescrive e tramanda la propria autonomia. La civiltà, invece, con l'accentramento del potere e la costituzione di meccanismi di stratificazione si legittima come parte mediatrice al di

sopra della società selvaggia degli eguali. Ciò avviene per mezzo della formazione dello stato e della sacralizzazione del sovrano. Nel suo incedere la civilizzazione ridurrà la forza centrifuga del sociale anche sul piano degli scambi. Il capitalismo si legittimerà come mediatore esterno del libero mercato, dapprima soppiantando la gerarchia verticale ma aperta della bottega medioevale, dove i sottoposti erano destinati a divenire imprenditori. Successivamente, attraverso l'appropriazione individualistica della conoscenza, i capitalisti medieranno l'organizzazione produttiva e distributiva di attori economici in precedenza liberi e tendenzialmente non stratificati, deprivandoli di competenze sul processo produttivo e gestionale (Marglin 1987).

Lo spazio sacro è un ambito fondamentale per supportare la legittimità di ogni forma di realtà sociale, in primis l'organizzazione economica, ovvero le diverse configurazioni sociali con cui operano le forze produttive (Berger 1984). Per mutare una struttura delle forze produttive occorre cambiare mentalità. La sfera religiosa è lo sfondo dal quale gli uomini traggono risorse simboliche per mutare le forme dell'organizzazione economica. L'estensione dei commerci ha favorito una maggiore connessione tra popolazioni geograficamente e culturalmente distanti. La civiltà minoica, prima che entrasse in rapporti commerciali con il vicino Egitto non assegnava nomi agli dei, essi erano entità innominabili. Il contatto con gli egizi portò i minoici ad assumere la loro usanza nominativa e in questo modo le due civiltà superarono le loro idiosincrasie nella concezione del sacro e del mondo (Blumenberg 1991), uniformando criteri di realtà e regole di ingaggio. Molto prima che il denaro fosse inventato, alcuni popoli della Melanesia attribuivano a certi metalli o pietre, in virtù della loro rarità, connotati mistici: venivano ritenuti carichi di mana, di una forza arcana e sacra, vero oggetto del desiderio capace di regolare gli scambi e la brama di possesso che suscitava. Il valore del denaro si compone di un portato psicologico che la razionalizzazione delle scienze economiche concepisce parzialmente e indirettamente come rapporto/vincolo tra sistemi di scelta e logica dell'utile. Il denaro opera nel mercato come mezzo reificato, cosa profana, le cui implicazioni arcaiche sono sempre sul punto di esplodere. La circolazione del denaro, fino al XIII secolo, non era particolarmente diffusa e soprattutto denaro e ricchezza non erano concetti legati tra loro. La ricchezza veniva associata al potere, alle terre, alla detenzione di grandi quantità di oggetti preziosi. Nel medioevo la Chiesa teneva le sue fortune immobilizzate in forma di oggetti da convertire all'occorrenza, come nel caso della prima crociata in cui si rese necessaria la mobilitazione di grandi risorse leggere e facili da trasportare: il denaro in questo senso inizia ad assumere il ruolo di universale degli scambi (Le Goff 2010). Nonostante ciò, il denaro occupa una posizione ancora marginale all'interno delle strutture sociali medioevali, dove la Chiesa sostiene che spetti a Dio il compito di provvedere alle necessità dell'uomo. È quindi Dio il mezzo con cui la Chiesa fonda e giustifica il suo potere, che essendo assoluto non può essere contabilizzato. Il denaro, proprio perché contabilizza il "Creato" diventa "sterco del demonio". Qualche secolo più tardi Adam Smith (*La Ricchezza delle nazioni*) individuerà parametri capaci di determinare il valore economico a prescindere dalla religione. Egli definì un metro di valorizzazione autonomo dalla benedizione di Dio, fornendo al mondo occidentale risorse culturali e strumenti tecnici che ne muteranno mentalità, etica e gerarchia delle preferenze.

L'anelito al sacro come manifestazione soprannaturale (ierofania) ha caratterizzato la socializzazione umana e la sua storia. Per Eliade (1948) una ierofania è un fenomeno religioso percepito dall'uomo e inseparabile dalla sua esperienza. In ogni ierofania intervengono tre elementi: l'oggetto naturale, la realtà invisibile e l'oggetto mediatore rivestito di sacralità. Quest'ultimo trasforma il sacro da realtà assoluta a realtà manifesta. "Con l'irruzione del sacro l'elemento mediatore si costituisce nella sua dimensione sacrale. Rivestendo di sacralità un essere o un oggetto, l'irruzione del divino lo costituisce mediatore e lo stacca dal mondo profano" (Ries 2019: 15). Fin dalle origini l'uomo possiede sia la facoltà dell'immaginario sia la coscienza simbolica. Esistono prove della religiosità risalenti a centomila anni fa. Più di due milioni di anni fa, l'*Homo habilis* della Rift Valley tagliava gli utensili in amigdale, scegliendo materiali e colori e combinandoli con uno specifico senso della simmetria e del simbolo (cultura di Olduvai).

Non si conoscono società che non abbiano formulato almeno rudimentali forme simboliche riconducibili alla sfera sacra (Lenoir 2011); il pensiero religioso se non è consustanziale a quello sociale, gli è necessario in termini complementari. L'universo si rivela infinito e trascendente, consentendo di immaginare luoghi superiori, inaccessibili che acquisiscono il prestigio divino della realtà assoluta (Eliade 1948) (simbolica della volta celeste). Fin dalle origini, l'esperienza sociale umana è un'esperienza del sacro, le cui prime testimonianze provengono dai riti funerari. Le tombe più antiche ritrovate a Qafzeh in Palestina risalgono a 90.000 anni fa. Nelle tombe si trovano ocra rossa, simbolo del sangue e della vita, ornamenti e teschi trattati, segno di protezione per il defunto nella vita ultraterrena (Ries 2007).

Il rapporto complementare tra sacro e organizzazione sociale riposa sullo sfondo della consapevolezza con cui gli uomini si confrontano con l'istinto di sopravvivenza, che per noi non a caso è divenuto un principio. Noi conosciamo la vita come esistenza che ha un insopprimibile limite fisico, a questa vita reagiamo, dandole il senso necessario per generare un mondo simbolico e materiale in cui operare. Da sola questa attività dello spirito qualifica la vita come processo religioso. Lo spirito va a braccetto con la consapevolezza di dover morire e allora genera attraverso il linguaggio l'ordine di resistenza nei confronti della morte (Morin 1980). Le regole con cui costruiamo il senso del mondo sono regole di sopravvivenza. La stessa scienza secondo Mach deriva dal senso comune, dal bisogno e dal desiderio della sopravvivenza.

Il posto di Dio e dello Spirito nella storia è un problema che ha impegnato i migliori uomini di intelletto fino a Hegel e Kierkegaard, antesignano esistenzialista dell'Essere come evento religioso. Da allora in poi Dio è divenuto sempre più personale ma non per questo meno al centro dello Spirito umano (Beck 2008). La stessa possibilità di essere individui è una questione religiosa (Luckmann 1969). Il sacro non è un accidente della percezione ma una struttura permanente della nostra costituzione psicologica e del modo in cui articola il nostro rapporto col mondo (Wunenburger 1981). L'idea di de-sacralizzazione spinta dalla secolarizzazione non ha determinato la scomparsa del sacro (Gauchet 2007). La permanenza della religione attiene l'ordine inconscio dove si producono da un lato una continua ricerca della trascendenza, dall'altro nuove forme di espressione del sacro. L'invisibilità onirica dell'inconscio ha il potere di tradursi in materialità concreta, in relazioni e rapporti di forza che finiscono per organizzare

la società. La “numinosità” dell’irreale (Ragone 2015), servendosi del mito, del sogno e delle figure e leggende consolidate nello spirito collettivo, istituisce l’immaginario sociale. Esso assume una valenza normativa che influenza l’azione umana collocandola in flussi di senso alla base di ogni realtà socialmente condivisa. L’intreccio tra materialità e fantasmagoria si realizza attraverso produzioni culturali e tecnologie che rappresentano e simulano l’apparenza delle cose, incorporando mitologie e disposizioni emozionali collettive. Il cinema, la fotografia, i media, i social network sono gli ambienti tecno-immaginari entro i quali sogno, desideri e limiti materiali della loro plausibilità si articolano in dialettiche emergenti della vita sociale (Orazi 2018).

Le teorie della civilizzazione hanno invece considerato la sfera sacra e il suo mondo metafisico come il puro riflesso di condizioni materiali e ambientali. Più le forze produttive e sociali avanzavano nella loro razionalizzazione, maggiore era la complessità simbolica con cui le organizzazioni umane ordinavano l’invisibile e l’indicibile. Più si producevano socialmente calorie in eccesso (accrescimento dell’abbondanza), più gli insediamenti umani si moltiplicavano e stabilizzavano intorno a centri di Potere. L’economia è in questo senso una risposta (naturale) della razionalità umana di fronte alle sue esigenze primarie di nutrirsi e riprodursi. Da un punto di vista epistemologico, il riduzionismo dell’economia basato sui fatti viene giustificato attraverso il fondamento biologico delle attività economiche (materialismo naturalistico). L’economia è in tal senso una “pratica naturale” orientata da metabolismo (l’organizzazione del presente per la sopravvivenza immediata del gruppo) e riproduzione (la programmazione del futuro per l’allargamento e il consolidamento del gruppo) (Jonas 1972). L’economia non si occupa di passato e in quanto tale di rappresentazioni culturali, essa serve bisogni umani primari immuni da influenze valoriali.

IV - CONCLUSIONI

Il fondamento biologico dell’economia postula che le forze produttive crescono sotto la spinta naturale delle necessità metaboliche e delle tendenze riproduttive umane. L’articolo ha criticato questo meccanismo causale, mostrando sia quanto gli aspetti biologici siano complementari a quelli culturali, sia la forza di questi ultimi nell’orientare i moventi dell’azione oltre la determinazione biologica. La cultura è una sorta di “ambiente simbolico-vitale” che ordina il senso delle cose, interconnettendo gli uomini e le loro relazioni sociali. Essa è indispensabile per dare significato alle idee di trascendenza, aldilà e sacrificio. Tale caratteristica ha influenzato, come sottolineato nell’ipotesi di partenza, la strutturazione dei tre medium su cui si sono costituite le diverse esperienze storiche della civilizzazione, evidenziando quanto sfera religiosa, del potere e degli scambi siano il prodotto della complementarità tra natura biologica e sociale degli individui.

Come testimoniato dalle scoperte archeologiche descritte, la cultura organizza sistemi di vita e mondi nei quali gli uomini si riconoscono un’appartenenza, condividendo strutture di senso e forme di significato (mentalità), necessarie alla strutturazione e all’organizzazione delle forze produttive.

Significati come Onore, Vergogna, Paura, Coraggio sono al centro di ogni patto sociale non scritto, essi presuppongono meccanismi di super erogazione dell'azione individuale, cioè di attività che trascendono l'utile razionale perché orientate a Idee di bene (moralì) dove all'interesse si sostituisce la gloria (Bataille 2000). Questi tessuti linguistici si sono generati con la capacità di identificare il Sacro, una sfera di trascendenza, dove l'ordine delle cose viene legittimato e osteggiato da forze che operano in un altrove. Tale complesso simbolico coordina molte attività materiali della vita sociale: gestione del potere, sistemi economici e di credenze, strutture di disegualianza. Si tratta di disposizioni primarie, che seppure trasformate dal mutamento socioculturale, ritroviamo nei comportamenti di società semplici e complesse.

Il riduzionismo naturalistico dell'economia, allo scopo di darsi un oggetto di pura materia su cui esercitare metodologie sistematiche, ha espulso ogni influenza morale dai sistemi di scelta, collocando il comportamento economico fuori dalla dimensione bio-antropologica. Nel razionalismo naturalistico il tempo dell'esistenza è superfluo, eppure è da esso che attingiamo gli strumenti per stabilire cosa ha senso. Il problema non detto del razionalismo naturalistico è la sua chiusura ermeneutica: la distinzione del senso dal non senso è auto-riferita. Ciò che il naturalismo non può indagare non ha senso (Feyerabend 2002). Il rigore scientifico delle scienze sperimentali come la fisica è fondato su alcune chiare e restrittive regole: controllabilità e falsificabilità degli esperimenti; definizione dei criteri di astrazione e degli strumenti di misurazione dell'oggetto/fenomeno studiato; replicabilità dell'esperimento; forza predittiva della teoria testata. Alla base di questo approccio sta l'assunto che i fenomeni naturali possano essere studiati lungo un continuum di cause ed effetti e che questo continuum sia il campo di verifica della forza predittiva di una teoria. Quando si dice che la forza predittiva della teoria della relatività generale è solida è perché quello che Einstein ha previsto in astratto con la descrizione delle sue equazioni spiega in termini di corrispondenza qualche cosa che sta lì in natura e pre-esiste alle facoltà immaginative e inventive antropomorfe. Ciò che Einstein ha chiamato buco nero, supponendone astrattamente l'esistenza, è un "qualche cosa" di materia che è là a prescindere dal fatto che egli gli abbia attribuito un nome. L'economia naturalizzata presenta il mercato come un sistema informazionale in cui circolano aggregati di materia (i prezzi) che possono essere utilizzati da operatori (puntiformi) a diverso titolo razionali per soddisfare obiettivi materiali. I prezzi, però, non pre-esistono agli uomini, sono il prodotto dell'evoluzione culturale delle loro forme di scambio, non aggregati di materia indipendenti dal loro pensiero. L'idea di un equivalente generale degli scambi e del connesso sistema di definizione dei prezzi è cioè un prodotto umano, un'invenzione poggiata su un arbitrario sistema di credenze come sono quelle che sorreggono l'istituzionalizzazione del vivere sociale (Harari 2014). I concetti di mercato, opulenza, benessere, scarsità, povertà, scambio, surplus, utilità, prodotto, razionalità, sviluppo non hanno un significato universale, non sono neutri, ma rispondono a precise esigenze ideologiche (Sahlins 1982). L'idea naturalizzata di economia non regge ai vincoli di verifica del razionalismo: l'economia è una costruzione sociale (Searle 2010).

Sul piano epistemologico le scienze sociali possono procedere con la critica argomentata, non con la falsificazione. A riguardo, il tipico esempio per l'economia con-

cerne il confronto fra chi sostiene la necessità di ridurre le tasse per favorire la crescita attraverso la leva degli investimenti e dei consumi privati e chi di aumentarle per sostenere la crescita attraverso l'espansione della domanda aggregata, attribuendo all'operatore pubblico il ruolo di investitore di ultima istanza. I successi e i fallimenti dell'una e dell'altra visione sono storicamente congiunturali. Le scienze sociali non studiano fenomeni caratterizzati da leggi universali di funzionamento fisico della materia. In essa storia del pensiero e teorie si sovrappongono senza possibilità di falsificazione. Ciò non significa che più sistematici ed efficaci metodi di misurazione dei fenomeni non aiutino a dare maggiore luce alla complessità dei comportamenti umani socializzati, ma che questa luce non può generare da leggi naturali di funzionamento. L'economia è dunque una sfera d'attività intrinsecamente governata da fini e da una certa libertà di scelta che presume una pluralità di obiettivi discrezionali che eccedono la sussistenza (Jonas 1972). A questa considerazione, oggi ne possiamo aggiungere con ragionevole apprezzamento un'altra: anche in regimi sociali di sussistenza il comportamento economico è risultato modellato da obiettivi non naturalistici. Le nuove evidenze della preistoria hanno un impatto rilevante sulle scienze sociali: fame, sete, sessualità, riproduzione e stimoli ambientali, i cosiddetti "fatti", hanno interagito e sono stati spesso subordinati a esigenze trascendentali e orientamenti morali funzionali a collocare gli uomini in uno spazio esistenziale di sicurezza. Non si tratta di sconfessare l'Homo oeconomicus, piuttosto di ampliare la base empirica degli agenti sociali. L'Homo oeconomicus, moralis e sociologicus sono rappresentazioni empiriche inadeguate per definire l'individuo nella sua complessità bio-antropologica (Elias 2001). Gli steccati disciplinari in cui vengono definite le diverse unità agenti limitano le scienze sociali nella possibilità di costruire coerenti modelli unitari dell'uomo, capaci di descriverlo come forma di vita evoluta che ha integrato geni, costrutti socioculturali, disposizioni inconsece e inclinazioni comportamentali.

BIBLIOGRAFIA

- ASSMANN J.
(1997) *La memoria culturale*, tr. it. Einaudi, Torino.
- AUBERT M. ET AL.
(2019) *Earliest hunting scene in prehistoric art*, "Nature", 576, pp 442-445.
- BAR-YOSEF O.
(1986) *The Walls of Jericho: An Alternative Interpretation*, "Current Anthropology", 27, 2 pp. 157-162.
- BATAILLE G.
(2000) *Il limite dell'utile*, tr. it. Adelphi, Milano.
- BECK U.
(2008) *Il Dio personale*, tr. it. Feltrinelli, Milano.
- BENDER B.
(1978) *Gatherer-Hunter to Farmer: a Social Perspective*, "WorldA", 10, pp. 204-222.

- BERGER P.
(1984) *La sacra volta: elementi per una teoria sociologica della religione*, SugarCo, Milano.
- BLUMENBERG H.
(1991) *Elaborazione del mito*, tr. it. Il Mulino, Bologna.
- BURKERT W.
(2003) *La creazione del sacro*, tr. it. Adelphi, Milano.
- CAVALLI SFORZA L.L.
(2004) *L'evoluzione della cultura umana*, Codice Edizioni, Torino.
- CESARINO F.
(2015) *La scimmia ambiziosa*, Arbor Sapientiae, Roma.
- CHILDE V.G.
(1929) *The Most Ancient East: The Oriental Prelude to European Prehistory*, Knopf, New York.
- CIPOLLONI SAMPÒ M.
(2002) *Il Mondo dell'Archeologia*, in *Enciclopedia Treccani on line*.
- CLARK J.G.D.
(1977) *World Prehistory in New Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CLASTRES P.
(1982) *Archeologia della violenza*, tr. it. La Salamandra, Milano.
- CAUVIN J.
(2010) *Nascita delle divinità, nascita dell'agricoltura. La rivoluzione dei simboli del neolitico*, tr. it. Jaca Book, Milano.
- DE MARTINO E.
(2002) *La fine del mondo*, Einaudi, Torino.
- EDELMAN G.M.
(1992) *Sulla materia della mente*, tr. it. Adelphi, Milano.
- ELIADE M.
(1948) *Traité d'histoire des religions*, tr. it. Payot, Paris.
- ELIAS N.
(2001) *Tappe di una ricerca*, tr. it. Il Mulino, Bologna.
(2010) *Il processo di Civilizzazione*, tr. it. Il Mulino, Bologna.
- FEYERABEND P.
(2002) *Conquista dell'abbondanza*, tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano.
- GAUCHET M.
(2007) *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, tr. it. Dedalo, Bari.
- GEERTZ C.
(1998) *Interpretazione di culture*, tr. it. Il Mulino, Bologna.
- HAYDEN B.
(1992) *Models of Domestication*, in A.B. GEBAUER - T.D. PRICE (Eds), *Transition to Agriculture in Prehistory*, Madison, pp. 11-19.
- HALBWACHS M.
(2007) *La memoria collettiva*, tr. it. Unicopli, Milano.
- HARARI Y.N.
(2014) *Sapiens. Da animali a dèi*, tr. it. Bompiani, Milano.
- HOLE F. - FLANNERY K.V. - NEEDY J.A.
(1969) *Prehistory and Human Ecology of the Deb Luran Plain: An Early Village Sequence From Khuzistan, Iran*, University of Michigan Press.

- HODDER I.
(1990) *The Domestication of Europe. Structure and Contingency in Neolithic Societies*, Oxford University Press, Oxford.
- HUBLIN J.J. ET AL.
(2017) *New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of Homo sapiens*, "Nature", 546, pp. 289-292.
- JONAS H.
(1972) *Il principio di responsabilità*, tr. it. Einaudi, Torino.
- LE GOFF J.
(2010) *Lo sterco del diavolo: il denaro nel Medioevo*, tr. it. Laterza, Roma-Bari.
- LENOIR F.
(2011) *Piccolo trattato di storia delle religioni*, tr. it. Garzanti, Milano.
- LUCKMANN T.
(1969) *La religione invisibile*, tr. it. Il Mulino, Bologna.
- MANN M.
(1986) *The Sources of Social Power, Vol. 1: A History of Power from the Beginning to AD 1760*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MARGLIN S.A.
(1987) *Conoscenza e potere*, in Landes, D. S. (a cura di), *A che servono i padroni? Le alternative storiche dell'industrializzazione*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino.
- MAUSS M.
(2002) *Saggio sul dono*, tr. it. Einaudi, Torino.
- MORIN E.
(1980) *L'uomo e la morte*, tr. it. Newton Compton, Roma.
- MUMMFORD L.
(1961) *The City in History*, Harcourt, New York.
- NIGRO L.
(2019) *Gerico. La rivoluzione della preistoria*, Il Vomere, Marsala.
- ORAZI F.
(2018) *Dalla notte dei tempi ai giorni senza tempo. Sacro, profano, cultura ipermediata*, Meltemi, Milano.
- RAGONE G.
(2015) *Radici delle sociologie dell'immaginario*, "Mediascapes Journal", 4 pp. 12-23.
- RICHTER D. ET AL.
(2017) *The age of the hominin fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the origins of the Middle Stone Age*, "Nature", 546 pp. 293-296.
- RIES J.
(2007) *E l'homo sapiens uscì dalle caverne e si inginocchiò*, "Luoghi dell'Infinito", 106, pp. 12-26.
(2019) *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, tr. it. Jaca Book, Milano.
- SAHLINS M.
(1980) *Economia dell'età della pietra*, tr. it. Bompiani, Milano.
(1982) *Cultura e utilità*, tr. it. Bompiani, Milano.
- SEARLE J.R.
(2010) *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano.

- SCHMIDT K.
(2011) *Costruirono i primi templi*, tr. it. Oltre Edizioni, Sestri Levante.
- SPINETO N.
(2009) (a cura di) *L'antropologia religiosa di fronte alle espressioni della cultura e dell'arte*, Jaca Book, Milano.
- THOMAS H.
(1993) *Paleoprimatologia e paleoambiente. Clima, geodinamica ed evoluzione dei primati antropoidi*, tr. it. in *Paleoantropologia e preistoria, Enciclopedia tematica aperta*, Jaca Book, Milano.
- WILK R.R.
(1997) *Economie e culture*, tr. it. Mondadori, Milano.
- WUNENBURGER J.J.
(1981) *Le sacré*, PUF, Paris.