

La mente rituale. Dalla nascita del rito all'origine delle istituzioni umane

Alessandra Chiera

Università degli Studi di Messina – Università di Roma Tre
ale.chiera@gmail.com

Abstract In this paper we make reference to the debate about the nature, the evolution and the mechanisms underlying social rituals from a naturalistic point of view. Considering current observations coming from the phylogenetic perspective, we explore two prevailing and opposite accounts of the ritual dimension which characterizes social groups: on the one hand, a non-adaptationist approach argues that ritual is essentially “derivative”, that is, represents a dysfunctional *by-product* of cognitive adaptations arisen for other purposes; by contrast, the adaptationist model claims that ritualistic actions have a specific value for social cooperation and, hence, are part of an evolutive line tied to socially adaptative behaviors. Consistent with the latter account, we examine the specific hypothesis that the development of complex human rituals has been fostered by the emotional components tied to ritualization involved in collective animal practices. To this extent, we argue that emotionally-charged rituals have played a crucial role in the origin and the evolution of social constraints underlying the articulated human institutions.

Keywords: ritual, emotions, evolution, phylogenesis, sociality.

«Rituals are nondiscursive. They speak of the transcendent
- of our deepest beliefs, feelings, and values -
which cannot be reduced to words. They point to mystery,
root myths and metaphors, and fundamental allegiances,
and express our deepest emotions and moral order»
(HIEBERT 2008: 322)

0. Introduzione

La prassi rituale, pur presentando caratteristiche ampiamente variabili, è un tratto condiviso e pervasivo dei sistemi di organizzazione sociale degli esseri umani. A partire da questo carattere di universalità del rito, in un libro dal titolo assai evocativo, Roy Rappaport (1999) porta avanti una tesi ben specifica: il rito non permea semplicemente la struttura delle società umane ma è un elemento che contribuisce in maniera decisiva alla costruzione della nostra umanità. Precisamente nel rito risiede il nucleo originario di molteplici attività quali la religione, il gioco, lo

spettacolo. Poiché la realizzazione di simili pratiche collettive costituisce un aspetto peculiare del tessuto sociale umano, di conseguenza la ritualità rappresenta un fattore non soltanto importante ma anche determinante a renderci gli umani che siamo (*ivi*: 31).

Posto che nella specie *Homo sapiens* il rito abbia questo carattere fortemente definitorio e, come avremo modo di dire più avanti, si configuri in forme molto sofisticate che ne determinano il peculiare assetto sociale, in realtà la natura pervasiva del comportamento rituale non sembra appannaggio esclusivo dell'essere umano. La letteratura etologica e antropologica (cfr. CORDS 1997; DUNBAR 1991; DE WAAL & LANTING 1997) documenta l'esistenza di azioni ritualizzate a rinforzo di comportamenti di saluto, accoppiamento, risoluzione di conflitti o affermazione delle gerarchie all'interno di molteplici gruppi animali. Che il rito caratterizzi – seppure in forme diverse – la struttura sociale tanto della specie umana quanto di svariate specie animali non umane suscita un interrogativo per certi versi scontato ma di grande interesse: *perché* esiste la ritualità?

Dal punto di vista naturalistico adottato in questo articolo, la domanda sul *perché* – vale a dire, la domanda sulla funzione che il rito assolve – impone una riflessione specifica sulla biologia del rito. La diffusione pervasiva della prassi rituale suggerisce in effetti una possibilità piuttosto intuitiva che richiede di essere sondata, e cioè che tale comportamento abbia delle radici biologiche e una storia evolutiva alle spalle. Ispirati da questa ferma intuizione, proveremo a rispondere alla domanda sul *perché* adottando una specifica lente di indagine, ovvero il punto di vista filogenetico. Difatti, una delle declinazioni dell'idea che l'analisi della funzione del rito implichi interrogarsi sui suoi fondamenti biologici è costituita dallo studio dei rapporti tra i rituali animali e i riti praticati dagli esseri umani. In altre parole, l'indagine sulla filogenesi del rito – ovvero sui processi di comparsa e di evoluzione del rito – rappresenta una strategia metodologica valida a dar conto dei fondamenti del comportamento rituale all'interno del paradigma naturalistico.

In seno a questa tradizione, il tema della ritualità è oggetto di un ampio e controverso dibattito in cui le ipotesi sulla genesi del rito confluiscono in due modelli di riferimento: un primo modello proprio dell'indagine cognitivista in antropologia (cfr. BARRETT 2007; BLOOM 2007; BOYER & LIENARD 2006) considera il rito un effetto accidentale e inaspettato (un *by-product*) di sistemi cognitivi evolutisi per altri scopi; in opposizione alle tesi portate avanti dagli scienziati cognitivi, l'antropologia evoluzionistica (cfr. ALCORTA & SOSIS 2005; AURELI & DE WAAL 2000; SOSIS & ALCORTA 2003) sostiene invece che il rito sia definibile nei termini di un adattamento complesso ai fini della cooperazione sociale. Prendere parte per una o l'altra delle fazioni in campo ha ripercussioni molto importanti sul modo di intendere l'origine e i processi di regolazione delle istituzioni sociali, fortemente caratterizzate da pratiche rituali. In questo articolo sosterremo la plausibilità dell'ipotesi che include il rito in una linea evolutiva legata a comportamenti socialmente adattativi attribuendovi un forte valore specifico per la coesione sociale. In particolare, insisteremo sul ruolo decisivo dei sistemi emotivi legati alle pratiche collettive del rito come motore che ha contribuito a dare avvio alle complesse istituzioni umane. Sostenere che i comportamenti ritualistici abbiano una rilevanza funzionale specifica non significa tuttavia negare l'importanza di un modello che ne spieghi anche la natura cognitiva. In altri termini, quella dell'architettura cognitiva è una questione decisiva per dar conto in termini esaustivi del fenomeno del rito. In tal senso, l'integrazione di alcuni assunti propri della tradizione antropologica di tipo cognitivista da un lato ed evoluzionistico dall'altro è la via più auspicabile al fine di

costruire un modello unitario della mente rituale (ADORNETTI & FERRETTI 2013). Prima di presentare i vantaggi di un simile traguardo, la strada è ancora lunga. Occorre cominciare dall'ipotesi dominante nel dibattito attuale.

1. Indagini naturalistiche sul rito

Prima di presentare l'ipotesi prevalente sulla nascita e l'evoluzione del rito, è necessario precisare che cosa effettivamente si intenda con tale nozione. Una definizione generale su cui sembra esserci ampio accordo viene fornita da Rappaport (1999: 24): «[ritual consists in] the performance of formal, invariantly sequenced, and traditionally transmitted actions». Sebbene questa descrizione non afferri il fenomeno rituale nella sua interezza, coglie alcune proprietà che accomunano pratiche rituali pur diverse tra loro: la stereotipia, la rigidità, la ripetizione di sequenze e un'apparente mancanza di fattori causalmente scatenanti (BOYER & LIENARD 2006: 1). In virtù di queste caratteristiche, quando ci si riferisce a comportamenti rituali si riconosce loro un carattere costrittivo (*compulsion*) – per essere tale un atto ritualistico deve contenere la ripetizione di sequenze ben precise -, una forma o struttura di tipo ridondante e soprattutto si attribuisce loro un'emancipazione o uno svincolamento rispetto all'uso consueto il cui significato sia codificato e pertanto riconosciuto all'interno del gruppo di appartenenza. Quest'ultimo elemento ha un'importanza decisiva nel processo che conduce all'evoluzione di pratiche istituzionali complesse: il fatto che le azioni costitutive del rito debbano perdere la loro funzione originaria, emanciparsi dal contesto ordinario e applicarsi a un nuovo contesto in cui acquistano una valenza simbolica indirizzata ai membri della specie è la condizione di partenza su cui si fonda la costruzione di principi che diano forma alle nostre esperienze comuni, sedimentando abitudini condivise (VIRNO 2010). Prima di discutere questo punto dirimente, che dal nostro punto di vista è legato più da vicino alla posizione adattazionista che appoggeremo nella seconda parte, è bene fare un'ultima precisazione su cosa debba intendersi per rito. In effetti, il tipo di definizione in cui viene inquadrato il rito sembra, a primo acchito, applicabile ad azioni tra le più disparate. Dove va ricercata, dunque, l'identità peculiare del fenomeno rituale? I tratti costitutivi della ritualità non sono propri delle singole proprietà che la costituiscono bensì delle relazioni che intercorrono tra queste proprietà: «although none of the elements constituting this structure is unique to ritual, the relations among them are» (RAPPAPORT 1999: 26). Sgombrato il campo da possibili fraintendimenti sulla questione relativa alle definizioni, dal punto di vista dell'indagine naturalistica è giunto il momento di porre un focus sul tema della funzione del rito.

1.1. Il carattere accidentale dei riti

L'antropologia cognitiva ha prodotto studi di grande rilievo in chiave naturalistica poiché ha vincolato imprescindibilmente le ricerche sui fenomeni culturali – tra questi i comportamenti di tipo ritualistico – a ciò che sappiamo sul funzionamento della mente-cervello (ad es. SPERBER 1996). In tal senso, ha inferto un duro colpo ai modelli standard interni all'antropologia filosofica che guardavano alla cultura esclusivamente in termini funzionali, isolandola di fatto all'interno di un incontaminato regno platonicamente affrancato dalle spiegazioni sulla biologia degli

individui. L'assunto cardine dell'impostazione cognitivista è che, in realtà, la cultura sia indissolubilmente vincolata al modo in cui sono fatte le menti e, più precisamente, che le rappresentazioni culturali siano il prodotto del funzionamento biologico dell'attività cerebrale (*ibidem*).

Considerata la pervasività che abbiamo visto riguardare la prassi rituale, l'approccio cognitivista è stato applicato anche all'analisi di tale fenomeno. A questo proposito, le teorie afferenti alle scienze cognitive sostengono un modello di tipo non-adattazionista (cfr. BARRETT 2007; BLOOM 2007; BOYER 2001; BOYER & LIENARD 2006; LIENARD & BOYER 2006; RICHERSON & BOYD 2005). Ponendo l'accento sulle credenze coinvolte nel rito e ricercando i vincoli cognitivi che permettono l'origine e la trasmissione di simili credenze, il filo che lega i fautori di queste teorie è costituito dall'idea che i meccanismi psicologici coinvolti nelle pratiche rituali non siano stati selezionati per produrre quelle pratiche. La posizione elaborata da Boyer e Lienard (2006) è esemplificativa a riguardo: i due autori spiegano l'origine dei comportamenti ritualizzati nei termini di prodotti accidentali (*by-product*) del funzionamento di altri sistemi. In particolare, secondo questa concezione, i riti culturali sono il prodotto secondario di meccanismi la cui funzione originaria era legata alla capacità di prendere misure precauzionali di fronte a possibili rischi. Lienard e Boyer fanno infatti ricondurre questi meccanismi a un più ampio sistema cognitivo-emozionale definito «*hazard-precaution system*». L'evoluzione di questo dispositivo è legata alla possibilità di identificare potenziali pericoli nell'ambiente circostante e produrre reazioni appropriate dal punto di vista della sopravvivenza individuale. Nello specifico, oggetti, proprietà ed eventi dubbi attiverrebbero un programma di azioni stereotipate intuitivamente utili ai fini della sopravvivenza. A partire da queste procedure, alcuni organismi hanno *accidentalmente* assunto comportamenti che assomigliavano agli output di questo sistema. In questa prospettiva, le azioni e le proprietà che caratterizzano i rituali collettivi imitano alcune delle proprietà che attivano l'«*hazard-precaution system*». Il successo e la diffusione dei riti sarebbe dunque riconducibile al fatto che le loro proprietà distintive attivano sistemi di vigilanza evolutisi per altri scopi. In breve, i rituali costituiscono dei “gadgets” la cui pervasività è funzione del fatto che [a] sono facilmente interpretabili dagli altri, [b] innescano in modo naturale l'attivazione di sistemi di motivazione e processi cognitivi presenti per altre funzioni (LIENARD & BOYER 2006: 24). In questo senso, le azioni rituali non hanno alcuna funzione adattativa ma rappresentano piuttosto degli effetti collaterali che, in alcuni casi, possono addirittura essere maladattativi. Ad esempio, Dennett (2006) ritiene che le credenze rituali di tipo religioso siano esattamente fenomeni di questo tipo che alimentano spiegazioni illusorie e false della realtà circostante (per una critica, BULBULIA 2008).

Stabilire se i riti culturali siano o meno adattativi è indubbiamente una questione controversa (per una discussione, RICHERSON & NEWSON 2008). A dispetto di questo fatto, a nostro avviso l'impostazione che non assegna alcun ruolo adattativo al rito presenta alcuni punti critici non marginali che ci spingono a prendere in esame le ragioni dei modelli antagonisti.

Una prima considerazione critica è che la concezione cognitivista standard del rito, qualora fosse attendibile, riuscirebbe a dar conto soltanto di una parte della storia. Più in particolare, il modello del *by-product* descrive unicamente i meccanismi prossimali alla base delle rappresentazioni rituali trascurando le cause evoluzionistiche (POWELL & CLARKE 2012). Se le cause prossime – vale a dire come un processo funziona – rappresentano senz'altro un elemento di indagine

essenziale, d'altra parte in una prospettiva naturalistica le cause remote – perché il processo esiste in prima istanza – non sono fattori trascurabili. In questo quadro, guardare ai benefici adattativi che i riti poterono portare ai gruppi sociali appare indispensabile. Più in generale, la difficoltà in cui incorrono le tesi del *by-product* sono del tutto sovrapponibili a quelle attribuibili alle tesi adattative:

What is often unappreciated is that the standards of evidence necessary to support the position that a trait is a byproduct are no less burdensome than establishing that a trait is an adaptation. Indeed, adaptationist hypotheses must be tested as alternative explanations. Needless to say, such standards of evidence are rarely met [...] (SOSIS 2009: 325).

Questo primo ordine di considerazioni si lega a una osservazione critica più incisiva e centrale dal nostro punto di vista: l'idea che considerare un "gadget" un comportamento così pervasivo nel mondo animale sia una mossa evolutivamente poco plausibile (cfr. ADORNETTI & FERRETTI 2013; SOSIS 2009). Le ipotesi del *by-product* suscitano in effetti un interrogativo che rimane insoluto all'interno di questa concezione: come è possibile che meccanismi cognitivi che inducono gli organismi a compiere rituali dispendiosi siano stati trasmessi se in realtà queste attività non hanno rivestito una funzione evolutiva di primo ordine (BERING 2006)? In altre parole, «perché questi *by-product*, evolutivamente costosi e inutili sul piano funzionale, non sono stati spazzati via dalla selezione naturale?» (ADORNETTI & FERRETTI 2013: 345). L'incapacità da parte di questo modello di spiegare le ragioni per cui le pratiche rituali continuano a permeare i comportamenti di tutte le culture umane e di svariati gruppi animali è il motivo che ci spinge a sondare un paradigma alternativo che tenta di fornire risposte a tali questioni. Il punto di vista espresso dall'antropologia evolutivista offre spunti di riflessione interessanti. In questa prospettiva, l'adesione a una teoria adattativa del rito è motivata dall'idea che il carattere universale e trans-culturale del comportamento rituale si leghi inevitabilmente al suo carattere funzionale, specificatamente associato a ragioni di natura sociale.

1.2. Il carattere funzionale dei riti

Piuttosto che sulle credenze coinvolte nelle dinamiche ritualistiche, le teorie adattative del rito o «*social solidarity theories*» (ALCORTA & SOSIS 2005) centrano le loro argomentazioni sul piano dei comportamenti. A partire da questo spostamento di prospettiva, i fautori di tale modello guardano al rito come a un coadiuvante nella costruzione del tessuto sociale. La tesi di una natura adattativa del rito ai fini della cooperazione e della coesione sociale trova giustificazione in primo luogo nelle forti correlazioni tra cerimoniali umani e forme ritualizzate animali; le ipotesi che attribuiscono un ruolo funzionale al rito hanno cioè fondamento sul piano dell'indagine filogenetica. Che tipo di funzione adempie il rito nel mondo animale? Le ricerche comparative fanno notare che la trasduzione di comportamenti ordinari in forme ritualizzate riguarda principalmente la comunicazione di informazioni sociali (ROWE 1999) come ad esempio nel contesto del corteggiamento o dell'affermazione delle gerarchie sociali: alcuni primati mostrano la parte posteriore del corpo al maschio dominante per segnalare la propria sottomissione; molti maschi di uccelli attuano rituali di corteggiamento utilizzando inchini e i più disparati segnali gestuali;

alcuni di loro esibiscono complesse strutture para-artistiche elaborate con materiali misti e dipinte con pigmenti naturali per attrarre la femmina (MASSON & McCARTHY 1995). Queste forme ritualistiche, sebbene abbiano notevoli costi in termini di risorse e di tempo, offrono importanti informazioni al gruppo circa le condizioni e le intenzioni dei conspecifici (SAPOLSKY 1999). Un aspetto di rilievo proprio di tali comportamenti è che essi sembrano contribuire in modo determinante a contenere la conflittualità. Una prova che va in questa direzione è costituita dai rituali di riconciliazione e consolazione osservati negli scimpanzé e nei babuini. De Waal e Lanting (1997) hanno osservato che i protagonisti di uno scontro con relativi sostenitori al termine del conflitto si scambiano baci, abbracci e altre effusioni. Il risultato è il ritorno della pace e il mantenimento della coesione del gruppo, che attraverso questi rituali riesce a metabolizzare le aggressioni e i conflitti gerarchici. In questo senso, la riconciliazione sembra avere una funzione di primo piano nel facilitare alleanze cooperative. E in effetti, gli individui riconciliati sono più tolleranti della rispettiva vicinanza nei pressi di una risorsa di cibo rispetto agli individui che non si sono impegnati in un rituale di riconciliazione (CORDS 1992). D'altra parte, gli studi di Roughgarden (2004) collocabili nel quadro della "*social selection theory*" hanno messo in luce la funzione decisiva delle relazioni rituali animali tra con-specifici non imparentati. Diverse specie animali attuano questo tipo di contatti nelle attività di inclusione e di rafforzamento dei gruppi sociali. Inquadrandolo il rito in una prospettiva darwiniana fortemente continuista, alcuni autori sottolineano i fattori di comunanza tra rituali animali e cerimoniali umani. Al di là della correlazione tra le organizzazioni strutturali, la continuità più interessante riguarda la funzione del rito: secondo Sosis e Bressler (2003) anche nella specie umana la partecipazione rituale aumenta la fiducia e la cooperazione fornendo informazioni sui comportamenti altrui:

Ritual conveys significant social information about participants in both human and animal groups. It permits and promotes social interaction by creating "frameworks of expectancy" that lay the foundation for the prediction of behavior by others (ALCORTA & SOSIS 2010: 2).

Sulla base di questi elementi di continuità, gli esponenti dell'antropologia evolucionistica di nuovo stampo sostengono che i riti si siano evoluti per migliorare la comunicazione e la coordinazione sociale e abbiano quindi un ruolo imprescindibile nella costruzione e nel mantenimento di società complesse. In linea con quest'idea, Fischer e colleghi (2013) hanno evidenziato che l'attività rituale che implica un'alta sincronia tra i partecipanti (ad esempio sincronia nei movimenti) genera la percezione di una forte appartenenza emotiva ed alimenta la fiducia. Una proprietà chiave del rito che potrebbe aver favorito il suo ruolo di rinforzo delle relazioni sociali è costituita dal suo carattere pubblico e difficilmente falsificabile. In effetti, affinché un gruppo sociale sia effettivamente cooperativo è necessario che i suoi membri assicurino una reale adesione ai suoi valori. Irons (2001) ritiene che le pratiche rituali costituiscono un segnale chiaro e affidabile di partecipazione agli interessi collettivi e, in questo senso, garantiscono l'impegno di un individuo nei confronti del gruppo. La partecipazione al rito implica che l'individuo non soltanto accetti un codice che regola i termini del rito stesso ma che esibisca pubblicamente la sua intenzione a cooperare. In questo modo, il rito non rinforza semplicemente la coesione ma rinsalda altresì l'impegno pubblico alla cooperazione (GINTIS *et al.* 2001).

In virtù di questi aspetti peculiari, l'evoluzione del rito ha a che fare molto da vicino con l'origine e la formazione delle società più complesse. Inibendo quegli effetti dell'aggressività intraspecifica dannosi alla vita comunitaria, il rito cementa i rapporti e assicura una stabilità e una fiducia che sono alla base della costruzione di istituzioni solide – un'idea in linea con quanto sosteneva Lorenz il quale individuava nei fenomeni di ritualizzazione il fondamento dell'apparato normativo delle organizzazioni sociali. In questa prospettiva, il rito è uno strumento al servizio della cooperazione su cui si fonda la creazione di principi in grado di assolvere una funzione integrativa, riparativa e protettiva. A partire dal ruolo cruciale svolto nella costituzione di gerarchie stabilizzanti e nel consolidamento della cooperazione affiliativa, è plausibile dar corpo all'idea che le ritualizzazioni animali abbiano rappresentato dei proto-rituali simbolici a fondamento delle successive attività che caratterizzano l'assetto sociale della specie *Homo sapiens*.

2. Emozioni e riti complessi

Se per un verso i comportamenti ritualizzati animali esibiscono elementi di forte comunanza con quelli umani, d'altra parte i complessi rituali della nostra specie presentano aspetti peculiari e hanno subito un processo graduale di sofisticazione tanto da caratterizzare in modo distintivo numerose attività della nostra vita quotidiana. Dati provenienti dall'archeologia cognitiva rivelano che un cambiamento decisivo nei processi di ritualizzazione ebbe luogo nel corso del tardo Pleistocene, per la concomitanza di svariati fattori. Nello specifico, fenomeni come la crescita demografica e la distribuzione irregolare delle risorse aumentarono la competizione per l'utilizzo delle risorse stesse. Questo cambiamento delle condizioni ecologiche comportò un cambiamento della natura sociale dei gruppi ominidi: la creazione di alleanze risultò decisiva e conseguentemente il nuovo contesto creò quelle pressioni selettive in risposta alle quali si svilupparono meccanismi specifici per la risoluzione di problemi sociali (DUNBAR 1998). Alla luce di una serie di dati, si ritiene che a questi cambiamenti corrisposero un aumento e un incremento della complessità delle pratiche rituali (ROSSANO 2009). Alcuni autori tra cui Mithen (2006) si spingono oltre sostenendo che questo processo di commistione tra riti e intelligenza sociale sia stato incentivato in maniera determinante dall'utilizzo del fuoco e dalle attività ad esso collegate. Il fuoco divenne infatti un luogo di incontro attorno a cui comunicare, progettare, mangiare. In questo senso, diede impulso a nuove forme di socialità e di coesione dei gruppi; un'ipotesi è che tra queste vi siano state nuove più articolate attività rituali.

Posto, dunque, che i riti umani si sono evoluti in linea di continuità con i sistemi rituali animali, i tratti adattativi legati alla ritualità evolutesi nel corso del Pleistocene – di fronte alla necessità di gestire gruppi più numerosi e complessi – hanno tuttavia rappresentato una spinta decisiva (ROSSANO 2009): questi tratti furono selezionati, e il comportamento rituale assunse un'importanza primaria come meccanismo di cooperazione, perché contribuirono alla capacità degli individui di superare le sfide ecologiche del momento (SOSIS 2009). Nella prospettiva assunta da questi autori, nel tipo di comportamenti espressi nel rito è plausibile individuare:

the evolutionary foundation upon which our hominin ancestors built uniquely human levels of social organization and cooperation. Before language could articulate the behaviors and attitudes morally valued by a group, intentional

rule-based behavior was doing so (this is true both ontogenetically and phylogenetically) (ROSSANO 2012: 544).

A nostro parere, un meccanismo cruciale nel percorso che parte da azioni stereotipate, conduce a riti collettivi fino al consolidarsi di vere e proprie cerimonie rituali che fanno da base all'apparato normativo umano è rappresentato dalle emozioni¹. Da questo punto di vista, la peculiare dimensione rituale umana è stata favorita dallo sviluppo di attività simboliche emotivamente cariche.

Sulla base di quali considerazioni è possibile motivare una simile ipotesi interpretativa? Diversi autori hanno sottolineato il forte legame tra emozioni (come l'empatia nelle sue forme basilari) e riti in numerose specie animali (cfr. AURELI *et al.* 1999; CLAY & De WAAL 2013), tuttavia, la nascita di riti complessi dal carattere emotivo sembra avere una natura peculiare in *Homo sapiens*, legata alla costruzione di un senso di appartenenza a un'identità comune. In effetti, sebbene condividano con i rituali animali quei componenti di formalità, sequenzialità e ripetitività di cui si è parlato, i riti umani ne ampliano la portata incorporando elementi ritmici (come, ad esempio, la musica) che evocano e amplificano le emozioni dei partecipanti fornendo un meccanismo per la sincronizzazione degli stati motivazionali. Levenson (2003) ha sostenuto che la partecipazione al rito genera stati emotivi ed empatici di tipo autonomico – implicati nel controllo di funzioni viscerali in larga parte inconscie – che favoriscono la creazione di simboli comuni a cui ci si sente emotivamente legati. È la risposta emotiva condivisa prodotta da questi simboli ad acquisire un forte valore evolutivo poiché motiva e coordina i comportamenti anche al di fuori dei confini del rito stesso (ALCORTA & SOSIS 2005). In questo senso, il rito ha la capacità di influenzare il comportamento dell'individuo legandolo ai valori supremi del gruppo.

In linea con queste osservazioni, alcune ricerche (D'AQUILI & NEWBERG 1999; NEWBERG *et al.* 2001; 2003) hanno indagato l'attività cerebrale di soggetti impegnati in rituali meditativi e di preghiera. Un dato interessante è che questo tipo di attività collettive mette in funzione un'unica rete di attivazione cerebrale in cui la sensazione di appartenere ad un'entità unitaria insieme ad altri individui produce una diminuzione della consapevolezza spaziale e un aumento esponenziale degli stati estatici associati a forti emozioni.

Inoltre, una serie di dati documenta l'importante influenza che le pratiche rituali hanno sulla salute e sugli stati psicologici dei partecipanti (ANASTASI & NEWBERG 2008; LEVENSON 2003; LEVIN & SCHILLER 1987; per una discussione, LEE & NEWBERG 2005). Per esempio, nelle attività rituali sportive o in quelle militari è stato dimostrato che la partecipazione degli individui comporta degli effetti positivi specifici sulle performance di cooperazione (SOSIS & BRESSLER 2003) e sulla risposte immunologiche che si traducono in una migliore salute fisica (HUMMER *et al.* 1999). L'interazione tra rito e salute individuale è specificamente legata all'idea che rituali come quelli religiosi siano importanti fonti di sostegno emotivo (TURNER *et al.* 1995). Ad esempio, hanno un ruolo significativo negli effetti di riduzione del livello di ansia (ANASTASI & NEWBERG 2008).

¹ Questa ipotesi non implica che l'intero apparato normativo umano derivi dai riti o dalle componenti emotive legate alla ritualità. Più semplicemente, le pratiche rituali costituiscono uno degli elementi che potrebbero aver spinto verso la creazione di norme sociali.

Da un lato, riti umani e riti animali condividono proprietà essenziali tra cui il legame con componenti emotivi che favoriscono l'affiliazione sociale e il cui effetto si ripercuote sulla fitness individuale; dall'altro lato, gli aspetti emozionali legati ai comportamenti rituali sembrano costituire un nucleo più complesso nella specie umana. La nostra idea è che le emozioni possano aver giocato un ruolo di primo piano nel passaggio da pratiche rituali basilari a riti più articolati – e così, da strutture sociali più semplici ad apparati più complessi. Forme primarie di empatia potrebbero, ad esempio, aver favorito comportamenti sociali sofisticati come l'altruismo (cfr. BERING 2006) generando gradi di empatia cognitiva complesse a fondamento di rituali più avanzati. In effetti, le abilità empatiche sono scomponibili in diversi gradi: una forma basilare e una forma più sofisticata legata alla capacità non soltanto di condividere ma anche di comprendere gli stati mentali dell'altro (DAVIS 1994). Le forme semplici di condivisione empatica in comune con altri animali potrebbero aver dato avvio a forme più articolate implicate nella maggiore complessità di attività rituali.

Poggiando su meccanismi di questo tipo, il rito ha fornito uno strumento peculiare per estendere le relazioni sociali nel tempo e nello spazio e per discriminare tra alleati e nemici. Proprio su queste abilità trae fondamento la creazione di coalizioni cooperative centrali per il cambiamento e per la nascita delle istituzioni in genere.

Sulla base di argomenti di ordine evoluzionistico che fanno appello alla comparazione filogenetica, agli effetti benefici nell'ambiente ancestrale e alla massimizzazione della fitness abbiamo argomentato in favore del ruolo adattativo del rito. Nello specifico, abbiamo sostenuto che l'appartenenza al gruppo mediata da rituali emotivamente carichi promuove un senso di identità condivisa che è alla base del mantenimento della coesione sociale. Nella cornice interpretativa delineata emerge complessivamente che il sistema rituale rappresenta dunque un complesso adattamento di tratti cognitivo-emotivi volti a sostenere la cooperazione.

Una considerazione conclusiva è necessaria: dal riconoscimento di una funzione adattativa del rito, nella nostra prospettiva non segue la distruzione dell'intero paradigma proposto dall'antropologia cognitiva. Piuttosto, la vera sfida che ci si presenta davanti è a nostro avviso quella di recuperare una convergenza tra la tradizione evoluzionistica e quella cognitiva in antropologia: mentre la prima ha infatti il merito di spingere sul valore adattativo del rito, i criteri metodologici del modello cognitivista sono imprescindibili ai fini di una concezione unitaria del fenomeno (ADORNETTI & FERRETTI 2013). Un avvicinamento tra le due prospettive può garantire una spiegazione tanto dei meccanismi evolutivi quanto di quelli cognitivi coinvolti nell'origine e nella trasmissione dei riti. Il caso della religione rappresenta un esempio interessante in questa direzione: molti autori evidenziano i notevoli risultati ottenuti dalla conciliazione tra le ricerche di stampo evoluzionista e quelle più strettamente cognitive (cfr. FERRETTI & ADORNETTI in stampa). L'intreccio tra i due fronti permette di offrire ipotesi di rilievo sulla genesi e sul funzionamento di uno tra i riti più complessi e diffusi nella specie umana. Spetta alla ricerca futura costruire un modello di sintesi che indaghi più da vicino i meandri della mente rituale.

Bibliografia

ADORNETTI, Ines, FERRETTI, Francesco (2013), «By-product, exaptation e nicchie culturali. Un modello adattativo della religione», in *Sistemi intelligenti*, n. 25 (2), pp. 339-358.

ALCORTA, Candace, SOSIS, Richard (2005), «Ritual, emotion, and sacred symbols», in *Human nature*, n. 16(4), pp. 323-359.

ALCORTA, Candace, SOSIS, Richard (2010), «Signals and Rituals of Humans and Animals», in Marc Bekoff [a cura di] *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Greenwood Publishers, Westport, CT, pp. 519-523.

ANASTASI, Matthew W., NEWBERG, Andrew B. (2008), «A preliminary study of the acute effects of religious ritual on anxiety», in *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, n. 14(2), pp. 163-165.

AURELI, Filippo, de WAAL, Fransiscus B.M. (2000), *Natural Conflict Resolution*, University of California Press.

AURELI, Filippo, PRESTON, Stephanie D., de WAAL, Fransiscus B.M. (1999), «Heart rate responses to social interactions in free-moving rhesus macaques (*Macaca mulatta*): a pilot study», in *Journal of Comp. Psychology*, n. 113, pp. 59-65.

BARRETT, Justin (2007), «Cognitive science of religion: What is it and why is it? », in *Religion Compass*, n. 1, pp. 768-786.

BERING, Jesse M. (2006), «The folk psychology of souls», in *Behavioral and Brain Sciences*, n. 29 (05), pp. 453-462.

BLOOM, Paul (2007), «Religion is natural», in *Developmental science*, n. 10 (1), pp. 147-151.

BOYER, Pascal (2001), *Religion explained*, New York, Basic Books; trad. it. *E l'uomo creò gli dei*, Odoya, Bologna, 2010.

BOYER, Pascal, LIÉNARD, Pierre (2006), «Precaution systems and ritualized behavior», in *Behavioral and Brain Sciences*, n. 29(06), pp. 635-641.

CORDS, Marina (1992), «Post-conflict reunions and reconciliation in long-tailed macaques», in *Animal Behaviour*, n. 44, pp. 57-61.

CORDS, Marina (1997), «Friendships, alliances, reciprocity and repair», in A. WHITEN & R.W. BYRNE [a cura di] *Machiavellian intelligence II: extensions and evaluations*, Cambridge University Press, Cambridge.

BULBULIA, Joseph (2008), «Meme infection or religious niche construction? An adaptationist alternative to the cultural maladaptationist hypothesis», in *Method & theory in Study religion*, n. 20, pp. 67-107.

D'AQUILI, Eugene, NEWBERG, Andrew B. (1999), *The mystical mind: Probing the biology of religious experience*, Fortress Press.

DAVIS, M.H. (1994) *Empathy: A Social Psychological Approach*, Brown and Benchmark, Madison WI.

DENNETT, Daniel (2006), *Breaking the spell: religion as a natural phenomenon*, New York, Viking; trad. it. *Rompere l'incantesimo*, Milano, Raffaello Cortina 2007.

De WAAL, Fransiscus B.M., LANTING, Frans (1997), *Bonobo: The Forgotten Ape*, University of California Press.

DUNBAR, R.I.M. (1991), «Functional significance of social grooming in primates», in *Folia Primatologica*, n. 57, pp. 121-131.

DUNBAR, Robin I.M. (1998), «The social brain hypothesis», in *Evolutionary Anthropology*, n. 6, pp. 178-190.

FERRETTI, Francesco, ADORNETTI, Ines (in stampa), «Biology, culture, and coevolution: religion and language as case studies», in *Journal of Cognition and Culture*.

FISCHER, Ronald, CALLANDER, Rohan, REDDISH, Paul, BULBULIA, Joseph (2013), «How Do Rituals Affect Cooperation? An Experimental Field Study Comparing Nine Ritual Types», in *Human Nature*, n. 24, pp. 115-125.

GINTIS, Herbert, SMITH, Eric A., BOWLES, Samuel (2001), «Costly signaling and cooperation», in *Journal of theoretical biology*, n. 213 (1), pp. 103-119.

HUMMER, Robert A., ROGERS, Richard G., NAM, Charles B., ELLISON, Christopher G. (1999), «Religious involvement and US adult mortality», in *Demography*, n. 36 (2), pp. 273-285.

IRONS, William (2001), «Religion as a hard-to-fake sign of commitment», in R. NESSE (a cura di), *Evolution and the capacity for commitment*, Russell Sage, New York, pp. 292-309.

LEE, Bruce Y., NEWBERG, Andrew B. (2005), «Religion and health: a review and critical analysis», in *Zygon*, n. 40(2), pp. 443-468.

LEVENSON, Robert W. (2003), «Autonomic specificity and emotion», in R.J. Davidson, K.R. Scherer & H.H. Goldsmith [a cura di] *Handbook of affective sciences*, Oxford University Press, New York.

LEVIN, Jeffrey S., SCHILLER, Preston L. (1987), «Is there a religious factor in health? », in *Journal of Religion and Health*, n. 26, pp. 9-36.

LIENARD, Pierre, BOYER, Pascal (2006), «Whence collective rituals? A cultural selection model of ritualized behavior», in *American Anthropologist*, n. 108(4), pp. 814-827.

MASSON, Jeffrey M., McCARTHY, Susan (1995), *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals*, Bantam Doubleday Dell, New York; trad. it. *Quando gli elefanti piangono. Sentimenti ed emozioni nella vita degli animali*, Baldini e Castoldi Dalai 1996.

MITHEN, Steven J. (2006), «The evolution of social information transmission in Homo», in J.C.K. WELLS, S.S. STRICKLAND & K. LALAND [a cura di] *Social Information Transmission and Human Biology*, CRC Press, London, pp. 151-170.

NEWBERG, Andrew B., ALAVI, Abass, BAIME, Michael, POURDEHNAD, Michael, SANTANNA, Jill, D'AQUILI, Eugene (2001), «The measurement of regional cerebral

blood flow during the complex cognitive task of meditation: a preliminary SPECT study», in *Psychiatry Research: Neuroimaging*, n. 106(2), pp. 113-122.

NEWBERG, Andrew B., POURDEHNAD, Michael, ALAVI, Abass, D'AQUILI, Eugene (2003), «Cerebral blood flow during meditative prayer: preliminary findings and methodological issues», in *Perceptual and motor skills*, n. 97(2), pp. 625-630.

POWELL, Russell, CLARKE, Steve (2012), «Religion as an evolutionary byproduct: A critique of the standard model», in *British Journal for the Philosophy of Science*, n. 63, pp. 457-486.

RAPPAPORT, Roy A. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Vol. 110), Cambridge University Press, Cambridge.

RICHERSON, Peter J., BOYD, Robert (2005), *Not by genes alone: How culture transformed human evolution*, University of Chicago Press, Chicago.

RICHERSON, Peter J., NEWSON, Lesley (2008), «Is religion adaptive? Yes, no, neutral, but mostly, we don't know», in J. BULBULIA, r. SOSIS, e. HARRIS, r. GENET, c. GENET & K. [a cura di] *The evolution of religion. Studies, theories & critiques*, Collins Foundation Press, Santa Margarita, CA, pp. 73-78.

ROSSANO, Matt J. (2009), «Ritual behaviour and the origins of modern cognition», in *Cambridge Archaeological Journal*, n. 19(2), p. 243-56.

ROSSANO, Matt J. (2012), «The essential role of ritual in the transmission and reinforcement of social norms», in *Psychological Bulletin*, n. 138, pp. 529-549.

ROUGHGARDEN, J. (2004), *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*, Berkeley ua.

ROWE, Candy (1999), «Receiver Psychology and the Evolution of Multi-Component Signals», in *Animal Behaviour*, n. 58, pp. 921-931.

SAPOLSKY, Robert M. (1999), «Hormonal Correlates of Personality and Social Contexts: From Non-human to Human Primates», in C. PANTER-BRICK & C. WORTHMAN [a cura di] *Hormones, Health and Behavior*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 18-46.

SOSIS, Richard (2009), «The Adaptationist-Byproduct debate on the evolution of religion: Five misunderstandings of the adaptationist program», in *Journal of Cognition and Culture*, n. 9, pp. 315-322.

SOSIS, Richard, ALCORTA, Candace (2003), «Signaling, solidarity, and the sacred: The evolution of religious behavior», in *Evolutionary anthropology: issues, news, and reviews*, n. 12(6), pp. 264-274.

SOSIS, Richard, BRESSLER, Eric R. (2003), «Cooperation and commune longevity: A test of the costly signaling theory of religion», in *Cross-Cultural Research*, n. 37, pp. 211-239.

SPERBER, Dan (1996), «Explaining culture: A naturalistic approach», Blackwell, Oxford; trad. it. «Il contagio delle idee», Feltrinelli, Milano, 1999.

TURNER, Robert P., LUKOFF, David, BARNHOUSE, Ruth T., LU, Francis G. (1995), «Religious or Spiritual Problem. A Culturally Sensitive Diagnostic Category in the DSM-IV», in *Journal of Nervous and Mental Disease*, n. 183, pp. 435-444.

VIRNO, Paolo (2010), *E così via, all'infinito: logica e antropologia*, Bollati Boringhieri.