

VII
MÉTHODOLOGIE
ET PROBLÈMES GÉNÉRAUX

THE RELIGIO-ECOLOGICAL METHOD IN THE RESEARCH ON PREHISTORIC RELIGION

Hultkrantz, Åke, Stockholm, Sweden

- 1 One of the most tantalizing problems in historical research has been to document religious systems in a distant prehistoric past. The archaeological and palaeoanthropological discoveries of the present century have provided us with a wealth of material on the artistic and material culture of early man, but the religious implications are hardly known. Are there, on the whole, any reliable methods by which we may come to an understanding of his beliefs and rites? Comparisons with primates seem to shed light on important aspects of social life in the early Palaeolithic age, but what means have we to gain access to the religion of those days?

The following exposition is an effort to present a working method and to establish criteria with whose aid it may be possible to approach this difficult problem. The method implies that ecological aspects which are applied in religio-ethnographic analysis will have a bearing upon the interpretation of the past, and in particular of prehistoric religion. By using the label « prehistoric religion » here I mean Palaeolithic religion, but some methodical parallels will be taken from more recent, although technically prehistoric, times.

It should be stated from the outset that interpretation of Palaeolithic religion has no effect on our understanding of the beginning of religion. The problem of the religion of Palaeolithic man — or early man — has wrongly been supposed to be identical with the problem of the origin of religion. They ought, however, to be kept apart, for the religion of Palaeolithic man is an historical problem, the origins of religion a speculative — theological or philosophical — problem (Cf. Eliade, 1964, p. 166). Evolutionists, psychologists and psychoanalysts (all anthropologists) have made bold attempts to reveal the dawn of religion, and they still do (Tokarev, 1964; Wallace, 1966, pp. 224-233; La Barre, 1970), but their achievements never exceed pure speculation. It is one thing to state, as many ethnologists and historians of religion have done, that the earliest forms of religion known to us resemble those of most « primitive » peoples of our own age, and consequently represent a structural and morphological beginning of all later

religious forms; it is quite another thing to presuppose that these structures were the first forms of religion.

- 2 Religio-archaeological research on prehistoric religions makes use of two main types of archaeological evidence, viz, the specific archaeological manifestations, and the inferences which can be made from other data. Underlying all interpretations there is a comparative perspective, or use of analogies, whether consciously conceived or not. However, it seems that the exclusive use of specific archaeological data, disregarding other evidence, may easily bring about erratic solutions, or lead to untenable ones. Inferences from other data allow more fruitful solutions. A couple of cases will illustrate this point.

The obvious presence of a Mother Goddess cult during the Aurignacian age has been adduced by some researchers as a proof both of the age of this concept and of its precedence to the cult of male divinities. However, the existence of female cult figures earlier than the proved existence of male cult figures does not rule out the contemporaneous belief in, say, a male Supreme Being. Inferences from other data — ethnographical, recent sources — suggest this, since such a god is more rarely represented in the art of primitive peoples (Hultkrantz, 1961, p. 85). Moreover, the Venus statuettes do not supply us with a *terminus post quem* for the belief in a Mother Goddess. Ethnographical data show that such a belief can exist without idols (for instance Mother Earth in North America).

Another example: like the Venus statuettes, the so-called « sorcerer » from the Trois Frères cave (Ariège, France) has drawn much attention among religio-archaeologists. This enigmatic cave drawing and painting from the Magdalenian time, 30 inches tall, shows a being that seems to be half human, half animal: he has stag antlers, owl eyes, wolf ears, bear paws, a horse's tail, but also a man's long beard (or is it, as Maringer thinks, the beard of a mountain goat?) and a man's legs and feet. As is apparent from the name given to this figure, « le sorcier », the first prehistorians who speculated about its meaning (Bégouin, Abbé Breuil) considered that it portrayed some kind of magician: a sorcerer, a medicine-man, or a shaman embodying the attributes and functions of the animal spirits graphically described. Later students from different disciplines have easily followed suit: Luquet (1930, p. 194) finds it to be « prudence exaggerated to the point of timidity » to refuse this interpretation, and La Barre (1970, pp. 388, 409 ff.) presents the « dancing sorcerer » as « the central figure of Old Stone Age religion », a « reindeer shaman » of the type known from some 19th century Siberian tribes, dressed up like his animal familiars whose power he borrows. De Waal Malefijt also inclines towards the traditional hypothesis but is less certain and finally states - soberly but pointlessly - that « some ritual was carried out here » (1968, p. 125). Certainly.

The fact is, however, that Breuil changed his original opinion during the course of time. He soon embraced the idea that the pretended sorcerer really was a supernatural being, a god of the hunt: « ce qu'au début nous avons appelé le 'Sorcier' [était] en réalité le Dieu des 'Trois Frères' » (Breuil, 1952, p. 170). Italian researchers

accepted this line of thought and developed it. Thus, Blanc (1961, pp. 121-122) and Pettazzoni (1957, pp. 202-203, and plates 1-2, p. 208) have identified the « sorcerer » with the master of the animals in primitive cultures, pointing to resemblances between the Palaeolithic figure and a Melanesian animal-master concept. Maringer (1956, p. 191) agrees with this view, whereas James (1957, p. 173) only concedes that there was a cult for the fecundity and abundance of the animal species. A Salomonic but impossible attitude is taken by La Barre (Cf. my criticism of La Barre's theory in Hultkrantz, 1971, p. 140) when he identifies the supposed shaman with the original master of animals, the *mana*-loaded man himself!

We can, of course, only make more or less plausible hypotheses about the import of the « sorcerer » from Trois Frères; Luquet's and La Barre's dead-sure assertions are not convincing. Given this reservation, however, the master of the animals hypothesis is the most appealing because it fits in better with ethnographic observations. In particular, rock drawings with supernatural motifs that do not express magical projections usually depict mythical rather than ritual figures; the myth provides the model for ritual enactments. The inference is that the « sorcerer » should probably be interpreted as a mythic being, and if so, most certainly a master of the game. The position of the painting high above representations of animals of different species seemingly under the control of the « sorcerer » appears to corroborate this view (Cf. Maringer, 1956, p. 189).

Ethnological research in the past made audacious efforts to unveil old Palaeolithic religion by means of evolutionistic or culture-historical inferences from the ethnographic present. Although these theories have mostly failed they have left a fruitful legacy. One of the best efforts to cope with prehistoric religion in culture-historical terms was made by the American anthropologist J. M. Cooper (1941). Proceeding from the view that people in marginal cultures — that is, hunters and gatherers living at the edge of technically more advanced civilisations, or secluded in unapproachable pockets within them — have preserved ideas and patterns from pre-Neolithic times, Cooper investigated their common fund of cultural traits in contrast to their more advanced neighbours. He thereby established some canons of temporal reconstruction of interest to us, such as the following:

« Canon 1. Where a given cultural phenomenon... is consistently absent from present-day marginal cultures, it was probably absent from early prehistoric human culture as such » (1941, p. 63). He mentions as examples, among other things, animal blood-sacrifices and human sacrifices.

« Canon 2. Where a given cultural phenomenon is consistently found among present-day marginal peoples, it was probably present in early prehistoric human culture as such » (1941, p. 64). This canon is illustrated with, i. a., soul beliefs and theistic beliefs.

Cooper thought his hypothesis had a « reasonable probability ». It is certainly a great aid in reconstructing the relative time depth of some important religious concepts and ideas, but it does not link them with particular prehistoric cultures; the implication that all marginal

cultures derive from « early prehistoric culture » is very vague. In other words, here the past is revealed only by inferences from ethnographical data without closer cultural indication, while the direct archaeological manifestations play no role at all and the prehistoric levels are not discussed (for the author wrote as an ethnologist, not as archaeologist or prehistorian).

If, however, our aim is to disclose prehistoric religion as such, our reconstructions must start by relating specific archaeological assemblages to ethnographic parallels. The problem is then which ethnographic parallels may be considered diagnostic, and what conclusions they allow us to draw. It is my contention that prehistorians have often sought rather arbitrary analogies taken from all kinds of ethnographic milieux. It is necessary to make a more restricted choice so that the parallels adequately fit the archaeological situation. To my mind, the best means to do this is offered by the religio-ecological method.

- 3 Archaeologists are well acquainted with ecological perspectives but seldom apply them to the solution of religio-historical problems. Indeed, a religio-ecological perspective may seem to constitute a *contradictio in adiecto*. Religion is, as we know, a product of cultural tradition; how could it have anything to do with ecology? Without joining those who favour a materialistic explanation of religion, I maintain that certain aspects of religion are accessible to ecological analysis, and thereby have importance for the reconstruction of prehistoric religion. Moreover, not only can we talk about a religio-ecological perspective, we can also make use of a religio-ecological method (Hultkrantz, 1966).

This method is based on the cultural-ecological method developed by Julian H. Steward (d. 1972), but elaborates it further — for Steward (1955, pp. 30 ff.) hesitated to approach religious data (which were less important to him). Steward distinguished in every culture a « cultural core », a constellation of features closely related to subsistence activities and socio-economic organisation. He conceded the possibility that some religious patterns belonged here because of their close connection with the fundamental ecology. In the main, however, he referred religion to those historical traits which give to cultures with a similar core their distinctive physiognomy.

The ecological approach is concentrated on the study of the adaptation of cultural cores to different environments. The relations between environment and core features present themselves as a process of adaptation, where environment has not only a permissive or prohibitive, but also a creative role — which earlier anthropologists had denied. (For Steward, cultural ecology was an operational concept for the understanding of cultural change.) The influence of environment on culture is of course more noticeable the more technically primitive the culture is. Furthermore, nature does not influence culture directly, but through a cultural filter consisting not only of technology but also of other cultural achievements such as values and tradition¹. It is always the cultural core

¹ Fock has rightly insisted on the role played by tradition and its selective influence on the conception of nature. I would not subscribe to his assertion, however, that « Nature itself » is a fiction (Fock, 1964, pp. 47-50).

that is primarily affected by the impact of environment, whereas such aspects of culture as art and religion are only marginally affected. Indeed, Steward formulated a step-ladder theory for the influence of nature on religion: the interrelationship of environment and technology stimulates patterns of behaviour which, in their turn, influence religion.

He also coined a concept, « cultural type », which should be of great importance in the reconstruction of early primitive cultures. The cultural type consists of cross-cultural core features of similar ecological adaptation which represent a similar level of socio-cultural integration. Bushmen, Australians, Tasmanians and Fuegians, for instance, constitute one such cultural type (Steward, 1955, p. 89). It is interesting to note that Father Schmidt (1930, p. 232) also grouped these peoples together in what he called « the southern primeval culture » (*Urkultur*), but using cultural-historical criteria. The ecological theory does not necessarily presuppose cultural contact, although such contact may have taken place (as diffusion or as common cultural heritage); it emphasizes similarities of adaptation and integration. As a matter of fact, in another connection Steward (1955, p. 123) enlarged the volume of the above-mentioned cultural type (« the patrilineal band ») by incorporating such diverse groups as Congo pygmies, Philippine negritos and southern Californian Indians.

The method of cultural ecology outlined here supplies us with a framework and point of departure for a religio-ecological method. Its premise is that religion *in et per se* cannot be derived from cultural or ecological processes, but that religious *forms* and the *organisation* of religious values may be directed by such processes. As stated by Steward the ecological impact on religion is indirect, through the filter of culture, and only affects those religious aspects which are closely connected with ecological processes. Specifically the environmental influence is channeled as follows:

(a) The environment provides materials for religious actions and religious conceptions. We are reminded here that rites are performed to enhance economic progress and prosperity — witness for instance the animal ceremonialism and first food rites of hunters and gatherers — and that ritual paraphernalia and shrines reflect ecological possibilities and necessities in material and construction. Similarly, religious beliefs are modelled on environmental, social and cultural conditions, and to a certain extent the same is true of myths.

(b) Through its influence on culture, the environment indirectly stimulates the religious structure and the value pattern of an ethnic group. The religious structure mirrors the social structure which in its turn is conditioned by ecological, demographic and technological factors. The religious pattern expresses an ideology and a value system which refer to social relations and a social organisation based on a certain type of ecological adaptation.

Just as it is possible to formulate a cultural type it is possible to define, by comparative analysis, a « type of religion ». This comprises a constellation of religious features which in different places have a similar ecological adaptation and represent a similar cultural level. Every type of religion corresponds to a cultural type. In contradistinction to

Steward, however, I consider that the primary ecological adaptations — in subsistence and technology — are better able than the forms of society to classify the cultural type, and thereby the type of religion. Desert nomadism is thus a cultural type that has its corollary in desert nomadic religion, just as Arctic hunting culture is another cultural type with Arctic hunting religion as its type of religion. The author has tried to designate the distinctive traits of the latter in a special treatise (Hultkrantz, 1965, pp. 299 ff.).

The importance of the cultural and religio-ecological type concepts for the interpretation of prehistoric religion emanates from three factors:

(1) The type concept is holistic: all the relevant core features interact in functional relationships. This implies that it is possible to reconstruct lost elements by analysing the nature of ecological integration.

(2) The type concept is timeless in principle. One and the same type, for instance the type of Arctic hunting religion, should occur whenever ecological and technological conditions of a similar level and integration appear. We must of course be aware of the fact that historical developments may create variations within the type structure, but they cannot break the general framework without producing a new type structure.

(3) The type concept offers a more exact tool for interpreting religious complexes in the past than do parallels from an unlimited range of cultures. The task that lies ahead is to delineate systematically both the cultural types and the types of religion known to us. Needless to say the supposition is that all Palaeolithic religions may be referred to cultural types that have existed in the « ethnographic present », or in historically known times. It seems indeed impossible to reach beyond the cultural types represented by yesterday's hunters and collectors in marginal areas. It is inconceivable that Palaeolithic man could represent a more primitive cultural-ecological type except, perhaps, at the beginning of hominisation.

The typological approach of the ecological theory, with its arrangement of cultural wholes in temporal layers, is of course basically « evolutionistic ». It is, however, not the evolutionism of the old days, with its unilinear conception of the development of single traits, such as religious ideas, and its neglect of historical complications. The typological approach presents a « selective » evolutionism, where historical data are fitted into complex wholes which can be shown to recur in similar situations at different time levels. Not single traits and ideas, but the patterns and organisation of traits and ideas can be determined by this method. There can therefore be no charge of old-fashioned evolutionism or historical materialism: specific historical sequences of thoughts and ideas cannot be discovered within the framework of religio-ecological theory.

The correspondence between religious patterns or ideologies and cultural systems, such as hunting or farming cultures, is well known and need not invoke the accusation of one-sided materialism (cf. for instance the objections in Ehnmark, 1950, pp. 10 ff.). The general succession of cultures from simple hunting and gathering through different

stages of agriculture (and nomadism) to urbanisation and industrialism is also well known by archaeologists and ethnologists and cannot as such be disputed, even if particular historical occurrences may have upset the succession locally. The religio-ecological method does reckon with such deviations as culture loss and regression, but proceeds from the developmental arrangement of cultural types and types of religion.

- 4 The well-known prehistorian Karl Narr (1963, p. 183) has rightly pointed out that only *per analogiam* may we reach an understanding of prehistoric religion. Where prehistory goes right up to our own time, as in North America, where large assemblages of artifacts from one and the same site may be supplemented by our knowledge of later local developments, the analogies may be drawn from three sources, namely, (1) the « tight historical context » on the site, (2) the « loose historical context » as manifested in ethnographic observations from the region, and (3) general comparative data (Sears, 1961, p. 226). Concepts such as « direct historical method » or « upstreaming » testify to the peculiar possibilities of archaeological research in North America (Hultkrantz, 1967, pp. 114-115). Some investigations demonstrate the utility of a combined, « conjunctive approach » (W. W. Taylor); for instance, one archaeologist was able to analyse a burial mound in such a way that she could make a detailed reconstruction of the mortuary practices at the site (O'Brien, 1971). Examples of a similar kind could also be taken from Europe, although the prehistoric times are more distant here.

When, however, our reconstructions concern Palaeolithic religions the categories of possible analogies become different. We no longer have the useful settlement patterns nor continuity of historical sources, only fragments of a once functioning cultural structure. Our best authorities restrict their choice of ethnographic analogies and in so doing follow historical or structural principles. Maringer (1956, p. 49) identifies three stages of analysis, (1) studies of the local historical context, (2) the adduction of similar finds elsewhere, (3) historical-ethnological comparisons. The latter procedure follows the rules of the Vienna school in comparing the old Palaeolithic cultures with the « primeval cultures » and the younger Palaeolithic and Mesolithic cultures with the cultures of the specialized hunters, nomads and incipient agriculturists (Maringer, 1956, p. 36). Narr (1964, p. 13), on the other hand, refers to the following analogies: (1) general (« generally human ») analogies, (2) analogies from those primitives who most nearly resemble Palaeolithic man phenomenologically. Narr (1964, pp. 9 f.) here introduces a holistic and structural approach that in many respects coincides with the total approach included in the religio-ecological method.

Without depreciating these approaches I think the religio-ecological method allows us to select more stable analogies. Its programme is part of what Ascher calls « the new analogy » which « consists of boundary conditions for the choice of suitable analogs » (Ascher, 1961, p. 319). Once you know the cultural core and the cultural type of a prehistoric complex you are able to establish a valid hypothesis concerning the corresponding type of religion. Certainly, as Hawkes has said (1954, p. 162), « unaided inference from material remains to spiritual life

is the hardest inference of all. » This is particularly true when *specific* religious ideas are referred to. As emphasized before, the ecological method only grasps the general organisation of religious ideas, the pattern and structure of religion. The results obtained can only have a hypothetical value, like all other kinds of interpretation of prehistoric cultures. However, the degree of probability should be considerable.

Let me finish with an example of religio-ecological interpretation of prehistoric culture. As mentioned before, the author has tried to define the type of religion among the Arctic hunters (Hultkrantz, 1965). The ecological environment was determined firstly on the basis of climatic, physiographic and biological factors. Secondly, cultural life and cultural forms within the area were seen as interrelated with the environment and as a practical adaptation to the latter. In this way a specific cultural type was obtained characterizing the hunters and, secondarily, the reindeer breeders². The diffusion of features within the zone was found to have been facilitated by the ecological adaptation of the cultural core. Next, the corresponding type of religion was defined, with its hunting rituals and animal ceremonialism, its cult of landmarks, its sky worship, shamanism and burials above the ground.

Now, the same cultural type obviously characterized the Hamburg culture at Meiendorf and Stellmoor about 15,000 B. C. (Rust, 1937, 1943).

Rust's presentation of the ancient summer camp of reindeer hunters just south of the ice sheet conveys a picture of the same kind as could be observed until recently among the Caribou Eskimo of Canada³. The tundra environment, the hunting utensils and the hunted game were all of a similar kind despite distances in time and space. Consequently, the religious values concurred: the immersed reindeer at Meiendorf could very well be interpreted as a *Versenkungsopfer* to the supernatural ruler(s) of the hunt, and would be identified as such among the King William (Netsilik) Eskimo, neighbours of the Caribou Eskimo (Closs, 1952, pp. 69-70, 101).

The Venus statuettes and the « sorcerer » of Trois Frères are also parts of types of religion that have been represented in the later ethnographic kaleidoscope. This does not mean to say that such Venuses and lords of the animals have necessarily been part of the late-time cultures. Historical factors play a decisive role in creating the specific forms in which ideas and thoughts operate. There is, however, a reasonable chance that the conceptions of birth goddesses and masters of animals could have been present in these late cultures and, in any case, in the religious ideas of sacred birth and power over the animal supply that are the foundation of these conceptions.

The religio-ecological adaptation process inspires the course of religious values, while historical development shapes their specific forms.

² On the connection between hunting culture and reindeer breeding, see Hultkrantz, 1965, pp. 292-293.

³ The Caribou Eskimo culture has no great historical depth according to later research, but represents a late transformation of Thule culture. See: Hultkrantz, 1965, p. 285, n. 52. On the Caribou Eskimo culture, see: Birket-Smith, 1929.

RIASSUNTO

Sembra piuttosto sterile speculare sulle idee religiose individuali che ebbero, un tempo, i nostri antenati all'alba dell'umanità. L'antichissima età di certe concezioni può forse essere stabilita con l'aiuto dei metodi elaborati dagli studiosi precedenti, ma questi casi sono eccezionali. L'unico metodo degno di fiducia per rivelare qualcosa delle passate ideologie è, a mio avviso, il metodo religioso-ecologico. Analizzando le strette relazioni tra forme di religione e ambiente naturale, a differenti livelli tecnologici, siamo in grado di osservare certe costanti, che sono indipendenti dal tempo e dal luogo. Queste osservazioni possono di conseguenza essere applicate anche alle religioni di un passato molto lontano. Sebbene le tradizioni storiche modifichino la prospettiva ecologica, esse influenzano scarsamente i modelli e gli aspetti religiosi fondamentali. Sono le forme generali e non le varie idee e concezioni religiose individuali che possono venir rivelate dal metodo religioso-ecologico. Alcuni dettagli di questo metodo sono stati elaborati dall'Autore.

RÉSUMÉ

Il semble stérile de spéculer sur les idées religieuses individuelles qui furent celles de nos ancêtres à l'aurore de l'humanité. La haute antiquité de certains concepts peut sans doute être établie à l'aide des critères mis au point par nos prédécesseurs, mais ces cas sont exceptionnels. L'unique méthode utilisable pour découvrir quelque chose des idéologies du passé est sans doute la méthode religio-écologique. Par l'analyse des relations étroites qui unissent les formes de la religion et l'environnement, à différents niveaux technologiques, nous pouvons observer certaines récurrences indépendantes du temps et du lieu. Ces observations peuvent donc être appliquées également aux religions d'un lointain passé. Bien que la tradition historique modifie la perspective écologique, elle n'influence que peu les modèles et configurations religieuses fondamentales. Ce sont les formes générales, et non les divers concepts et idées religieuses individuelles, que peut révéler la méthode religio-écologique. Certains détails de cette méthode ont été mis au point par l'auteur.

REFERENCES

- ASCHER, R.
1961 Analogy in Archaeological Interpretation, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 17, 4, pp. 317-325.
- BIRKET-SMITH, K.
1929 *The Caribou Eskimos* (Report of the Fifth Thule Expedition, vol. V), Copenhagen.
- BLANC, A. C.
1961 Some Evidence for the Ideologies of Early Man, *Social Life of Early Man*, ed. by S. L. Washburn, New York (Viking Fund Publications in Anthropology, No. 31), pp. 119 - 136.
- BREUIL, H.
1952 *Quatre-cents siècles d'art pariétal*, Montignac (Centre d'études et de documentation préhistoriques).
- CLOSS, A.
1952 Das Versenkungsoffer, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, Vol. IX, pp. 66-107.
- COOPER, J. M.
1941 *Temporal Sequence and the Marginal Cultures*, Washington, D. C. (The Catholic University of America, Anthropological Series No. 10).
- EHNMARK, E.
1950 *Religionshistoriens gräns*, Lund (CWK Gleerups Förlag), 15 pp.
- ELIADE, M.
1964 The Quest for the « Origins » of Religion, *History of Religions*, vol. 4, 1, pp. 154-169.

- FOCK, N.
1964 Man as Mediating Agent between Nature and Culture, *Folk*, vol. 6, 1, pp. 47-52.
- HAWKES, Ch.
1954 Archeological Theory and Method: some suggestions from the Old World, *American Anthropologist*, vol. 56, 2, pp. 155-168.
- HULTKRANTZ, Å.
1961 Bachofen and the Mother Goddess, *Ethnos* 26, 1-2, pp. 75-85.
1965 Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures: A Religio-Ecological Approach, *Hunting and Fishing*, Luleå (ed. by H. Hvarfner), pp. 265 - 318.
1966 An Ecological Approach to Religion, *Ethnos* 31, 1-4, pp. 131-150.
1967 Historical Approaches in American Ethnology, *Ethnologia Europaea*, vol. 1:2, pp. 96-116.
1971 Review of W. La Barre: The Ghost Dance, *Temenos*, vol. 7, pp. 137 - 144.
- JAMES, E. O.
1957 *Prehistoric Religion*, New York (Frederick A. Praeger, Publ.).
- LA BARRE, W.
1970 *The Ghost Dance: Origins of Religion*, New York (Doubleday and Co, Inc.).
- LUQUET, G. H.
1930 *The Art and Religion of Fossil Man*, New Haven.
- MARINGER, J.
1956 *Vorgeschichtliche Religion*, Einsiedeln (Benziger Verlag).
- NARR, K. J.
1963 Wege zum Verständnis prähistorischer Religionsformen, *Kairos*, 3, pp. 179 - 188.
1964 Approaches to the Religion of Early Palaeolithic Man, *History of Religions*, vol. 4, 1, pp. 1-22.
- O'BRIEN, P. J.
1971 Valley Focus Mortuary Practices, *Plains Anthropologist*, vol. 16, 53, pp. 165-182.
- PETTAZZONI, R.
1957 *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino (Einaudi Editore).
- RUST, A.
1937 *Das altsteinzeitliche Rentierjägerlager Meiendorf*, Neumünster.
1943 *Die alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor*, Neumünster.
- SCHMIDT, W.
1930 *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, Münster in Westfalen (Aschen-
dorffsche Verlagsbuchhandlung).
- SEARS, W. H.
1961 The Study of Social and Religious Systems in North American Archaeology, *Current Anthropology*, vol. 2, 3, pp. 223-246.
- STEWART, J. H.
1955 *Theory of Culture Change*, Urbana, Illinois (University of Illinois Press).
- TOKAREV, S. A.
1964 *Les problèmes de l'étude des premières formes de la religion d'après la science soviétique*, Moscou (Editions « Naouka »), 19 pp.
- WAAL MALEFIJT, A. M., de
1968 *Religion and Culture*, New York (Macmillan).
- WALLACE, A. F. C.
1966 *Religion: An Anthropological View*, New York (Random House).

RELAZIONI TRA RELIGIONE, SOCIETÀ, ECONOMIA,
AMBIENTE E STORIA

Un problema di antropoeologia storica

Forni, Gaetano, Milano, Italia

*Premessa: Un profilo
storico*

Il problema dei rapporti tra religione ed economia fece convergere su di sé l'interesse di storici, sociologi, filosofi, etnologi, a partire dal periodo a cavallo tra il nostro secolo e il precedente.

I punti di vista contrapposti si possono sinteticamente riassumere, come fa il Brelich (1965/66) in un suo recente corso di storia delle religioni, nella posizione di chi considera i fatti religiosi come dipendenti da determinati fenomeni di carattere socio-economico (o meglio, in senso più lato, di relazione con l'ambiente antropico e naturale) e in quella che, all'opposto, considera le strutture socio-economiche, almeno nel loro momento di genesi, in dipendenza della religione. Il Brelich (1965/66, p. 5), per illustrare il primo punto di vista, sceglie come autore K. Marx, ritenendolo al riguardo più significativo ed emblematico. L'indagine di quest'ultimo ha come meta il « trovare mediante l'analisi il nocciolo terreno delle nebulose religiose » (Marx, 1964, p. 414-415, n. 89), intendendo egli infatti essere la religione una sovrastruttura della struttura socioeconomica. Anche se la sovrastruttura, come fa notare Candeloro (1971), non è da considerarsi separata dalla struttura né ad essa contrapposta, ma ad essa dialetticamente correlata (Korsch, 1966, p. 82).

Molte altre concezioni moderne della religione si ricollegano a quella marxista. Così, ad es., quella di un autore contemporaneo come il De Martino (1957), per cui la genesi dei fatti religiosi è in relazione con « la perdita o crisi della presenza », connessa strettamente con i momenti critici dell'esistenza, riporta alla definizione marxista della religione come specchio rivelatore dell'alienazione socio-economica, di cui costituisce l'« oculante riflesso » (Parinetto, 1971, p. 4). Infatti è nelle situazioni socio-economiche di crisi che, secondo Marx, l'umanità oppressa e sofferente si aliena, creando nella propria mente delle divinità che spieghino quelle crisi e la aiutino (spesso contro il proprio effettivo interesse) a sopportarle.

Sempre a fattori socio-ambientali si ricollega la genesi del fatto religioso nella concezione del Marett (1909) per il quale (come del resto per il nostro Vico) la religione nasce nell'uomo a causa del sentimento

di paura e di ammirazione per il mondo che lo circonda. In pari modo l'Otto (1917) pone a fondamento della religione lo stupore per il « Tutto diverso », termine questo con cui Otto designa la Divinità.

Anche le teorie funzionalistiche fanno dipendere la religione dalle relazioni uomo-ambiente. Malinowski infatti, uno dei capi di questa scuola, constata (1955) nella religione la funzione di agevolare tali rapporti sotto l'aspetto economico-politico-sociale. Rappaport (1971-a, p. 59 e segg.) pone in evidenza questa funzionalità del fenomeno religioso nelle relazioni più specificamente ecologiche.

Tutte le concezioni fin qui illustrate (cui potremmo aggiungere, se lo spazio ce lo permettesse, anche quelle delle scuole psicologistiche e strutturalistiche) hanno in comune queste caratteristiche: per esse i fatti religiosi sono conseguenti, anche cronologicamente, al verificarsi delle esigenze e dei processi di carattere socio-economico, psico-sociale e, più generalmente, ambientale, che vengono a determinarli. Ciò anche se le valutazioni e le conclusioni che ciascun autore ne ritrae, esplicitamente o implicitamente, sono spesso del tutto diverse.

Tutta opposta invece è la posizione di Max Weber (1945). Nel suo classico lavoro « L'etica protestante e lo spirito del capitalismo » ha cercato di mostrare come i presupposti del capitalismo europeo vadano individuati in un sistema di valori imposto all'opinione pubblica dal protestantesimo calvinista. Per Weber è l'ideale della vita attiva, del lavoro per il lavoro, della ricchezza *accumulata e investita, ma non goduta*, come segno di predestinazione e predilezione divina, che comportarono il sorgere e lo sviluppo del capitalismo con tutte le sue particolari caratteristiche, quali la razionalizzazione del lavoro e l'ingente attività finanziaria.

Si tratta in definitiva della concezione comune ad altri studiosi di storia della civiltà, quali Hahn (1897), Frobenius (1950), Meinhof (1926), Jensen (1948) che, occupandosi delle religioni dei primitivi, hanno cercato di dimostrare come le innovazioni tecniche ed economiche, quali l'invenzione e la scoperta della coltivazione e dell'allevamento, fossero dovute all'influsso della religione. Così per Hahn l'origine dell'aratro dovrebbe ricondursi a un rito raffigurante la fecondazione della Terra da parte di una divinità itifallica; la mungitura dei mammiferi domestici si sarebbe iniziata solo per poter offrire una libagione sacra agli dei. Per Meinhof la coltivazione delle piante utili si sarebbe del pari originata con il lancio di una manciata di semi o di tuberi alimentari sulla tomba degli antenati, come atto di culto a loro dedicato.

A questa seconda concezione se ne potrebbe aggiungere una terza, quella, oggi molto diffusa, dei fenomenologi, come Van der Leeuw (1948), ma poichè essi considerano la religione come un fenomeno a sè stante, avulso da strette connessioni con i fatti economici, non ci interessa qui prenderla in considerazione.

Critica alla concezione weberiana.

E' facile a Lanternari dimostrare, riferendosi ad Hahn e ai suoi epigoni, che danno la precedenza al momento sacro, che in realtà i documenti archeologici ed etnologici pongono in evidenza come i culti relativi alla Terra e ai Morti non sorgano prima delle civiltà agricole

in cui sono inseriti. Cioè « la tecnica agricola e comunque l'utilizzazione economica delle piante sono insomma condizione e premessa al rito religioso di offerta alla Terra ed ai Morti: non il contrario » (Lanternari, 1959, p. 28). In parallelo H. R. Trevor-Roger (1969, p. 41-84) ha posto in evidenza recentemente come la genesi dello spirito del capitalismo, che Weber assegnava al protestantesimo calvinista, di fatto fosse già presente nel cattolicesimo rinascimentale delle città mercantili italiane, renane (e bavaresi), fiamminghe, per cui molte delle argomentazioni e considerazioni di Weber vengono a cadere.

La concezione di Lanternari: la religione come provvisoria evasione dal mondo in funzione della liberazione verso l'operare profano.

Sembrerebbe quindi più corrispondente alla realtà la concezione di chi ritiene che i fatti religiosi rispondano ad esigenze socio-economiche, psicosociali ed ambientali in genere. Significativo al riguardo, non solo perchè contemporaneo, ma come confluenza di filoni storicisti, esistenzialisti, psicologisti e soprattutto materialistico-dialettici (in chiave gramsciana) è il pensiero di Lanternari. Egli (1960, b) così definisce il momento religioso: « *provvisoria* evasione dal mondo, *determinata* da un'esperienza di crisi e *in funzione* della liberazione individuale e collettiva verso l'operare profano economicamente, politicamente, esteticamente, moralmente impegnato », precisando poi che « crisi si dà per ogni evento o momento che, in determinate condizioni storiche e culturali, sfugga al controllo laicamente operativo dell'uomo ». Si tratterebbe quindi, secondo Lanternari, di un processo psico-sociale, volto al superamento di una condizione di crisi, che sbocca nell'emersione dell'operare profano.

E' soddisfacente questa definizione? A parte lo sbocco nell'operare profano che non si capisce bene come possa aggiungersi a mo' di conclusione a quello religioso (tenteremo più avanti di analizzare tale connessione), a noi sembra che quest'ultimo, stando alla definizione e ai fini illustrati da Lanternari, risulti essenzialmente gratuito, tautologico e, in sostanza, inutile.

Pur tuttavia, su questa inesauriente definizione di fatto religioso, Lanternari innesta dei criteri di metodologia propedeutici che, con parziali rettifiche e completamenti, in una prospettiva di fondo più ampia e solida, è proficuo accogliere: « Non si può comprendere una religione nella sua genesi e nel suo sviluppo fuori dai suoi stretti legami con l'ambiente culturale, sociale, economico, perfino *ecologico* (corsivo mio), che ad esso fa da sfondo e da sostrato, che ne offre i moventi e gli stimoli... Pertanto sarà necessario, ogni volta, porsi il problema: di quale precisa e concreta esperienza una data manifestazione religiosa sia l'espressione; a quale precisa e concreta esigenza essa risponde. Insomma, ogni fenomeno religioso è il prodotto di determinate esigenze vitali... » (Lanternari, 1960, b, p. 96-97).

Come si vede, queste considerazioni metodologiche sono alquanto apparentate nel loro momento conclusivo (e in ciò sta il loro limite, in quanto viene a svuotare preventivamente l'oggetto dell'indagine: la religione, del suo significato più essenziale) con quelle di Marx (1964, p. 414-415, n. 89) che scrive: « L'unico metodo... scientifico (deve proporsi) di dedurre dai rapporti di vita che di volta in volta si presen-

tano le loro forme incielate ». Queste considerazioni comunque possono risultare veramente preziose per porre in evidenza le connessioni essenziali che ogni religione presenta con il contesto ecologico-culturale in cui è inserita. Ma è chiaro che questo metodo storiografico presuppone una ben più ampia e solida concezione del fatto religioso che permetta di interpretarlo non tanto come frutto di un accorgimento psicologico, in più illusorio, bensì come alcunchè di sostanziale, vitale, inconfondibile, e non il semplice riflesso e la conseguenza di ciò che è sostanziale, vitale, inconfondibile.

Necessità di una corretta definizione del fatto religioso - Religione come dipendenza dell'« Io » dal « Non-io » e come interpretazione « globale », « verticale » e simbolica del « Non-io ».

A tale riguardo ci sembrano chiarificatori i concetti esposti in un nostro precedente lavoro (Forni, 1957) che illustrava la basilare constatazione che la religione derivi dall'intuitiva consapevolezza dell'*Io* (l'individuo singolo, come anche l'umanità nel suo complesso) di essere dipendente dal *Non-Io*, cioè l'ambiente in senso lato, sia per l'origine come per il suo divenire.

Il *Non-Io*, è chiaro, non è inteso semplicemente come l'insieme degli elementi contingenti che lo costituiscono, ma è interpretato globalmente e simbolicamente come Essere Supremo e/o insieme di Divinità, Eroi, Esseri soprannaturali diversi, e/o insieme di Entità metafisiche.

Questa consapevolezza di dipendenza e questa concezione globale e simbolica del *Non-Io* si esprime in modi e su piani diversi a seconda delle civiltà, del condizionamento sociale e dell'epoca storica. Per questo sono esistite e esistono civiltà in cui il *Non-Io* (come si è detto, l'ambiente in senso lato) è in prevalenza simbolicamente antropomorfizzato, altre in cui è in prevalenza simbolicamente interpretato come insieme di entità metafisiche. Per questo esistono interpretazioni in funzione della classe dominante (come ha evidenziato Marx), altre in funzione della liberazione dei popoli oppressi (Lanternari, 1960 a).

Per una conoscenza adeguata della genesi e sviluppo, come della profonda diversità di questi processi, può essere utile riportare i risultati di un'indagine condotta dal neo-positivista Monod, a proposito della presenza dell'animismo nelle concezioni del mondo specifiche dell'età moderna.

Monod (1972, p. 36) definisce *animismo l'attribuire al Non-Io caratteristiche proprie alla psiche dell'uomo. Si tratterebbe quindi, in definitiva, di una forma di antropomorfismo, anche se non è implicata la capacità di comunicazione interpersonale Io/Non-Io propria delle religioni tradizionali*. Noi lo chiameremo *neo-animismo*, per distinguerlo da quello tradizionale dei primitivi.

Limitandoci al materialismo dialettico proprio alle correnti di pensiero marxiste, faremo notare come Monod (1972, p. 38-46) riscontri che in questa concezione del mondo venga attribuito al *Non-Io* il comportamento dialettico proprio del pensiero umano. Una proiezione di tipo animistico secondo Monod (p. 38) è anche il disegno di sviluppo necessario (con qualche corrispondenza con la Provvidenza dei Cristiani) che, secondo il materialismo dialettico, avrebbe improntato *ab origine* l'universo del reale. E' per questo disegno che dalla materia è sorta

necessariamente la natura vivente e da questa, « per ferrea necessità » (Engels, 1967, p. 54) lo spirito pensante. Verso queste « leggi storiche — aggiunge Monod (p. 143) — l'uomo non avrebbe altra risorsa nè altro dovere che l'obbedienza, se non vuole annullarsi ». Cioè, secondo il materialismo dialettico, l'Io, seppure possa aspirare a soggiogare gli elementi contingenti del Non-Io, di fatto è, o comunque deve essere consapevole di *dipenderne*, per quel che riguarda il rispetto della sua natura più profonda: la struttura dialettica, oltre che ovviamente per l'origine. Giunti a questo punto, si potrebbe pensare che invece la concezione neo positivista specifica di Monod sia immune da componenti religiose. Non è così se, come pone in evidenza l'Oraison (1971, p. 94-96), quando Monod (p. 95) afferma: « Soltanto il caso è l'origine di ogni novità, di ogni creazione... Il caso puro, il solo caso, libertà assoluta ma cieca... » non fa che attribuire al Caso quella facoltà creativa che è specifico attributo divino. In altri termini, il neo-positivista Monod chiama Caso ciò che gli altri chiamano Fato (che pure è cieco), Divinità, Provvidenza (che, come il Caso, fa notare Oraison, è per la mente umana incomprensibile). Per questo il « caso » di Monod è stato definito « il Dio che gioca a dadi » (Corradi 1972, p. 109).

Mentre le indagini sopra illustrate pongono in evidenza come l'interpretazione antropomorfa, animistica del Non-Io possa verificarsi nei modi più diversi, ci rimane il compito di esemplificare in quali forme si manifesti oggi quella metafisica. E' evidente innanzitutto che quella dialettica della Natura in cui Monod ha riscontrato evidenti caratteri animistici, è anche una metafisica, se con questo termine si intende (Lalande, 1956) astrarre dalle manifestazioni contingenti del reale elementi più generali, profondi e significativi. Essi potranno essere statici (come nella metafisica medievale) o dinamici (come in quella marxiana), a seconda dell'orientamento dell'epoca e quindi del pensatore. Potranno poi esser dotati (caso della metafisica religiosamente orientata) o meno di caratteri antropomorfici. Ma una metafisica *in statu nascenti*, quindi più interessante per i nostri scopi, la possiamo riscontrare nell'ambito delle argomentazioni che solitamente si espongono oggi a proposito del problema più sentito: l'ecologia. Ora, che ne parlino scienziati o popolani, concetti come dipendenza dall'ambiente in cui si è inseriti, dipendenza dell'umanità nel suo complesso dalla biosfera, sono talmente interpretati in modo globale e indefinito, che si avvicinano più a concetti metafisico-religiosi che scientifici. Essi presentano più di un'analogia con i concetti dei filosofi metafisici medievali e, nel nostro esempio, con quelli che esprimevano la dipendenza dal « primo Motore » di tutti gli altri enti, compresa l'umanità. Basta leggere la più parte delle pubblicazioni ecologiche per riscontrarvi espressioni più di tipo apocalittico-religioso che di carattere oggettivo-razionale. Si vedano ad esempio i termini di riferimento all'ecicidio, molto analoghi a quelli con cui i Cristiani dei primi secoli si riferivano al deicidio di Gesù.

Concludendo, la consapevolezza di dipendenza dal Non-Io e la sua interpretazione antropomorfa o metafisica variano nel tempo, nello spazio e a seconda del condizionamento sociale, ma permangono, seppure in modi diversi, così che anche i cosiddetti atei generalmente

sono in effetti religiosi, seppure in una forma e soprattutto con una terminologia diverse e sebbene manchi, nella loro religione, la comunicabilità interpersonale tra l'Io e il Non-Io tipico delle religioni tradizionali. Dopo Monod è necessario considerare come fatto religioso (o metafisico-religioso) il riconoscere nella realtà un disegno (o un meccanismo operativo) profondo.

Qual è il significato di questa universale concezione religiosa del mondo? Qual è quello del suo evolversi? Teologi, psicologi, ecologi, storici, etnologi, hanno in merito il proprio punto di vista, che indagheremo e illustreremo in altra occasione. E' comunque per lo meno poco comprensibile che storici delle religioni, come il Brelich, non riconoscano al momento religioso questa variabilità e questo polimorfismo. Infatti, mentre si fa notare che il concetto di religione è in fase di rapido e profondo ampliamento, tanto che si inseriscono continuamente nell'ambito della fenomenologia religiosa fatti prima considerati extra-religiosi (Brelich, 1970, p. 7), si afferma (Brelich, 1970, p. 5 e 1972, p. 14), riferendosi ai Paesi marxisti, che oggi esistono « immense società in cui la religione è appena tollerata e comunque non incide sul modo di vivere culturale ». Ma in realtà, come si è visto, secondo Monod, si tratta di Paesi in cui la concezione del mondo ufficiale è impregnata di neo-animismo. Questa interpretazione restrittiva della religione è poi aggravata dalle conseguenze che Brelich ne trae. Cioè, secondo lui, chi è religioso non può essere un vero storico delle religioni. Conclusione ben strana, perchè in questo caso, per analogia, chi è filosofo non potrebbe essere un vero storico della filosofia e ad un « politico » sarebbe impossibile essere un vero storico dei fatti politici (e, come sappiamo, tutti, almeno *in nuce*, siamo filosofi e politici).

Brelich (1972) giustifica questa sua asserzione precisando che, per chi è religioso, nulla è sostanzialmente mutato dall'inizio, per cui se la storia è storia di scelte, di inizi, svolgimenti e conclusioni, la storia dell'immutabile non avrebbe senso. Ma qui occorrerebbe distinguere da religione e religione, e persino nell'ambito stesso della religione cristiana. La critica del Brelich verrebbe infatti a mancare di motivazione, quando ci si riferisce a religioni che ammettono l'evoluzione del reale e la libertà di scelta dell'uomo, rifiutando rigorosamente ogni forma di predestinazione. Senza questa distinzione, tutti gli aderenti alle concezioni del mondo che Monod definisce (neo) animiste (e tra queste i vari idealismi e il materialismo dialettico), e quindi la più parte degli studiosi di storia delle religioni dell'università di Roma (cui appartiene lo stesso Brelich) non potrebbero essere, per Brelich, degli storici coerenti delle religioni.

Il riconoscimento della consistenza del fatto religioso e insieme delle sue variazioni morfologiche nel tempo e nello spazio ci permette di spiegare l'interpretazione che di esso hanno dato le varie teorie¹: la naturalistica di Max-Müller, la feticistica di Lubbock, la manistica di Spencer, l'animistica di Tylor, e così via, sino a quella materialistico-esisten-

¹ Per una panoramica delle varie teorie sulle origini delle religioni sino alla fine della prima metà del nostro secolo, v. H. V. Glasenapp, 1964.

zialistico-storicistica di Lanternari. L'esperienza religiosa è il poliedro dai molti aspetti, è il monte che si ammanta di diversi colori a seconda della stagione, ma conserva intatta e costante la sua struttura fondamentale. Così ogni teoria sulle origini e la natura della religione ne coglie un aspetto e, a tale riguardo, risulta esser vera, ma non la spiega nella sua totalità. E' chiaro infatti, riferendoci, ad esempio, alla teoria di Lanternari, che la consapevolezza che ha l'uomo di dipendere dal *Non-Io* nella sua globalità si rende particolarmente intensa nei momenti di crisi. Ma in questi non si risolve, perchè la vita religiosa permane anche a crisi superata. E ciò non per tradizione, come sembra specificare Lanternari (1960 b, p. 96), ma perchè tale coscienza di dipendenza perdura anche successivamente.

*Religione e processi
storici globali*

Pur riconoscendo, come si è detto, la validità dei processi metodologici esposti da Lanternari (una volta inseriti in una prospettiva di fondo più ampia, vasta e completa), in quanto permettono di considerare l'esperienza religiosa nella sua genesi formale e strutturale contingente, nel suo divenire, nei suoi stretti legami con le implicazioni ambientali, sociali, economiche, a nostro parere, per una comprensione più completa del problema, e soprattutto per tentare di verificare quanto sopra si è asserito, occorre compiere addirittura il cammino in senso inverso. Cioè, seguendo i suggerimenti di Rappaport (1969; 1971), anzichè partire dal fatto religioso e coglierne i legami con gli altri fatti, iniziare il tragitto partendo dalla totalità del reale, in una visuale la più esterna possibile al fatto religioso, per giungere ad esso solo alla fine. Impostazione che in effetti lo stesso Lanternari segue talora nelle sue ricerche, sopravanzando le proprie stesse prospettive metodologiche. Ora, sotto questo profilo, la totalità del reale umano nel suo divenire può essere abbracciata nel modo più ampio possibile solo considerando lo sviluppo dell'umanità nell'ambito dell'evoluzione dell'ecosistema globale terrestre di cui fa parte e quindi nei suoi rapporti con l'ambiente fisico: terra, acqua, atmosfera, e biologico (le altre specie viventi). L'ecosistema infatti per gli antropoecologi è l'insieme delle strutture fisiche, biologiche e culturali costituenti l'ambiente umano. In tale visuale risulta incontrovertibile una constatazione: la specie umana nell'ambito dell'ecosistema terrestre, in seguito ad una lunga evoluzione culturale, passa da *specie accidentale* a *specie dominante*. Ora scopo di questa parte conclusiva della presente ricerca sta nel porre in evidenza il variare della struttura e del significato dell'esperienza religiosa in seguito a tale evoluzione. Ciò ci permette poi di considerare ulteriormente il *problema della natura del fatto religioso*.

Premettiamo che, secondo gli ecologi (Odum, 1966), una specie è *accidentale* nell'ambito di un *ecosistema* quando è relativamente poco numerosa e la sua influenza su di esso è trascurabile. Cioè la sua eventuale scomparsa non determina una significativa variazione nella struttura dell'ecosistema cui appartiene. In caso diverso, cioè se la specie è relativamente numerosa e la sua eventuale scomparsa provoca rilevanti mutamenti nella struttura dell'ecosistema, si dice che detta specie è *dominante*.

Nel caso della dinamica evolutiva della *specie umana*, si può considerare che essa rimane *accidentale* nell'ambito delle culture impregnate sulla caccia e raccolta; diventa *dominante* nell'ambito di culture ancorate sulla pastorizia e sulla coltivazione. Infatti, ad esempio, l'eventuale scomparsa di popolazioni cacciatrici di Pigmei Bambuti nella foresta equatoriale congolese, dei Wedda in quella dell'India meridionale, provocherebbe lievi modifiche di aggiustamento interno: probabilmente solo un leggero incremento delle popolazioni di carnivori e dei pochi vegetali intensamente raccolti, mentre l'ecosistema forestale nel suo complesso resterebbe *sostanzialmente* identico (Martin e Wright, 1967).

Non così certamente nel caso di popolazioni coltivatrici e allevatrici. E' noto infatti che l'analisi pollinica mette in evidenza, a distanza di millenni, il diffondersi dell'economia coltivatrice in diverse regioni del centro-nord Europa. Ciò in quanto l'introduzione del nuovo genere di vita produsse un profondo mutamento nella composizione vegetale e, di riflesso, in quella animale e quindi in tutta la struttura dell'ambiente biologico di quei territori (Dimbley, 1969).

Altrettanto si può dire della pastorizia, se si pensa soltanto che proprio questa è considerata uno dei fattori determinanti in periodo preistorico, protostorico e storico della desertificazione o degradazione del Sahara e di altre regioni eurasiatiche (Hausmann, 1964, p. 138-147).

Variazione della struttura e dell'orientamento religioso con il viraggio della specie umana da elemento ecologico accidentale ed elemento dominante nell'ecosistema.

Ora, per dimostrare l'evoluzione strutturale dell'esperienza religiosa con il passaggio della specie umana da elemento accidentale ad elemento dominante nell'ambito dell'ecosistema in cui è inserito, si rendono preziosi i risultati che possiamo raccogliere seguendo la scia (ed utilizzandone altresì i dati offerti) di una ricerca di Lanternari volta ad evidenziare, secondo la sua tesi sopra illustrata, come il fatto religioso (in particolare nell'opera in parola si tratta della Festa di Capodanno — ovviamente accolta anche come elemento base in questa parte del nostro studio) (Lanternari, 1959) segua ad una corrispondente esperienza esistenziale che quindi ne costituisce l'*esclusivo* fattore determinante.

a) *Popolazioni a livello della caccia-raccolta.*

Comunque, al di là della sua interpretazione, i risultati della ricerca di Lanternari pongono in evidenza come, tra le popolazioni a livello di cultura basate sulla caccia o raccolta, quali gli Andamanesi, i Fuegini, gli Australiani, i Boscimani, i Pigmei africani, gli Eschimesi, in cui l'uomo percepisce di appartenere ad una specie ecologicamente accidentale e di essere completamente in balia delle avversità stagionali, la Festa di Capodanno è essenzialmente un rito di « fondazione » della propizia stagione o di espulsione di quella calamitosa. Il Capodanno, cioè, presso popolazioni inserite in ecosistema a clima rigido (Fuegini, Eschimesi), « fonda » la mite stagione della rinascita primaverile ed espelle i rigori del freddo invernale, da cui si è ansiosi di uscire. Un posto preminente ha qui il culto del Sole e quindi la tematica dei riti

solstiziali. In pari modo, presso popolazioni inserite in ecosistemi a clima arido (Boscimani, Australiani, ecc.), il Capodanno « fonda » la stagione delle piogge in un contesto di crisi calamitose, per la siccità stagionale persistente. Connesso con la religione del Capodanno è sovente il culto dell'Essere Supremo, delle piante e degli animali totemici, degli eroi culturali.

Quindi, presso popolazioni umane ecologicamente accidentali, la totale dipendenza dall'ambiente spontaneo e dal ritmo stagionale implica una periodicità dei riti che si adegua perfettamente alla periodicità delle stagioni (Lanternari, 1959, p. 442). E' opportuno aggiungere che questa ciclicità dei riti persiste, anche se non è più preponderante, presso popolazioni il cui genere di vita, sebbene non sia più ancorato ad una passiva utilizzazione dei prodotti spontanei, è imperniato su livelli attivi di produzione, ma ancora vincolati a ritmi stagionali, quali quelle dedite al nomadismo pastorale e all'agricoltura primaverile-estiva, nelle regioni temperate eurasiatiche. E' tra queste popolazioni infatti che permangono consistenti il culto del sole, il ritualismo solstiziale, il tema del conflitto simbolico e drammatico dell'estate contro l'inverno (Lanternari, 1959, p. 442).

b) *Popolazioni a livello della protocoltivazione (coltivazione di bulbi, tuberi e radici).*

Presso le popolazioni protocoltivatrici il fulcro del rito di Capodanno non cade più al culmine critico, cioè all'estremo finale, della cattiva stagione. Tra i coltivatori di tuberi (tipiche al riguardo le popolazioni della Melanesia) il Capodanno è la festa dedicata al culto della Terra, fornitrice di alimenti, e dei Morti che vi abitano, ed a cui, tornando essi in quell'occasione tra i vivi, si offrono le primizie del nuovo raccolto, accompagnando l'evento con l'esposizione dei prodotti agricoli, e con la tipica orgia alimentare e sessuale, simbolo di abbondanza, fertilità, nuova vita. La festa conclude il periodo di tensione durante i lunghi mesi di coltivazione in cui avversità climatiche o di altro genere potevano annientare o ridurre gravemente il raccolto e introduce il periodo di benessere che il nuovo prodotto degli orti assicura (Lanternari, 1959, p. 93 e segg.).

c) *Popolazioni allevatrici nomadi.*

Parallelamente, presso i pastori eurasiatici (Tungusi, Jakuti, Calmucchi, Burjati, Tatars, Kirghisi, Kiaragassi, Ciukci, Koriaki, Samoiedi, ecc.) e in parte presso quelli africani (come ad es. i Bari, pastori nilotici), l'esperienza esistenziale è legata al ritmo stagionale. E' in primavera infatti (o, in Africa, alla ripresa delle piogge) che i pascoli riprendono a verdeggiare fecondi, che gli animali figliano, producendo latte abbondante. E' in questa stagione che si svolge la grande Festa di Capodanno, con offerta al Dio supremo dei pastori delle primizie dei greggi e degli armenti e anche di latte fermentato (Forni, 1971; Lanternari, 1959, p. 367 e segg.).

d) *Popolazioni coltivatrici socialmente gerarchizzate in civiltà storiche complesse.*

Nelle civiltà coltivatrici socialmente gerarchizzate (tipiche quelle della Polinesia) la produzione agricola è garantita e incrementata da tecniche coltivatorie più efficaci, quali l'irrigazione, od anche, nelle civiltà cerealicole più complesse, dall'impiego di forza animale (aratura), dalla letamazione, dal terrazzamento, ecc. Di fronte ad una produzione più abbondante e meno aleatoria che permette la differenziazione e la sovrapposizione di caste dominatrici: sacerdotali o militari o di altro genere, e quindi ad una minore angoscia per i rischi di mancata produzione si contrappone e, in buona parte, si sostituisce quella per il pericolo di disgregazione sociale e di caos per la lotta tra le classi.

Ecco quindi che presso queste popolazioni inserite, ancor più dei protocoltivatori precedentemente considerati, come specie dominante nel proprio ecosistema, l'offerta dei prodotti agricoli viene effettuata soprattutto dal re sacralizzato ai suoi antenati, agli dei, di cui egli è l'intermediario ed anche il rappresentante tra gli uomini. Questa funzione di rappresentanza è svolta soprattutto a riguardo della divinità suprema. Perchè, come si sa, il politeismo si origina appunto in società stratificate di cui, come forma religiosa, costituisce appunto il riflesso (Brelich, 1958). E' nel re quindi che, simbolicamente, durante la festa, si rinsaldano i vincoli di solidarietà interclassistica ad opera dei componenti delle gerarchie, dell'esercito, dei sudditi anonimi (Lanternari, 1959, p. 218 e segg.).

Ecco quindi che, con il « viraggio » ecologico della popolazione umana da elemento accidentale ad elemento dominante dell'ecosistema in cui è inserita, la religione del Capodanno si disancora via via da un'implicazione puramente ecologica in senso naturalistico ad una antroposocio-ecologica. Il rischio dell'esistenza che pone in evidenza per l'« Io » le limitazioni e il condizionamento posti dal « Non-Io », cioè si trasferisce via via, anche se sempre parzialmente, dall'ambiente extra-umano naturalistico all'ambiente sociale antropico, costituito dalla presenza di altri gruppi umani, e dai rapporti con essi e tra di essi.

E' importante rilevare tuttavia che, pur con il variare (in parallelo con il genere di vita e il suo contesto ecologico) della struttura, della dinamica, dell'oggetto, della tipologia, della morfologia del fatto religioso, permane tuttavia il suo significato più profondo di consapevolezza di dipendenza dell'« Io » dal « Non-Io » (come risulta anche da un nostro precedente studio sul « sacrificio » e sull'« offerta » presso popolazioni a diverso livello etnologico) e di interpretazione di quest'ultimo nelle sue componenti eventualmente anche umane, come Essere Supremo, Sole, Eroi culturali, Animali totemici, Spiriti dei Morti, Terra, Divinità, ecc. (Forni, 1971).

Nelle civiltà storiche più complesse (Iran, Israele, Roma, ecc.), per la sovrapposizione di culture pastorali ad originarie culture agricole la religione di Capodanno si fa composita. Così nel calendario israelitico (Lanternari, 1959, p. 448 e segg.) si inserisce un capodanno primave-

rile: Pasqua, di origine pastorale, con la sua offerta delle primizie delle greggi, accanto a un capodanno autunnale, festa della vendemmia, o, nel più tardo orizzonte cristiano, dei Santi, dei Morti.

e) *Popolazioni industrializzate.*

I processi di ibridazione culturale, svuotamento delle tradizioni, nascita di nuove feste, che si sono riscontrati presso le società coltivatrici gerarchizzate, si accentuano presso le moderne popolazioni inserite in un genere di vita industriale e quindi ecologicamente del tutto dominanti. Da un lato si osserva il pressochè completo disancoramento dal ritmo ecologico-stagionale, mentre permangono vuote di significato le antichissime feste di Capodanno, quali il Carnevale (a queste si possono assimilare, presso le popolazioni scristianizzate, quelle di Pasqua, di Natale, dei Morti e dei Santi), prendono invece importanza nuove feste, come il 1° maggio e come l'anniversario della rivoluzione d'ottobre. Ogni anno vengono così *rifondate* (ed in ciò sta il carattere di Capodanno di queste feste) la lotta rivoluzionaria e la fede nella classe lavoratrice.

Molto superficialmente, sono considerate, da alcuni storici delle religioni, come feste laiche. In realtà esse non significano altro che la prevalente importanza dei fattori ambientali di tipo antropico in un momento storico di cui la scienza e la tecnica sembrano aver fornito il dominio sui componenti fisici e biologici extra umani. Quindi tali feste celebrano annualmente le relazioni con i fattori antropici assurti, come fa notare Girardi (1970, pp. 50, 66, 68) a livello metafisico-religioso. Nei Paesi Socialisti si tratta di relazioni di dipendenza dalla Classe, dalla Collettività proletaria, di timore/odio verso le classi, collettività nemiche. Nei Paesi capitalisti la situazione è più complessa per il persistere, specialmente presso i ceti borghesi, di altri elementi antropici metafisicizzati quali Nazione, Patria e simili. E' evidente che con la chiarificazione dell'ambigua posizione dell'uomo industrializzato, che è specie talmente dominante nel proprio ecosistema da giungere sino a distruggerlo, ma che distruggendolo si toglie ogni possibilità di sussistenza e così verifica di esserne profondamente dipendente, si instaureranno nuovamente feste e celebrazioni della Natura extra umana.

Ruolo degli eventi innovatori, delle condizioni da « statu nascenti », della creatività umana nella genesi di un nuovo genere di vita e di una nuova forma religiosa.

Qui giunti, è da chiedersi se i risultati della ricerca di Lanternari che qui abbiamo sinteticamente riportato e completato in una prospettiva storica, comprovino veramente quanto egli afferma, e cioè che la religione possa spiegarsi *tutta* con il contesto occasionale che via via la determinerebbe, o se invece, più limitatamente, viene posto in evidenza che *solo la sua forma* contingente, come appunto « La festa del Capodanno... non *preesiste* in nessun modo alla cultura, perchè è all'opposto essa stessa il prodotto, *hic et nunc* determinato e concreto di civiltà a loro volta — *hic et nunc* — *determinate e concrete* » (Lanternari, 1959, p. 454).

Senza dubbio viene evidenziata solo l'ultima alternativa, cioè *non la religione si risolve totalmente nell'esperienza esistenziale contingente,*

ma solo quel determinato accadere del momento religioso, quella particolare sua forma e struttura sono spiegate dall'occasione che è stata offerta alla coscienza religiosa dalla comunità e dai singoli per manifestarsi. Sembra quindi confermata la nostra veduta più sopra esposta, e cioè che la consapevolezza pressochè istintiva e immediata di dipendenza dell'Io dal Non-Io, da cui nasce appunto la coscienza religiosa, trova il suo modo e la sua occasione di manifestarsi in particolare nei momenti cruciali dell'esistenza che ovviamente non totalmente tale coscienza religiosa vengono a risolvere e spiegare. Modo e occasione che variano a seconda del variare del tipo di esistenza, a sua volta connesso con il diverso livello d'inserimento della popolazione cui ci si riferisce nel proprio ecosistema.

Che il fatto religioso non si risolva totalmente nell'esperienza esistenziale contingente è posto in evidenza anche dal Brelich (1965/66, p. 42), quando constata che in esso vi è *un residuo che si sottrae ad ogni tentativo di spiegazione extra religiosa*. Brelich (ibid., p. 43) fa notare inoltre come i mezzi con cui i fatti religiosi si realizzano sembrano essere indipendenti dalla sfera economica. « Questo del resto — aggiunge — non può essere diversamente: altrimenti non si tratterebbe più di fatti religiosi, ma di operazioni o provvedimenti di natura economica ».

Più avanti lo stesso autore, constatando ancora che, in ogni caso, i fatti religiosi hanno comunque a loro volta un'influenza determinante sui fatti economici, conferma l'ipotesi marxista che la sovrastruttura interagisce con la struttura e anzi giunge alla conclusione che tra le due categorie di eventi *vi è una costante indipendenza e non una lineare dipendenza* in senso unico dell'una dall'altra categoria (Brelich, 1965/66, p. 80).

Ma, giunti a questo punto, le idee non sono affatto chiare. Abbiamo visto infatti che la concezione di Hahn e Weber e dei loro epigoni contemporanei, per cui il momento religioso precede cronologicamente ed è matrice creativa del momento profano, non ha fondamento. Altrettanto non soddisfa la concezione di Marx e degli altri storicisti o materialisti dialettici, per i quali il momento religioso in vari modi è un epifenomeno di quello profano.

Più complessa e contraddittoria la posizione di Lanternari. Questi, mentre si oppone ai weberiani e infatti pone come primo il momento di crisi esistenziale, asserisce che il momento successivo è quello religioso, che funge da matrice al momento profano. Brelich, in base alle sue ricerche, giunge invece alla conclusione che i due ordini di fenomeni sono tra loro indipendenti.

La varietà e le opposte conclusioni cui sono giunti i diversi autori invitano a scoprire i probabili errori d'impostazione e di analisi dei processi in cui sono incorsi. Un organico tentativo in tal senso è stato da me compiuto negli anni recenti. Dopo un'analisi delle culture primitive basate sull'allevamento (Forni, 1961) e sulla coltivazione (Forni, 1962), quest'autore viene a chiarire che l'equivoco in cui sono caduti Hahn e i suoi seguaci, come, in direzione opposta, i paneconomicisti, sta nel non aver separato l'insieme degli eventi innovatori che,

in una situazione psichica collettiva da « statu nascenti » (Alberoni, 1968), con l'apporto determinante della creatività umana (Forni, 1966), provocano, nell'ambito di un *processo globale innovatore*, il sorgere e lo sviluppo del nuovo genere di vita e, con esso, della nuova religione e, più in generale, della nuova civiltà.

Mentre gli eventi innovatori possono essere di diversa natura: guerre, migrazioni, cataclismi, carestie, invenzioni, scoperte, sviluppi e recessioni demografiche, economiche, ecc., od anche un insieme concatenato di tutti questi eventi ad effetto graduale, lo sviluppo del nuovo genere di vita (L. Febvre, 1949) e, quindi, della nuova civiltà, è di carattere globale e quindi con aspetti e componenti diversi: tecnici, economici, religiosi, ecc. Con lo sviluppo della nuova cultura, questi componenti concretescono più o meno parallelamente (Forni, 1962). Il separare in un processo globale di sviluppo il momento religioso da quello utilitaristico, profano, o, peggio, il porre un componente come « primo » e quale causa dell'altro, è assurdo e porta ad inevitabili contraddizioni, come nel caso, ad esempio, di Lanternari. Questi infatti, mentre afferma di opporsi a coloro che « astraggono la vita religiosa dal contesto organico delle singole civiltà », dato che « ciò significa... astrarre dalla cultura medesima » (Lanternari, 1959, p. 32), di fatto giunge a separare il momento sacro da quello profano, compiendo poi l'opposto errore di porre il « profano », o meglio la « crisi esistenziale, come « primo » nei confronti del « sacro ».

*Fatto religioso,
etnologia, storia,
preistoria*

Nello sforzo di evidenziare la natura del fatto religioso, ci si è avvalsi, nella presente ricerca, soprattutto del contributo fornito dall'etnologia e talora dalla storia, in quanto, per una ricerca come questa, sono necessari dati completi e sicuri, ma è chiaro che gli eventuali risultati ottenuti rivestono un'utilità molto più ampia.

Solo un'approfondita conoscenza della natura del fatto religioso, della sua dinamica storica, tipologia, struttura e morfologia, e soprattutto del suo inserimento nella esperienza esistenziale umana, permette di interpretare con maggior sicurezza ed obiettività anche documenti di carattere religioso risalenti alla preistoria. Ciò per *l'analogia esistente tra comportamenti e fatti umani di ogni tempo, quando siano inseriti nell'ambito di contesti ecologico-culturali pure analoghi*, come si è tentato di dimostrare in una precedente ricerca (Forni, 1970).

*Schema relazioni
economia (ambiente)
religione secondo
diversi autori*

Marx ed Engels: Vita materiale, cioè vita socio-economica → Vita religiosa (innovazione religiosa). Questa poi coreagisce dialetticamente sulla vita materiale come fra parti dello stesso insieme (Korsch, 1966, p. 82).

Hahn-Weber: Vita religiosa (innovazione religiosa) → Vita economica (innovazione economica).

Lanternari: Crisi esistenziale ecologico-antropica (di carattere naturalistico-economico da un lato e psico-sociale dall'altro) → Vita religiosa → liberazione della vita profana.

Forni: Eventi innovatori (cambiamenti climatici, migrazioni, guerre, mutamenti di natura demografica, scientifica, economica, tecnica ecc., od anche un insieme concatenato ad effetto graduale di tutti questi eventi, connesso o meno con crisi esistenziali) + consapevolezza di dipendenza e condizionamento dal Non-Io + creatività umana → Nuova civiltà (cioè l'innovazione socio-economica e *insieme* l'innovazione nelle strutture e forme religiose, innovazione che investe anche le religioni fondate, pur mantenendo inalterata parte delle strutture e delle forme).

RÉSUMÉ

Dans l'analyse des rapports entre religion et économie, beaucoup d'auteurs, s'inscrivant dans la ligne définie par Marx (« trouver grâce à l'analyse le noyau terrestre des nébuleuses religieuses ») ont situé le moment économique-laïco-profane comme antérieur et déterminant par rapport au moment religieux. Selon ces auteurs, le phénomène religieux serait déterminé par des processus de caractère économique et social (De Martino, Brelich, Lanternari), ou par une fonction utilitaire économiquement ou socialement (Malinowski, Rappaport) ou encore psychiquement (Jung, et sous une autre forme Marett et Otto qui posent à la base de la religion le principe *timor fecit deos*). D'autres savants ont adopté la position inverse, soutenant l'influence de la religion sur le développement d'innovations techniques et économiques (Weber, Hahn, Frobenius, Meinhof, Jensen). Selon Forni, la séparation des deux moments sacré et profane est une erreur. Les diverses théories sur les origines et la nature du phénomène religieux ne touchent en fait qu'un aspect de la réalité, sans expliquer le fait religieux en soi. La conscience religieuse naît chez l'être humain de la reconnaissance du fait que le moi dépend du non-moi. La conscience religieuse est donc préexistente, tandis que les variations du mode de vie et du milieu déterminent seulement les formes et les structures du phénomène religieux. La structure et le sens de l'expérience religieuse changèrent fondamentalement lorsque l'espèce humaine quitta le statut d'*espèce accidentelle* pour acquérir celui d'*espèce dominante*, c'est-à-dire lors du passage d'une économie de chasse et de cueillette à la production de nourriture grâce à l'agriculture et à l'élevage.

SUMMARY

In analysing the relationship between religion and economics, many authors have followed the Marxist line (« using analysis to discover the earthly nucleus of religious nebulae ») and seen the economic, lay and profane moment as preceding and determining the religious moment. According to these authors, the religious phenomenon is determined by economic and social processes (De Martino, Brelich, Lanternari), or by an economically or socially utilitarian function (Malinowski, Rappaport) or by the psyche (Jung, and in another way Marett and Otto, who base religion on the principle of *timor fecit deos*). Other scholars, taking the opposite line, have claimed that religion influences the development of technical and economic innovations (Weber, Hahn, Frobenius, Meinhof, Jensen). In Forni's view, it is erroneous to separate the sacred and profane moments. The various theories of the origins and nature of the religious phenomenon only deal with one aspect of reality, and fail to explain the religious fact in itself. Man's religious consciousness is born of his knowledge that the « I » is dependent on the « not-I ». It is therefore pre-existent, whereas variations in the environment and way of life merely determine the forms and structures of the religious phenomenon. The structure and meaning of religious experience changed radically when the human species left the status of *accidental species* to become the *dominant species*, i.e. during the transition from a hunting and food-gathering economy to the production of food by agriculture and husbandry.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALBERONI, F.
1968 *Statu nascenti*, Bologna (Il Mulino).
- BRELICH, A.
1958 *Il politeismo*, Roma (Edizioni dell'Ateneo).
1965/66 *Economia e religione* (Lezioni di storia delle religioni presso l'Università di Roma), Roma (Edizioni dell'Ateneo).
1966 *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma (Edizioni dell'Ateneo).
1970 *Prolégomènes à une histoire des Religions*, in VV. AA.: *Histoire des Religions*, Paris (Gallimard), pp. 3-59.
1972 *Perchè storicismo e quale storicismo nei nostri studi?* in: *Religioni e Civiltà*, Vol. I, Bari (Dedalo), pp. 7-28.
- CANDELORO, G.
1971 *Concezione marxista della storia*, in *Storia*, vol. 29, Encicl. Feltrinelli Fischer, Milano (Feltrinelli), pp. 48-76.
- CORRADI, E.
1972 *Determinismo, Causalità e fisica quantistica*, Milano (Celuc).
- DE MARTINO, E.
1957 *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, fasc. I. Roma, pp. 94-100.
1959 *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, *Nuovi Argomenti*, n. 37, pp. 4-48.
- DIMBLEBY, G. W.
1969 *Pollen analysis*, in D. Brothwell, E. Higgs: *Science in Archaeology*, Bristol, pp. 167-177.
- ENGELS, F.
1967 *Dialettica della natura*, III ed., Roma (Editori Riuniti).
- FEBVRE, L.
1949 *La terre et l'évolution humaine*, Paris (Albin Michel).
- FORNI, G.:
1957 *Dio, religione, agricoltura*, *Epigeica*, n. 1, pp. 7-8.
1961 *Domestikation, Tierzucht und Religion*, *Z. f. Tierzüchtung u. Züchtungsbiologie*, pp. 49-55.
1962 *Scoperta della tecnica di coltivazione e religione dei coltivatori*, *Rivista di storia dell'agricoltura*, n. 1, pp. 37-50.
1964 *Nuove luci sulle origini della domesticazione animale*, *Rivista di storia dell'agricoltura*, n. 3, pp. 244-273.
1966 *Homo ludens, homo creans e le origini delle tecniche*, *Rivista di storia dell'agricoltura*, n. 4, pp. 342-351.
1970 *Arte preistorica e struttura, analogia, individualità delle culture*, *Valcamonica Symposium*, Capo di Ponte (Edizioni del Centro), pp. 357-367.
1971 *Di alcuni particolari aspetti del problema dell'origine dell'agricoltura*, *Rivista di Storia dell'Agricoltura*, n. 2-3, pp. 107-127, pp. 244-265.
- FROBENIUS, L.
1950 *Storia della civiltà africana*, Torino (Einaudi).
- GIRARDI, G.
1970 *Marxismo e cristianesimo*, Assisi (Cittadella).
- GLASENAPP, H. VON
1964 *Le religioni non cristiane*, vol. I. Enciclopedia Feltrinelli-Fischer, Milano (Ed. Feltrinelli).
- HAHN, E.
1897 *Demeter und Baubo*, Lubena (M. Schmidt).

- HAUSSMANN, G.
1964 *La terra e l'uomo*, Torino (Boringhieri).
- JENSEN, A. E.
1948 *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart (Schröder).
1963 *Mith and cult among primitive peoples*, Chicago (Chicago Press).
- KORSCH K.
1966 *Marxismo e filosofia*. Milano (Feltrinelli).
- LALANDE, A.
1956 *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris (P.U.F.).
- LANTERNARI, V.
1959 *La grande Festa*, Milano (Il Saggiatore).
1960 a *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano (Feltrinelli).
1960 b Scienze religiose e storicismo: note e riflessioni, *Nuovi Argomenti*, n. 1, pp. 93-113.
- MALINOWSKI, B.
1955 *Magic, Science and Religion*, New York (Doubleday).
- MARETT, R. R.
1909 *Threshold of Religion*, London (Methuer).
- MARTIN, P. S., WRIGHT, H. E. Jr.
1967 *Pleistocene extinctions. The search for a cause*, New Haven (Yale University Press).
- MARX, K.
1964 *Il capitale*, Libro I, Roma (Editori Riuniti).
- MEINHOF, O.
1926 *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben* Oslo (Asche Hougr).
- MONOD, J.
1972 *Il caso e la necessità*, Milano. (Mondadori).
- ODUM, E. P.
1966 *Ecologia*, Bologna (Zanichelli).
- ORAISON, M.
1971 *Il caso e la vita*, Torino (S.E.I.).
- OTTO, R.
1917 *Das Heilige*, Breslau (Trewendt & Granier).
- PARINETTO, L.
1971 La religione nel capitale, *Utopia*, n. 8, pp. 4-10.
1972 *K. Marx sulla religione*, Milano (Sapere Edizioni).
- RAPPAPORT, R. A.
1969 *Some suggestions concerning concept and method in ecological anthropology*, Ottawa.
1971 Ritual, sanctity and cybernetics, *American Anthropologist*, n. 1.
1972 Nature, culture and ecological anthropology, in Shapiro ed.: *Man culture and society*, Oxford (Oxford University Press).
- TREVOR-ROGER, H. R.
1969 *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Bari (La Terza).
- VAN DER LEEUW, G.
1948 *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris (Payot).
- WEBER, M.
1945 *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Roma (Leonardo).

DER GESTALTWANDEL EINES HEILIGEN

Johansons, Andrejs, Stockholm, Schweden

Schon wiederholt habe ich die Gelegenheit gehabt, auf die hervorragende Stellung hinzuweisen, welche Antonius der Einsiedler, der heilige Wüstenmönch und der eigentliche Begründer des christlichen Mönchtums, im Glauben und Brauch zweier Völker des ostbaltischen Raumes, nämlich der Letten und Esten einnahm. Die zu der baltischen Gruppe der Indoeuropäer gehörenden Letten nannten ihn Tenis, Teniss, Tanissoder ähnlich, bei den finnisch-ugrischen Esten hiess er Tönn. Wird hier nochmals von ihm die Rede sein, so nur mit der Absicht, auf die seltsamen Verwandlungen zurückzukommen, die der Einsiedler bei den erwähnten Völkern erfahren hat. Es handelt sich dabei um einen Prozess, der nach 1200, d. h. etwa am Anfang der lettischen und estnischen Frühgeschichte begann und noch im 19. Jahrhundert nicht ganz abgeschlossen war.

Einleitend sei bemerkt, dass der Name des Antonius bzw. Tenis oder Tönn an manchen Ortschaften Lettlands und Estlands haftet. Vorzugsweise ist das der Fall mit verschiedenen Bergen und Hügeln, wo bis zur Reformation Antoniuskapellen standen, die nach der Aussage der Archäologie des öfteren auf alten Burgbergen oder an früheren heidnischen Kultstätten errichtet waren. Die dort stattfindenden Begehungen trugen vermutlich schon während der katholischen Zeit einen mehr oder weniger synkretistischen Charakter. Nach der Reformation dienten diese Stellen aber weder dem Luthertum noch dem Katholizismus, sondern eher einem Aufblühen des Heidentums. Die Äusserungen desselben bedeuteten kaum eine unmittelbare Rückkehr zum vorchristlichen Glauben: vielmehr repräsentierten sie eine so vertiefte und volkstümliche Form des Religionssynkretismus, die den Äusserstehenden als laute « Abgötterei » erscheinen konnte und mit christlichen Augen gesehen auch eine solche war.

Bekanntlich ist das Patronatsgebiet des hl. Antonius sehr gross. Durch den Einsatz der Mönche des um 1095 gegründeten Antoniterordens, die sich als ausgezeichnete Schweinezüchter erwiesen, wurde er jedoch meist als Schutzpatron der Schweine angerufen, verehrt und ikonographisch dargestellt. In Italien wurde er geradewegs Antonio del

Porco, in Westfalen Swiene-Tüns benannt, um nur zwei Beispiele aus einer Vielheit von ähnlichen herauszugreifen. Dieselbe Funktion veranlasste zunächst die Beliebtheit, danach die allmähliche Entchristlichung dieses Heiligen in Lettland und Estland. Es besteht immerhin die Möglichkeit, dass Antonius in der Gestalt des Tenis bzw. Tönn an die Stelle irgendeiner vorgeschichtlichen Schutzwesen der Schweine trat. Von solchen berichtet zwar keine Überlieferung, ihr Vorkommen könnte aber vielleicht aus der grossen Verbreitung der Schweinezucht in Alt-Lettland geschlossen werden. Ein Vergleich der Menge der bei archäologischen Ausgrabungen zutage geförderten Haustierknochen lässt nämlich annehmen, dass des Fleisches wegen in erster Linie das Schwein gezüchtet wurde. Der Einfluss des Wirtschaftslebens, dessen Bedeutung für undogmatische Religionen nie unterschätzt werden darf, mag die Entwicklung des Glaubens an einen besonderen übernatürlichen Schirmherrn der ökonomisch so wichtigen Schweine gefördert haben.

Wie dem auch sei, begegnen wir Antonius in der nachreformatorischen Zeit, in der reichere Quellen für die lettische und estnische Religionsgeschichte zu fliessen beginnen, bereits als einem vollausgebildeten « Schweinegott ». Im übrigen ist es bezeichnend, dass derselbe Gestaltwandel sich sogar in Lettgallen (Latgale), d. h. in der von der Reformation kaum berührten und noch heute katholischen Ostprovinz Lettlands, abgespielt hatte. In den Annalen der dortigen Jesuiten aus 1725 heisst es nämlich, dass die Bauern u. a. einen Schutzgeist der Schweine, namens Tenis (*genius suum quidam Tenis*) verehren, den man genau so scharf wie « *caetera monstra deorum* » ablehnen muss. Die frommen Patres erkannten also nicht, dass der « monströse » Tenis eigentlich der einheimisch gewordene hl. Antonius war.

Die einfache kultische Verehrung des Tenis oder Tönn war nicht auf die obengenannten Hügel beschränkt. Die lutherischen Letten in Livland opferten ihm am Anfang des 18. Jahrhunderts Schweinsköpfe auf grossen Steinen. Noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts befanden sich ebendasselbst bestimmte alte Apfelbäume, die dem Tenis geweiht waren und unter denen Opferhandlungen verrichtet wurden. Um nicht eines plötzlichen Todes zu sterben, durfte man solche Bäume nicht fallen, ja nicht einmal einen Zweig davon abbrechen. Sowohl die Beschaffenheit dieses Kultes wie das damit verknüpfte Tabu-Gebot erinnern stark an Verhältnisse, welche sonst den Kult des Haus- und Hofgeistes kennzeichnen. Die Ausdenung der Funktionen des entchristlichten Antonius war bei den Esten noch viel weiter geschritten. Der estnische Tönn galt oftmals nicht nur als Beschützer des Hauses und der Familie, sondern auch als Förderer der Vegetation. In diesen Zusammenhang gehörte ebenfalls die bei den Esten ziemlich verbreitete Anwendung des sog. Koboldkorbes oder Scheffels, d. h. eines Gefässes, dessen Volumen einem altertümlichen Hohlmass entsprach. In dem Scheffel wurde ein Tönn von besonderer Art gehalten, genau gesagt — eine aus Wachs und Lumpen hergestellte Puppe, der man die Fähigkeit zuschrieb, eine übernatürliche Wirkung auszuüben. Obwohl der Tönn-Scheffel insgesamt irgendwo im Zimmer oder auf dem Speicher heimlich aufbewahrt wurde, kamen auch zeremonielle Umzüge mit ihm vor, um das Gedeihen der Haustiere und der Kornfelder zu sichern. So spät

wie im Sommer 1848 verbrannte ein Estland-Pfarrer öffentlich sieben Tönn-Scheffel. Der merkwürdige Gestaltwandel des hl. Antonius war aber damit noch nicht beendet. Der letzte Schritt brachte die Verteufelung des bis dahin guten Schutzgeistes und Helfers Tönn mit sich, der darauf bald mit dem Teufel schlechthin, bald mit dem Schatzträger oder « Hausdrachen » identifiziert wurde. Der Schatzträger ist unter verschiedenen Namen beinahe überall in Europa bekannt, ein böser Diener, der fremdes Gut stiehlt und es seinem Eigner nach Hause schleppt. Man unterscheidet mehrere Typen des Schatzträgers. Er kann als ein selbständiges übernatürliches Wesen, ein kleiner fliegender Drache mit Feuerschweif auftreten; er kann die vorübergehend vom Körper gelöste und als ein Tierchen materialisierte sog. Freiseele einer Hexe oder eines Zauberers sein; schliesslich kann dieselbe hinterhältige Aktivität von einem machtragenden Gegenstand bzw. einem Fetisch ausgehen. Als ein solcher Gegenstand wurde in Estland zuweilen die schon erwähnte, den Tönn darstellende und in dem Scheffel aufbewahrte Puppe aufgefasst.

Allen Verwandlungen und Kontaminationen zum Trotz ging die Anknüpfung des Tenis oder Tönn an den eigentlichen Antoniustag, den 17. Januar, nie verloren. Die Bedeutung dieses Tages war nicht allorts dieselbe. Bemerkenswert war sie z.B. im lettischen Livland, wo der 17. Januar schon seiner volkstümlichen Benennung nach als « Schweinefest » galt, das in mehr oder weniger deutlichen Form sogar bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts begangen wurde. Gewöhnlich wurde das Feiern damit begonnen, dass sich die Leute jedes einzelnen Bauerngehöftes am frühen Morgen vor dem Schweinestall versammelten. Der Schweinehirt kletterte auf das Stalldach mit einer kleinen Glocke in der Hand; während er läutete, sang das übrige Gesinde Volkslieder, in denen das schöne Vieh des « Schweine-Tenis » gelobt wurde. Als Festmahlzeit pflegte die Hausbesitzerin ein Essen vorzusetzen, das aus zerstampfter Gerste, Bohnen, Erbsen und Schweinefleisch bestand. In einigen Gegenden kam das sog. Treiben des Tenis vor. Es handelte sich dabei um eine bäuerliche Burleske: der durch einen Schweinskopf symbolisierte Tenis wurde in einen Sack « getrieben », die Schaulustigen aber wurden aus einem Eimer mit Wasser besprengt und daraufhin verspottet, dass Tenis sein Wasser auf sie abgeschlagen habe. Darüber hinaus waren eine Menge Sitten und Bräuche, die dem Fruchtbarkeitszauber, der Wahrsagerei, der Wettervorhersage usw. dienten, auf den 17. Januar konzentriert. Ich erwähne nur den eigentümlichen Brauch, bei dem die Männer lebende Schweine vor sich auf die Schlitten setzten und mit ihnen von Bergen hinuntersausten. Man glaubte dadurch den Schweinezuwachs zu fördern.

Auch bei den Esten wurde Antonius bzw. Tönn am 17. Januar in erster Linie als Schweine- und überhaupt Viehpatron bedacht. Zu dem Fest schlachtete man ein Schwein, ass davon zunächst aber nur den mit Grüte zubereiteten Kopf. Ein hierhergehöriges Gebet, das zwar im 19. Jahrhundert aufgezeichnet wurde, jedoch viel älter sein kann, lautet: « Heiliger Tönn, behüte meinen Eber, schütze meine Herde! Reiner, heiliger Tönn, sei mein Speiser und Tränker! Sei du mein Behüter und Schützer und gib uns Gnade, und sende uns Güte mit der Gnade

deiner Gnade, wie du uns gegeben und Gnade gespendet hast ». Zu derselben Zeit machte man aber auch von der früher genannten, im Scheffel liegenden Tönn-Puppe Gebrauch, die in den Viehstall gebracht und über jedes Tier gehalten wurde.

Hl. Antonius der Einsiedler sei ein Visionär gewesen. Trotzdem scheint es kaum glaubhaft, dass er je den Gestaltwandel voraussah, den er seit dem Spätmittelalter bei zwei Völkern an der Ostsee durchmachte.

RIASSUNTO

Sant'Antonio (+ 356 ca.), fondatore del monachesimo cristiano, fu, sin dal Basso Medio Evo uno dei santi più popolari fra due popolazioni della zona baltica orientale, gli indoeuropei Lettoni e gli ugro-finnici Estoni. Egli raggiunse questa posizione come patrono degli animali domestici, soprattutto dei maiali. Come tale fu chiamato Tenis o anche Porco-Tenis dai Lettoni e Tönn dagli Estoni. A poco a poco egli cessò di essere venerato come un santo, ma venne adorato come un essere soprannaturale con ovvi aspetti pagani. Questo mutamento si manifestò in una varietà di riti che avevano luogo sulle colline, presso certe grandi pietre, nelle stalle, ecc. Gli Estoni non solo assimilarono il loro Tönn con le concezioni di uno spirito e di un folletto della famiglia, ma avevano fede anche nella potenza di una immagine di Tönn, fatta di cera e stracci, tenuta in una scatola speciale e usata per scopi cerimoniali. Sebbene questi tipi di adorazione fossero condannati sia dal clero cattolico romano sia da quello luterano, continuarono a prosperare presso alcune comunità contadine della Lettonia e dell'Estonia fino alla fine del XIX secolo. Nè Tenis nè Tönn persero comunque la connessione con il 17 gennaio, festa di S. Antonio. D'altra parte difficilmente la giornata poteva essere celebrata in maniera cristiana. Nella tradizione popolare lettone passò come « festa del Porco ». La celebrazione includeva cerimonie di fronte al porcile e nel riparo per il bestiame, un pasto con piatti appropriati (preferibilmente di porco), l'esecuzione di uno spettacolo e molte altre consuetudini, l'accento principale delle quali poggiava sulla fertilità, sulle profezie e le previsioni metereologiche.

RÉSUMÉ

Saint Antoine (ca. 356), fondateur du monachisme chrétien fut depuis le bas Moyen-Age un des saints les plus populaires auprès de deux populations de la zone baltique orientale: les Lettoniens indo-européens et les Estoniens finno-ougriens. Il accéda à cette position comme protecteur des animaux domestiques et surtout des porcs. Comme tel, il fut appelé Tenis, ou aussi Porc.-Tenis est la forme lettone, et Tönn la forme estonienne. Peu à peu, il cessa d'être vénéré comme un saint, pour être adoré comme un être surnaturel doté d'aspects païens évidents. Ce changement se manifesta dans différents rites qui étaient accomplis sur les collines, près de certaines grandes pierres, dans les étables, etc. Les Estoniens n'assimilèrent pas seulement leur Tönn au concept d'esprit et de génie familial, mais croyaient également en la puissance d'une image de Tönn, faite de cire et de chiffon, conservée dans une boîte spéciale et utilisée dans des buts cérémoniels. Bien que ces pratiques fussent condamnées par les clergés catholique et luthérien, elles continuèrent à prospérer dans certaines communautés paysannes de la Lettonie et de l'Estonie jusqu'à la fin du XIXe siècle. Toutefois, ni Tenis, ni Tönn ne perdirent leurs liens avec le 17 janvier, date de la fête de Saint Antoine. D'autre part, cette journée était célébrée de manière très peu chrétienne. Dans la tradition populaire lettone, elle devint la « fête du porc ». La célébration de celle-ci comprit des cérémonies qui se déroulaient devant la porcherie et les étables, un repas de circonstance (de préférence de la viande de porc), l'exécution d'un spectacle, etc., l'accent portant principalement sur la fertilité, les prophéties et les prévisions météorologiques.

SUMMARY

Saint Anthony (\pm 356 A. D.), founder of Christian monasticism, was from the late Middle Ages one of the most popular saints among two peoples of the Eastern Baltic area, viz. the Indo-European Latvians and the Finno-Ugric Estonians. He achieved this position as the patron saint of domestic animals, mainly the pigs. As such he was called *Tenis* or even *Pig-Tenis* by the Latvians, and *Tönn* by the Estonians. Gradually he ceased to be venerated as a saint but was worshipped as a supernatural being with obvious heathen traits. This change manifested itself in a variety of rites which took place on hills, at certain big stones, in the stables etc. The Estonians not only affiliated their *Tönn* with the concepts of a household spirit and *brownie*, but also relied upon the power of a *Tönn*-figure which was made of wax or rags, kept in a special box and used for ceremonial purposes. Although these types of worship were condemned both by the Roman Catholic and the Lutheran clergy, they flourished in some Latvian and Estonian peasant communities till the end of the 19th century. Neither *Tenis* nor *Tönn*, however, lost the connection with the 17th January, the feast of St. Anthony. On the other hand, the day was hardly celebrated in a Christian manner, and in Latvian popular tradition it became the « *Pig-feast* ». The celebration included ceremonies in front of the pigsty and in the cattle-shed, a meal consisting of appropriate dishes (preferably pork), the performance of a burlesque, and many other usages, whose main emphasis was on fertility, prophecy and weather forecast.

LITERATUR

- BÄCHTOLD-STÄUBLI, H. (hrsg. von)
 1927 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, I, Berlin, Sp. 503 ff.
- BRAUN, J.
 1943 *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Stuttgart, Sp. 94.
- HEINE, W.
 1903 Hagiologisches aus Alt-Livland, *Der Katholik*, 83, Mainz, S. 427.
- JOHANSONS A.
 1961 *Tenis und das altlettische Schweinefest*, *Baltische Hefte*, 4, Hannover-Döhren, S. 207 ff.
 1964 *Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten*, Stockholm, S. 187 ff.
- KERLER, D. H.
 1905 *Die Patronate der Heiligen*, Ulm, vgl. Register S. 430.
- KLEIJNTJENS, J. (hrsg. von).
 1940 *Fontes historiae Latviae Societatis Jesu*, I, Riga, S. 391.
- KÜNSTLE, K.
 1926 *Ikonographie der Heiligen*, Freiburg im Breisgau, S. 67.
- LOORITS, O.
 1951 *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, II, Lund, S. 309 ff., 321 ff.
- ŠMITS, P. (hrsg. von)
 1941 *Latviešu tautas ticejumi*, IV, Riga, Nr. 30379 ff.

THE PRE-LITERATE STAGE OF RELIGIOUS TRADITION

Pentikäinen, Juha, Helsinki, Finland

1. *Two typologies of religions*

Using source material as a basis of classification, the anthropological sciences usually divide cultures into two main groups: *literate* and *non-literate*. While literate cultures have their own written documentation, for information on cultures belonging to the latter group we must depend on oral sources¹. Similarly, religions can be divided into two main groups: 1. the historic religions of the literate cultures, and 2. the primitive religions² of the non-literate cultures. The former group, including the world religions with the largest number of believers and the greatest geographical distribution, are Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism, Taoism, Confucianism, Shintoism, and Judaism. The latter group consists mainly of the religions practised in the illiterate cultures of the Third World. At present the majority of such cultures is to be found in Africa.

The dichotomy between historic and primitive religions derives from the source materials. It can be said that, when a group of people learn to write, their culture becomes literate and their religion historic. Conversely, all cultures have passed through a *pre-literate* stage. Adopting such a viewpoint we can distinguish between *prehistoric* (pre-literate), *historic* (literate), and *primitive* (non-literate) religions. In analysing religions of different ages and their sources, the study of religion does, of course, employ different methods depending on the material at hand. The interests of archeologists and religious historians merge in the explo-

¹ Problems dealing with the evaluation and treatment of oral tradition are of the same type, whether investigating the history or religion of non-literate. See e. g. Jan Vanisna, *Oral Tradition, A Study in Historical Methodology*, Edinburgh 1965.

² Many previous investigators have erred in considering 'primitive religion' to be too homogeneous a concept, supposing that the so called 'primitive mind' produces similar results everywhere, religion included. In this paper, the term 'primitive' will be considered approximately equivalent to 'illiterate'. The term should not be considered to contain any value judgment. There is no universal 'primitive religion' common to all people, but rather 'primitive religions', dependent on the ecological and sociological environment and differing significantly from one another as regards location in both time and space.

ration of prehistoric religions. When analysing the literary sources of historic religions we need both the methods of historiography and the textual criticism of philology. When we explore primitive religions, it is useful to supplement the approaches to problems usually employed in the formal study of religions with the methods common to such disciplines as cultural and social anthropology, ethnology, and folkloristics.

Another dichotomy, which is interesting from the historical standpoint, is based on the difference between *established* and *ethnic religions*³. Established religions have been stamped with the personality of an historical figure, the founder of the religion. Religions based on the revelations of a prophet include Zoroastrism (Zarathustra), Christianity (Jesus Christ), and Islam (Mohammed) while, in the Far Eastern religions, Taoism professes adherence to the tenets of Lao-tse and Confucianism to those of Kung-fu-Tse. Buddhism is based on the teachings of Gautama or Buddha and Jainism has its source in the wanderings and teachings of Mahavira. Established religions are often also *book religions*, and the core of their canons are usually the teachings of the founder of the religion. In ethnic religions, however, the name of the founder is generally unknown and a body of written canons which co-ordinates the teaching is generally lacking. Ethnic religions spring from the cultural background in which they are found and the boundaries between religions often closely follow the language and cultural boundaries between peoples and tribes. We can thus speak, for instance, of the ethnic religions of the Lapps, Eskimos, Plains Indians, Mongols, and Samoyeds. Ethnic religions also include the ancient beliefs of those peoples (e. g. Scandinavians, Slavs, Greeks, Finns, Chinese) who at present belong to the adherents of an established or historical religion. With the exception of Indian Hinduism, ethnic religions have not achieved the « status of world religions ».

The divisions presented above are not overlapping. The dichotomy between ethnic and established religions is derived from historical origins, whereas the division into historic and primitive religions rests on source material. It can be observed that, in general, all established religions are historical but all historical religions are not established. For example, Indian Hinduism is an ethnic religion which lacks a founder, despite the fact that its most ancient written sources are older than those of any other religion (Rigveda, 1500 B. C.). The religions of ancient Greece and Rome were also ethnic though, on the basis of abundant written sources, they could also be characterized as historic. Most non-literate cultures adhere to some ethnic religion whose roots are in the local surroundings. Many prehistoric religions are correspondingly ethnic since they are cults and creeds that are linked to the ecological environment temporally, spatially, and socially. At the same time, however, it should be kept in mind that the established religions, also, have behind them a prehistoric (pre-literate) stage of varying dura-

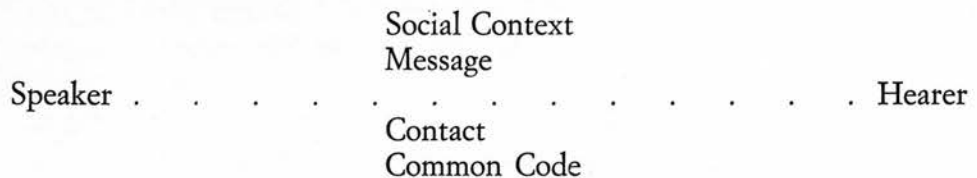
³ This dichotomy has been emphasized by Ugo Bianchi (*Problemi di storia delle religioni*, Serie Universale Studium 56, Roma 1958).

tion, for which written documentation is lacking. This article will focus on how this period is studied.

2. *The pre-literate phase of tradition*

A key concept in the study of cultures and of religions is tradition. A minimum definition of tradition includes « culture elements handed down from one generation to another »⁴. We are thus concerned with information that is continuous over at least one generation. At the root of the word « tradition » is the Latin verb *tradere*, which contains the aspect of *continuity*. Another important criterion of the word is its *social* character. In this respect, tradition and « individual knowledge » are concepts which are not to be identified. As traditions gradually take shape, the choice made by society, the so-called *social control*, is crucial. If an individual's information lacks continuity, it is not handed down; if the whole society or one of its groups or subcultures does not accept it, we are not dealing with a tradition. The central channels of transmission of a tradition are education and upbringing. In studying these processes, anthropologists distinguish between *enculturation* (the internalization of culture) and *socialization* (the integration into society and its norms)⁵.

Whether we are dealing with *oral* or *literary* tradition depends on the nature of the communication. The oral tradition rests on speech communicated from speaker(s) to hearer(s). This communication must be considered social behaviour which requires reciprocity between at least two individuals. For reciprocity to occur there must exist a certain amount of common knowledge and common expectations, i. e. « common culture ». Individuals cannot, for example, communicate messages to each other unless they understand each other's language and share to some extent a common linguistic or paralinguistic code⁶. We may represent the communication of oral tradition in the following way⁷:



When a speaker sends a *message* to his hearer, the prerequisites of mutual communication are always *contact*, the interaction between the individuals in question, and the common *code* that they have in

⁴ See Åke Hultkrantz, General Ethnological Concepts, *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore* 1, Copenhagen 1960, pp. 229 - 231.

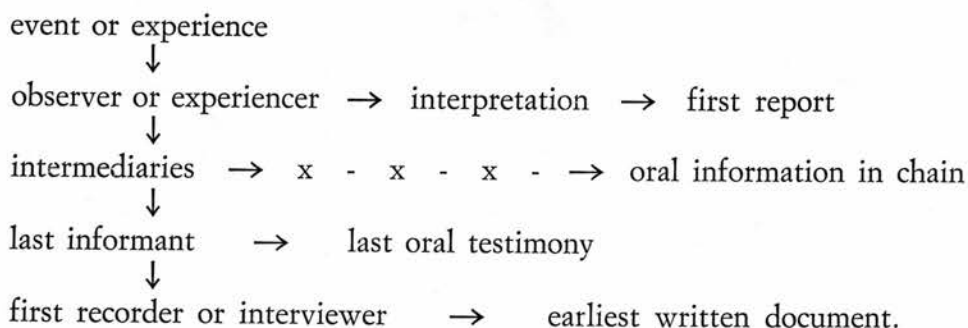
⁵ For details see my article: Depth Research, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 21, Budapest 1972, pp. 127 - 151.

⁶ Dell Hymes has treated the problems of the 'Ethnography of Speaking' in several of his articles written during the past dozen years, e. g. *The Ethnography of Speaking, Anthropology and Human Behavior*, ed. by Thomas Gladwin - William S. Sturtevant, Washington 1962, and Introduction: « Toward Ethnographies of Communication », *American Anthropologist* 66, 1964, e. g. pp. 2 - 13.

⁷ Cf. Roman Jakobson, Closing Statement: *Linguistics and Poetics, Style in Language*, ed. by Thomas A. Sebeok, New York 1960, p. 353.

common at the level of language. In a social situation the context makes the message sensible and endows it with meaning⁸.

The literate tradition is transmitted also with the aid of the printed word and, in modern times, via the mass media (*mass lore*)⁸. Often education and upbringing in literate societies make use of the methods of both written and oral communication in transmitting inherited knowledge from generation to generation. An important problem in our present-day cultures is the interference between the modes of transmission of different traditions. When dealing with young cultures, many interesting questions arise concerning the pre-literate stage of a tradition and its eventual evolution into a written form⁹. This process is illustrated in the following scheme:



The intermediaries can be studied from the point of view of social and verbal behaviour between individuals in a society. Basically, the transmission of religious tradition is the passing on of information from person to person in a chain where the first link is the eye-witness of the incident or the experiencer of a religious experience. The next link is the person to whom he tells his experience. In studying a religious experience, much importance must be given to the interpretation phase, i. e. the individual or social process when the experience assumes a supernatural significance. The person who has received the information may pass it on. The chain of informants thus gains another link. Each link in the chain is, of course, important but the last informant has the decisive role, since it is his duty to write down the oral message or to dictate it to some other (preferably trained) person.

3. *On the measuring of the religiosity of tradition*

Before we can use the term 'religious tradition', we must make sure that the information being studied has some 'religious' use, significance, or function. *Use* and *meaning* thus are regarded as two aspects of the context¹⁰. Use refers to the situation of usage, presentation, and actualization of a tradition. Meaning denotes the other aspect of context:

⁸ On the communication in narrative situations see Robert A. Georges: Towards an Understanding of Storytelling Events, *Journal of American Folklore* 82, 1970, pp. 316 ff.

⁹ Cf. Jan Vanisna, op. cit., p. 21.

¹⁰ E. g. Alan Dundes, Metafolklore and Oral Literary Criticism, *The Monist* 1966/4, La Salle, Illinois 1966, p. 506.

the ideas, attitudes, and valuations which the bearer of tradition gives to his material. Drawing on the experience gained from studying religions in the field, we note that use can be observed but meaning must be interviewed. It has been observed that, even in small communities and cultures, the meanings of the same tradition vary. Thus, in order to avoid unnecessary and erroneous generalizations, it is important for the researcher to interview several informants before forming conclusions about the meanings of a tradition ¹¹.

Analysis of religious tradition is always function analysis. Before one can even call a tradition religious, it is necessary to determine the functions of the material under study. Religion has psychological, sociological, and cultural functions; in religio-anthropological study it is useful to distinguish three levels — individual, social, and cultural ¹². Three aspects of experience — cognition, affection, and conation are distinguished in the psychology of perception and these are useful in the study of religion. *Cognition* includes, for example, the world view, the system of values, beliefs, dogmas, individual knowledge of religion, concepts of the universe, and supra-normal beings. Under the aspect of *affection* we may note the problematics of religious feeling and experience (a religious experience involves reciprocity between man and the supra-normal in which homo religiosus or the religious tradition familiar to him actualizes an encounter with a supra-normal being, with a god for example). *Conation* concerns ritual behaviour by which an individual or a society seeks union with a supra-normal being. At the *social* level, one deals with a religion as an institution; study here is principally of religious groups, reciprocity between religious and secular groupings, religious leadership, and qualifications for membership in a religious group. At the *cultural* level we are dealing with the ecological environment of a religion in space and time ¹³.

It is important that we take a holistic approach when exploring a religious tradition. This means a study of the religion both vertically and horizontally in its cultural and social context. This includes, for example, the natural and other ecological environment, the way in which these are reflected in social and economic life, and the effect they have on religious needs. Many an archeologist has been mistaken in thinking that religion is a kind of « reserve solution » when economic, ethnic, sociological, or other alternatives of interpretation do not suffice to explain a discovered enigma. Rather the contrary situation should exist: religion and other aspects of the life of the community interact at many

¹¹ Pentikäinen, op. cit., pp. 140 - 144.

¹² E. g. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe 1949, pp. 50 - 53, 61 - 81. Lauri Honko, Funktioanalyttisestä tutkimustavasta (On the Function Analytic Method), *Sananjalka* 3, Turku 1961, pp. 152 - 165. Juha Pentikäinen, The Nordic Dead-child Tradition, *Folklore Fellows Communications* 202, Helsinki 1968, pp. 113 - 118.

¹³ For more detailed information Pentikäinen, *Depth Research*, pp. 138 - 140. The writer's study of Marina Takalo's religion (The Religion of Marina Takalo), Forssa 1971, is a religio-anthropological study of one person's religious repertoire.

levels. This fact favours the importance of the ecological method¹⁴ in the study of prehistorical religions. In interpreting their data, archeologists should take account of the methodological assistance offered by the study of religion in the same way as scholars of religions should make use of the results of archeologists' research in, say, dating the religions of prehistoric cultures. Interpretations should be made with the following basic principle in mind: let no artifact, place or discovery be branded 'religious' unless it can be demonstrated to have some religious use, significance, or function in a given culture in a given period. It is clear that when we examine prehistoric cultures, the conative, social, and cultural levels are the aspects of religion that stand out most, for they have left material imprints that can be studied more directly than the affective and cognitive aspects of religion, which are reflected on the human mind. Such imprints are, for example, cultural artifacts, places, drawings etc. Since often the material at hand for one and the same culture is not sufficient to form a coherent conception of some prehistoric religion, comparison is a useful auxiliary. Using its methods, we can point out the borrowings effected by acculturation and the effect of the ecological environment: cultures in similar circumstances appear to produce the same kind of results, even in the area of religion.

4. *Some religious genres*

Genre analysis is a useful method for studying the religious source value of an oral tradition. When doing this sort of research, one must classify the material, using with the methods developed by folklorists, according to different perspectives and different criteria (function, structure, style, content, age, etc.)¹⁵. We thus obtain categories which seem to have a different source value from the standpoint of the measuring of religiosity. This is primarily a problem in function analysis.

The main question which arises is what meaning and source value do different tradition materials have in the study of religious phenomena. The study of religion requires fewer terms than folklore, because many tradition genres remain outside its field of interest. Among the valid criteria for recognizing tradition genres, one problem, that of truth value which must be included in the field of function, arises more often than others: « Is the tradition believed in or not? » and « In what way is it believed? » For the scholar of religion, it is useful to have a system which accords different source values to different genres on the basis of how they mediate elements belonging to the supra-normal sphere.

From the point of view of source criticism of religio-scientific material, a tripartite division, *folk belief*, *memorate* and *legend*, is undoubtedly useful.

The *folk belief* concept is defined approximately on the basis of form criterion. It expresses a supra-normal assertion in a generalizing state-

¹⁴ See Åke Hultkrantz's article *The Religio-ecological Method in Research on Prehistoric Religion* in this work, pp. 517 - 526.

¹⁵ Cf. Lauri Honko, *Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion*, *Temenos* 3, Helsinki 1968, pp. 61 - 62.

ment: for example, « there is a spirit in the forest », « God exists », or « to see a black cat is an evil omen ». A *memorate* is an experiential narrative, a description of a supra-normal experience undergone by the narrator or some one close to him, and is the most reliable source for the scholar studying religion. It represents an empirical tradition. The surest way of recognizing a memorate is by its authenticity from the standpoint of perception psychology. By observing the perceptual psychological, and social psychological factors present, we may decide how authentically the memorate being studied describes the supra-normal experience. Compared to a memorate, a *legend* is a secondary source for the scholar. The most important distinguishing features of a legend are to be demonstrated on the basis of content. It is typical of a legend that the contents are stereotyped and follow a certain plot-formula. It is possible to show, by comparison, that this formula is repeated in variants of the same legend and often in the variants of legends belonging to the same legend group. A considerable number of legends are intricately constructed around a certain formula-like dialogue pattern. Lucidity of plot and a certain impersonality are typical of the legend. Details, which are typical of the memorate and are necessary for description of the experience but not for the plot, are not found in legends, which survive on the basis of narrative interest.

A folk belief is a statement of a supra-normal experience, a memorate a detailed report of it while a legend is a lucid, stereotyped narrative totality with a clear plot. A folk belief is always a generalization — a religious saying — and therefore its trustworthiness must be proved by careful frequency analysis. The same is also true of legend analysis, which also includes comparison and study of form, style, structure, and content in order to separate the stereotyped material from the unique experiential information. Memorates are the most reliable source for the student of religious tradition because they reveal the situations in which the religious tradition was actualized and began to influence behaviour. From memorates we may also learn about the social contexts of beliefs, about religious experiences and their experiencers and interpreters, and about the society which preserves the tradition. In this respect, the study of memorates is empirical and gives, for example, a more reliable picture of the life of primitive peoples than the mere listing of an undifferentiated mass of tradition. When studying the memorate tradition which deals with religious experiences, it is useful to observe besides the narrative situation the experiential situation in which a folk belief (« house spirit punishes commotion or noise » — « forest spirit wakes a sleeper on the path » — « God punishes blasphemy ») was *actualized*, called to mind by the tradition bearer, and began to influence behaviour. When we are studying a legend we may find that the interesting details which are unnecessary from the point of view of the plot, but which are important in the description of the experience, are generally lacking. In their place, we usually find important narrative elements. In order to show whether the narrative studied is a memorate or a legend, the analysis must be carried out from the

point of view of both the narrative situation and the situation of experience¹⁶.

The myth, the natural context of which is generally the rite, undoubtedly also belongs to the religious genres. The myth and the rite are functionally related to each other¹⁷. Many religious ceremonies are a repetition and imitation of the legends of saints. Accordingly, to dispel a crisis that has befallen the community, a crisis rite is enacted in which a holy exemplary event, recounted in the myth, is actualized. Most often the myths, which deal with cosmogonic events, are regarded by the community as holy and true. Usually myths are told orally but they can also be acted out in their own ritual contexts. Myths are found at all levels of religiosity; they provide answers to man's cognitive questions about the why and wherefore of things. They foster attitudes and religious feelings, offer models for cognitive behaviour, create and establish religious groups, and explain such things as the genesis of different cultural elements. Myths are found not only in oral and written tradition but also in prehistoric material and in religious art. It is thus evident that a knowledge of the myths of the culture being studied would be useful to an archeologist wrestling with problems of interpretation.

It is worth noting that different genres transmit information about the various aspects of a religion in different ways. Thus, myths, beliefs, and legends deal chiefly with the cognitive aspects of religion, while memorates are concerned with their affective elements. At the same time, the conative level chiefly manifests itself in rites and in ritualistic descriptions of such behaviour as sacrifice, prayer, or charms. It is wrong to start examining, say, a book religion solely on the basis of its dogmas or a primitive religion on the basis of its most salient form, the cult. The holistic approach to the study of religion requires close attention to all the aspects of a religion as well as to all the genres of a religious tradition.

5. *A case study: Some problems concerning the sources of Same (Lapp) ethnic religion*

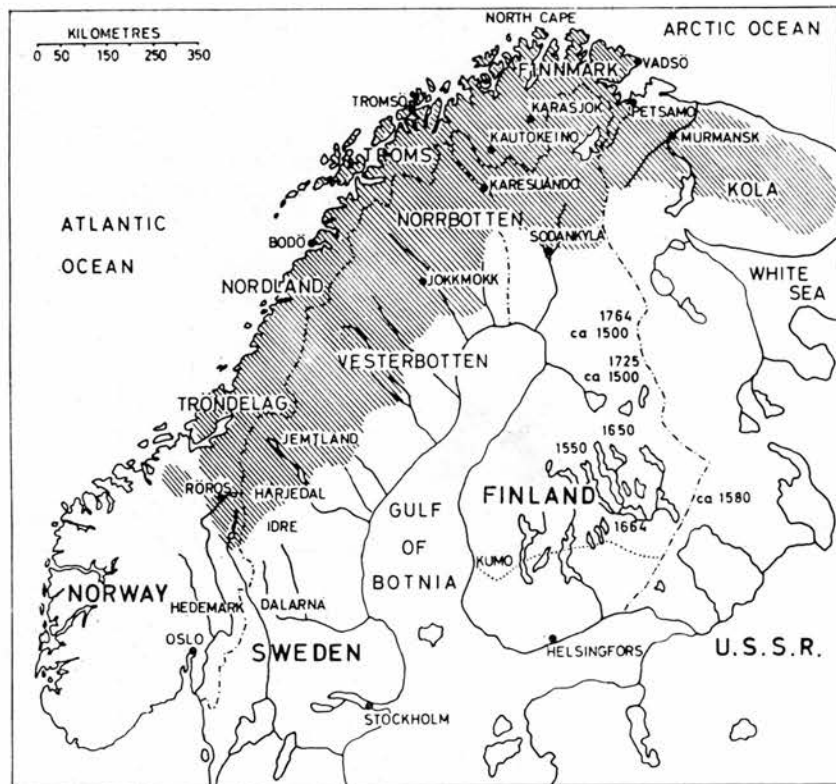
How can we elucidate the pre-literate stage of a religion? What kind of subject matter does a researcher have to go through when studying a religion that has already passed the pre-literate stage? How can we combine bodies of data of different ages and levels into an interrelationship that is reliable from the standpoint of source criticism but which, at the same time, is methodologically fruitful and yields study results? In the following section, I shall attempt to answer these questions by examining the ethnic religion, of the *Same* people, and the nature of the sources concerning it.

The *Same* area lies in Fennoscandia within the borders of the Soviet Union, Finland, Norway, and Sweden.

¹⁶ Pentikäinen, *The Nordic Dead-child Tradition*, pp. 118 - 124.

¹⁷ Lauri Honko, *The Problem of Defining Myth*, *The Myth of State*, ed. by Haralds Biezais, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* VI, Uppsala 1972, pp. 17 - 19.

Fig. 217
Map showing the distribution
of the Same people.



Considering the large area they inhabit, the *Sames* are very few in number. One can say that the *Same* population in the area today is, very roughly, 35,000, of which 10,000 live in Sweden, 21,000 in Norway, 2,500 in Finland and 1,500 in the U.S.S.R.¹⁸ Estimates of numbers vary greatly because in different countries there are different definitions of what a *Same* person is. The settlements of the modern *Sames* are scattered over the area in isolated hamlets within the main population, there are clusters of characteristic *Same* local societies, so-called *Same* nuclear areas, separate local societies, and scattered families among the major population¹⁹. Everywhere they appear to be a minority that is susceptible to acculturation. This does not, however, mean that the Lapps are not still at the present a vigorous ethnic group. According to the estimates of some scholars²⁰, there are more of them today than ever before. In places, acculturation into *Same* culture can be observed. An upswing also seems to be indicated by the general activity that has been observed recently in the sphere of the minority culture, that is, a rising cry for both economic and social rights, accompanied by nativist trends²¹.

¹⁸ Israel Ruong, *The Lapps in Sweden*, Stockholm 1967.

¹⁹ Ørnulv Vorren, *The Modern Lapps, Circumpolar Health Related Problems*, Reprint 1967, pp. 1-7.

²⁰ Cf. Erkki Asp, *The Finnicization of the Lapps, A Case of Acculturation*, *Annales Universitatis Turkuensis* B 100, Forssa 1966, pp. 14-15.

²¹ Cf. Vorren op. cit., pp. 6-7.

The *Same* people speak a language belonging to the Finno-Ugric linguistic family. The split away from the Finnic languages occurred about 2,500 - 3,000 years ago and the *Same* language itself has split into a number of dialects that differ from each other so much that groups living great distances apart do not understand one another. It is customary to divide the *Same* people ethnically into three main groups: (1) mountain or reindeer *Sames*, (2) forest or fishing *Sames*, (3) sea or coastal *Sames*²². Often, however, the *Sames* has had to combine different economic alternatives into a mixed mode of gaining a livelihood, according to the dictates of each particular habitat. This diversification also eliminates the risk of over-dependence on one thing in an arctic environment where the climate and natural resources constantly pose problems. At present, all the *Sames* have fixed housing. The reindeer-herding Lapps who number about 3,500, about 10% of the whole group, spend only a part of the year with their animals. The important times in this respect are the periods of slaughtering, calving, and branding. The coastal *Sames* fish and farm while those living in inland river and lake regions and in the forests practise hunting, fishing, small-scale reindeer raising, farming, berry-gathering, forestry, spare-time and seasonal work, and tourism. As we mentioned earlier, the *Same* usually gains his livelihood by combining these economic alternatives. The common characteristic of the *Same* people's economy is its nearness to nature and its dependence on natural resources, a characteristic which is immediately reflected in their religion.

Present-day *Same* people officially belong to the Christian religion, which began to be spread over their area about the middle of the sixteenth century. The work of conversion, nevertheless, made slow progress and, quite naturally, for a long time did not mean total abandonment of the ethnic religion in spite of the fact that the Lapps were formally-baptised Christians. At this stage the western Lapps (all the Norwegian and Swedish Lapps and most of the Finnish Lapps), joined the Lutheran Church, whereas, in the East, the Skolts and the Kuola Lapps embraced the Orthodox faith as a result of the work of conversion directed from Russian dioceses. This religious boundary has been a hindrance for intermarriage and is today a significant cultural boundary. The rigidity of the boundary is increased by its identification with the oldest language and cultural boundary of the *Same* people (between the eastern and western *Sames* from 700 A. D. onwards)²³.

Sources dealing with the pre-Christian ethnic religion of the Lapps vary both as to their nature and their status as evidence. The first significant written documents, from the seventeenth and eighteenth centuries, were primarily the work of Swedish and Norwegian pastors and missionaries and are descriptions of the 'pagan' conceptions and ceremonies of the *Same* people. They are often tendentious and pervaded

²² Ørnulv Vorren - Ernst Manker, *Lapp Life and Customs, A Survey*, London 1962, pp. 19 ff.

²³ Cf. Juha Pentikäinen, *The Division of the Lapps into Cultural Areas, Circumpolar Problems*, ed. by Gösta Berg, Oxford 1972, pp. 135 - 151.

with the missionary spirit²⁴. In examining this data, one must state the problems which belong to the internal source criticism of historical scholarship and which deal with the source value of the data. Can the information be considered a relic of previous life or as a description of life at that time? What is the time lag between the document and what it describes? Has the writer intended, or been able, to speak the truth? Did the person or persons addressed want to hear the truth?²⁵

These early written documents undoubtedly give information about the ethnic religion of the *Same* people. Their utility is nevertheless reduced by a tendency to deprecate the pre-Christian *Same* religion, as well as the intention to communicate to the leaders of the missionary campaign information about the progress of the conversion work. Assigning a place to the information and determining its function are also difficult problems. It is now absolutely necessary to re-evaluate the reliability of these sources. The problems which confront us when dealing with sixteenth, seventeenth, eighteenth, and even nineteenth century sources are complicated by the fact that many missionary or traveller-compilers garnished their accounts with selections from earlier published and unpublished reports on Lappland. As source references are usually lacking, critical textual analysis is one basic method of source criticism. Another useful aid is provided by the tradition-geographical aspect. The key to the analysis of historical materials lies in the localizing of information: from what group of Lapps did this item of information come?, where was it most likely recorded? The surest basis for comparison is the tradition recorded in those districts where the missionary collectors were active²⁶. By localizing in this fashion, we can also re-evaluate the representativeness of that body of information which has been published in generalizing descriptions of the Lapps. For example, Schefferus's *Lapponia*, first published in Latin in 1673 and then, in the course of ten years, in four other languages (English, German, French, Dutch), was one-sided in that it contained mainly information about the western Lappish groups and thus gave a picture of Lappish culture that was too homogeneous²⁷.

The heterogeneity and lack of cross references which we find in early sources makes the study of *Same* religion resemble the work of a private detective. The consideration of two other source groups also leads us in the same direction. The collision of the ethnic religion with Christianity often led to conflicts that were settled in both church and civil courts. When, for instance, the sacrifice on a holy stone or the practice of

²⁴ Cf. the valuable bibliography published by Åke Hultkrantz, Swedish Research on the Religion and Folklore of the Lapps, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1955, pp. 81 - 99.

²⁵ Juha Pentikäinen, *The Nordic Dead-child Tradition*, pp. 102 - 103.

²⁶ Cf. Juha Pentikäinen, *The Division of the Lapps into Cultural Areas*, pp. 135 - 146.

²⁷ Cf. Nils Storå, *Burial Customs of the Skolt Lapps*, *Folklore Fellows Communications* No. 210, Helsinki 1971, pp. 8 - 10.



Fig. 218 - 219
Witch drum with drawings
reflecting conceptions and
beliefs of the Same people.



shamanism were declared criminal acts, *Sames* were called into court and obliged to give a thorough explanation of their beliefs and ritualistic techniques. It is thus that the records of legal proceedings often contain information which sheds much light on questions of interest to scholars of religion²⁸. As examples of archeological and iconographic material, mention should be made of the *Sames'* shaman drums, burial grounds, sacrifice stones, and abundant finds of artifacts²⁹. When examining the archeological material we must also bear in mind that other populations inhabited the area, or at least passed through it. For this reason, an investigator must carefully study discovered material in its cultural context, above all in order to find out whether it belongs to the *Same* or non-*Same* culture. Another difficult problem lies in the interpretation of the discoveries. In this area of investigation, archeologists and scholars of religion should endeavour to work together to solve the problems of dating, representativeness, and function.

The ethnic religion of the *Same* people is illiterate and prehistoric in the sense that, with a few exceptions³⁰, the sources dealing with it are not manifested in the *Sames'* own written texts. Fortunately for the modern scholar of religion, the time gap between early written sources and archeological discoveries on the one hand, the modern tradition on the other, is not so broad that we cannot cross it in many cases or fill it in with the aid of systematic field work, primarily by interviewing and observing living bearers of the religious tradition. Indeed, many *Same* shamans have been able to explain to researchers the meaning of, or the riddle concealed in, the enigmatic drawings adorning witch drums³¹. If a *Same* is led to a burial ground or sacrifice place he is usually capable of explaining, if he wants to, the significance to his religion of each artifact that has been found there.

Although the *Sames* are today officially Christianized, their pre-Christian ethnic religion still retains its meaning and function in different areas of everyday life. At the cognitive level, the ethnic religion manifests itself, for example, in cosmogonic myths about the genesis of the world and its different elements and in totemistic myths about the marriage of the bear and the forefather of the tribe along with the familial terminology purported to originate from it. Another cognitive aspect is the religious consciousness which concerns man's relation to supernatural beings, the cosmic sphere, material success, and different phases of life. At the affective level, religion is expressed in the individual's attitudes and experiences. These experiences are retold in memorates in which the Lapps describe their experiences with, for example, the dead

²⁸ Hans Mebius, *Sacrificial Cult and Hunting Rites*, Some Views on Same Religion, Hunting and Fishing, ed. by Harald Hvarfner, Luleå 1965, pp. 351 - 362.

²⁹ Archeological material concerning the ethnic religion of the *Sames* has been published by Inga Serning and Ernst Manker. Cf. *Acta Lapponica* 2 and 13, Stockholm 1956, 1957.

³⁰ Cf. Johan Turi, *Muittalus samid birra*, Kobenhavn 1910.

³¹ Cf. Manker, *Die Lappische Zaubertrommel*, *Acta Lapponica* 1, 2, 6, Stockholm 1938 - 50.



Same artifact.

Fig. 220

or with spirits. At the cognitive level, ethnic religion is expressed in rites performed by the individual or the group. Shamanism appears to have been the religion of the *Sames'* hunter-fisher culture: the central figure is the spiritual leader, the shaman, who seeks knowledge of the supernatural world in trances. The sacrificial rites, on the other hand, reflect a form of religion characteristic of the economy of an arctic hunter-fisher culture³².

Finally, linguistic data is a significant source of information for studying the ethnic religion of the Lapps. This includes place names, kinship terminology, and euphemisms, as well as actual religious terminology. Many Lappologists are actually linguists, for whom the study of culture and religion is rather a sideline interest. For this reason, they usually study religion when some term or problematical word has given them reason to. The principal problem is usually the explication of the etymology of some word, or an investigation of the route taken by some borrowed term. This should not, however, lead to the investigation of language solely from the standpoint of acculturation. Equally important is the study of language as a form of verbal and social behaviour which, in respect of religion, provides both the possibility for interpersonal relationships and a code for sacral intercourse. This would undoubtedly mean an emphasis on the linguistic anthropological aspect in addition to the normal set of problems confronting linguistic historical investigation³³.

6. *Religious tradition as an object of cross-scientific research*

The case of the Lapps demonstrates that the data concerning the pre-literate phase of religion consists of several independent sources of information: literary documents, records of legal proceedings, archeological finds, linguistic data, and tradition genres. Within some autonomous branch of knowledge, such as history, jurisprudence, archeology, linguistics, and folkloristics, special treatment has been given to each of the types of data mentioned previously. Each of these branches of knowledge has its own theories, methodology and techniques of research, by the application of which an attempt is made to achieve a favourable interrelationship in solving the problems at hand or in putting newly proposed hypotheses to the test. Nevertheless, the danger lurks that the primary data — relevant to several branches of knowledge as it is — might remain unnoticed. In this case, the danger of falling into irrelevant generalizations in taking a step beyond the borders of one's own field of specialization is always present. An additional danger is that one might make circular conclusions in explaining data and results only

³² Cf. The articles by Carl-Martin Edsman (The Hunter, the Games, and the Unseen Powers, Lappish and Finnish Bear Rites) and Åke Hultkrantz (Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures, A Religio-Ecological Approach) in: *Hunting and Fishing*, ed. Harald Hvarfner, Luleå 1965, pp. 159-198, and 265-318.

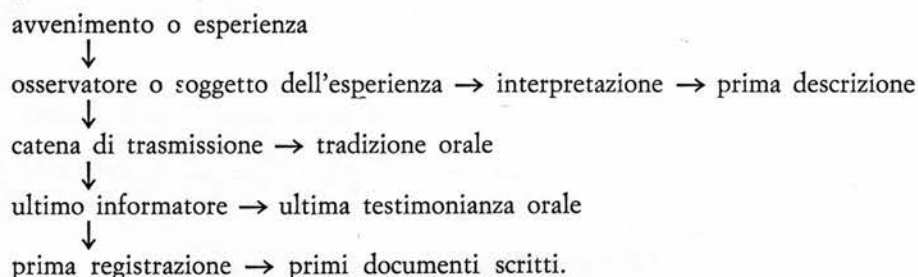
³³ Cf. the above-mentioned works by Hymes.

in terms of the observational and explanatory models offered by one narrow field of specialization.

Religious tradition appears to be one field of research whose study presupposes the widest possible cross-disciplinary perspective. This catholicity of perspective is no novelty within the study of religion. It is divided into five relatively independent areas, each of which is concerned with at least one group of phenomena within secular knowledge. *The history of religion* is methodologically historical research concerned with the origin, development and genetic dependence of religions. *The phenomenology of religion* is comparative research (e. g. ethnology, folkloristics) which seeks to find stratified structures in the field of religion but, in addition to universal classification, the formulation of problems dealing with specific regions also falls within its sphere. *The sociology of religion* is the sociology of religious communities. *The psychology of religion* is the investigation of the individual and social psychological aspects of individuals or groups practicing religion. *The anthropology of religion* is a holistic perspective, based upon actual field work, within which religion is treated as a part of the ecological and cultural environment. The question of how these differing perspectives and methodological aspects of neighboring disciplines could be linked to the study of prehistoric and pre-literate religion would be a fitting issue of mutual interest to both archeologists and scholars of religion.

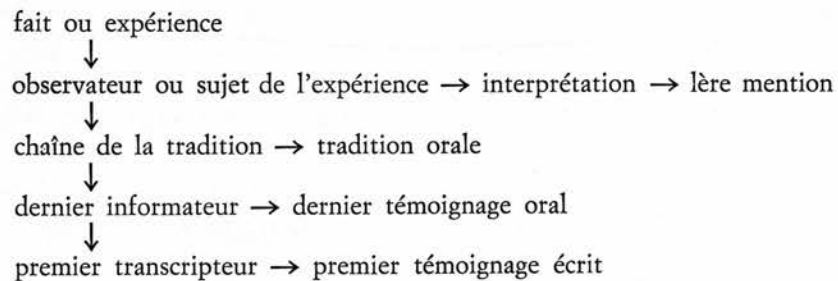
RIASSUNTO

Gli storici delle religioni normalmente distinguono, a seconda delle fonti, due gruppi fondamentali di religioni. Per le religioni delle cosiddette culture letterarie storiche, abbiamo a disposizione una ricchezza di documentazione, che può essere analizzata con metodi storici, archeologici e filologici. Le religioni delle culture pre-letterarie formano il secondo gruppo fondamentale, e in questo caso la tradizione orale rappresenta la fonte principale. Tutte le religioni furono in origine tramandate per mezzo di una tradizione orale, e la condizione preliminare per la loro documentazione scritta è ovviamente lo sviluppo di una cultura letteraria all'interno di una determinata comunità. Studiando la religione delle società storiche, i problemi della trasmissione dovrebbero essere considerati altrettanto importanti non soltanto nei casi in cui vi sia la documentazione dell'esistenza di queste religioni, dei loro sottogruppi e comunità religiose o individui. Essi devono essere di primaria importanza anche nei nostri tentativi di scoprire e interpretare il processo genetico e organizzativo di queste religioni, per mezzo della ricerca nel campo della vera e propria storia delle religioni. Possiamo allora studiare la sequenza degli eventi che caratterizzano la transizione dalle prime manifestazioni storico-religiose che conducono alla creazione di una religione, fino alle sue prime documentazioni scritte. Questa fase può essere rappresentata in questa forma diagrammatica:



RÉSUMÉ

Les historiens des religions divisent généralement celles-ci en deux groupes, en fonction des sources. Pour ce qui est des religions propres aux cultures dites historiques et lettrées, nous disposons d'une vaste documentation. Celle-ci peut être analysée au moyen des sciences historiques, archéologiques et philologiques. Les second groupe comprend les religions des cultures pré-littéraires, et dans ce cas, la tradition orale qui constitue la source principale. Toutes les religions furent d'abord transmises oralement, et la condition préalable à une tradition écrite est évidemment le développement d'une culture littéraire dans la communauté en question. Pour qui étudie les religions dans les sociétés lettrées, les problèmes relatifs à la transmission de la tradition ne se posent pas seulement au moment où la documentation atteste l'existence de ces religions et celle des sous-groupes ou individus religieux qui s'en réclament. Il faut également découvrir et interpréter les processus d'origine et d'organisation de telles religions par une recherche d'histoire des religions proprement dite. Nous examinons alors la séquence des faits qui marquent la transition entre les premières manifestations historico-religieuses qui conduisent à la constitution d'une religion et la première documentation écrite. Cette phase peut être représentée par le diagramme suivant:



PROBLEMI PER LO STUDIO DEI FATTI RELIGIOSI DELLA PREISTORIA

Chirassi Colombo, Ileana, Trieste, Italia.

E' ben noto il tentativo più volte intrapreso nell'ambito della scuola storico-culturale di valutare i fatti religiosi del passato, soprattutto dell'età preistorica (per la quale rimangono solo i resti muti), in base alla comparazione con dati forniti dall'etnologia. Il presupposto teorico trovava conferma nell'impostazione evoluzionistica che offriva un modulo scalare di valori secondo cui organizzare i dati forniti dall'etnologia comparata. Il secondo presupposto di base era: considerare i primitivi attuali come resti emarginati, isolati al di fuori delle spinte che hanno determinato in altre zone il processo evolutivo. E' un'impostazione che cade se si vuole affrontare lo studio delle culture primitive nel rispetto della loro autonomia, considerandole come scelte singole di singoli gruppi in risposta ad esigenze di ambiente, quindi funzionali e in sè compiute.

La preistoria rimane tuttavia un affascinante campo di ricerca che sia attraverso la comparazione sia attraverso l'organizzazione metodica dei dati può fornire contributi preziosi per comprendere quella parte importante della realtà umana che coincide con il momento delle origini.

Il periodo che definiamo preistoria comprende infatti un tempo assai più ampio, dilatato, rispetto a quello coperto dalla storia coincidente con il momento in cui l'uomo attraverso la scrittura ha dato prova di voler trasmettere coscientemente una traccia della sua presenza e dei modi del suo operare. Questo momento si suole approssimativamente datare alla fine del IV millennio a. C. con le civiltà sumera ed egiziana. Prima tuttavia l'uomo ha lasciato sulla terra tracce sensibili della sua esistenza e della sua volontà di esistenza. Ha voluto trasmettere un suo messaggio sia pure servendosi di un codice formalmente meno elaborato e preciso di quello comunemente denominato scrittura.

« L'uomo come creatore di cultura è stato sulla terra per circa 2.000.000 di anni. Per il 99% di questo periodo è vissuto come cacciatore »¹. Con questa asserzione di massima si apre il saggio introdut-

¹ Così sono datati i reperti più antichi di ominidi del tipo delle Australopithecine trovati nel Kenja. Cf. J. M. Coles - E. S. Higgs, *The Archaeology of Early Man*, London 1969, p. 98 ss.

tivo del simposio di studi sulla caccia, sull'esistenza dell'uomo come cacciatore nelle condizioni attuali come in quelle più remote della preistoria, i cui risultati sono stati recentemente pubblicati². Ci troviamo quindi immediatamente proiettati in una lunghissima situazione esistenziale nella quale forma economica basilare era la caccia. Tuttavia in questa unità di base si devono considerare molteplici le varianti dal punto di vista culturale, socio-economico e spirituale, anche se assai difficilmente, soprattutto per quanto riguarda la voce « spirituale », è possibile effettivamente conoscere.

Nell'ambito dello stesso simposio sull'uomo come cacciatore diversi contributi sono stati dati per un più proficuo uso della comparazione dei dati etnologici con i reperti dell'archeologia preistorica al fine di una possibile ricostruzione delle condizioni socio-economiche del passato. E' stata ancora sottolineata la possibilità di una comparazione precisa in quelle pochissime zone della terra dove per particolari condizioni ambientali si sono conservate sia le vestigia archeologiche di manufatti litici e di insediamenti paleolitici di notevole importanza, sia gruppi umani che vivono usando le stesse tecniche antiche (in particolare l'interesse recente si concentra sullo studio della popolazione Ova Tjimba del Sud Africa e di alcuni gruppi australiani come i Bindibu in fase di estinzione o di acculturazione accelerata). Ma se può essere possibile costruire determinati comportamenti umani dal punto di vista dell'associazione, raggruppamenti in gruppi più o meno numerosi, insediamenti temporanei o fissi, uso di particolari diete, ecc. risulta scoraggiante il quadro interpretativo che si può trarre dall'attività spirituale, delle proiezioni religiose » dell'uomo e delle sue espressioni. In un breve volume dedicato particolarmente alle religioni della preistoria³. André Leroi-Gourhan ha demolito « spietatamente » la maggior parte delle costruzioni interpretative che studiosi di preistoria ed etnologia insieme hanno cercato di trarre dalle testimonianze preistoriche ricostruendo pasti cannibalici, caccia alle teste, magie mimetiche di caccia, culti di fertilità in base ai reperti di sepolture paleolitiche o cercando di leggere i messaggi dell'arte figurativa parietale e mobiliare dell'epoca.

Noi seguiamo la critica nella sua salutare opera di ridimensionamento delle troppe teorie ricostruite in massima parte sul filo di fantasie, mentre possiamo avanzare alcuni dubbi sulla possibilità di sostituire sempre al primo criterio comparativo e deduttivo in chiave ipotetica, l'altro, proposto dallo stesso Leroi-Gourhan. I nostri antenati paleolitici, almeno per quanto riguarda il momento « classico » dell'arte parietale nelle grotte del maddaleniano, apparirebbero intesi a sviluppare una sofisticata e complessa e, sotto certi aspetti, esoterica ideologia che avrebbe guidato la scelta compositiva secondo un criterio di opposizione maschile-femminile espresso nella scelta di simboli e soprattutto nella loro disposizione⁴.

² R. B. Lee - I. De Vore, *Man the Hunter*, Chicago 1968.

³ A. Leroi-Gourhan, *Le religioni della preistoria*, 1964, trad. ital. 1971, Milano, passim.

⁴ Leroi-Gourhan divide i vari segni dell'arte parietale paleolitica in due sistemi α/β rispettivamente maschile, femminile, associando al primo temi come il cavallo, l'uomo, segni allungati quali linee, bastoncini, file di punti, al secondo il bisonte, segni pieni quali ovali, triangoli, rettangoli, ecc. figure femminili, ferite, mani.

Tuttavia è proprio il sistema interpretativo di Leroi-Gourhan che ci potrà aiutare a capire il codice di trasmissione di cui si servirono gli uomini del paleolitico e quindi decodificare il suo messaggio almeno a livello della struttura.

Se rimarrà sempre ipotetica l'interpretazione di una figurazione singola ridotta a valore isolato di simbolo e chiarita alla luce della comparazione folclorica e dai dati forniti dall'etnologia, potrà avere un valore più preciso capire la modalità del suo inserimento nell'ambito di un contesto. Questo discorso naturalmente riguarda principalmente le possibili interpretazioni dell'arte pittorica parietale che in Europa, come altrove, in Africa, in Australia, ha lasciato testimonianze diverse e significative. Ed è questo appunto in sintesi il discorso di Leroi-Gourhan.

Veniamo dunque ad una possibile esemplificazione del nostro pensiero. Per lo storico delle religioni può essere importante avere individuato nelle raffigurazioni dell'uomo preistorico lo sforzo di fissare attraverso immagini un discorso che può essere mitico prima che simbolico o semplicemente raffigurativo, l'aver dunque individuato un atteggiamento psicointellettuale molto diverso dalla semplice riproduzione meccanica di un atto magico rituale di propiziazione di caccia (cliché ripetutissimo da Breuil in poi nella stragrande maggioranza dei casi). Ciò che può interessare lo storico delle religioni è recuperare il criterio della coordinazione dei segni, figure e simboli che ha guidato la disposizione delle figurazioni stesse, cioè recuperare il linguaggio figurativo come sistema.

Ci spieghiamo. L'aver definito la celebre grotta paleolitica di Lascaux « capella Sistina » dell'antichità è un omaggio all'arte preistorica che possiamo in piena coscienza accettare⁵. Come possiamo anche accettare la comune qualifica di « luogo sacro ». Ma in entrambi i casi lo storico delle religioni può voler ricavare qualche cosa di più senza dover ricorrere alla comparazione o all'ipotesi. La qualifica di « luogo sacro », di « arte nascosta », di sito « misterico » per Lascaux si può basare su molti dati: a) il sito come grotta non abitata, b) la disposizione segreta delle pitture, alcune delle quali sono lontane dall'entrata della grotta per cui sono difficilmente visibili e spesso solo da posizioni particolari e mediante illuminazione artificiale, c) gigantismo di alcune figure (tra cui un toro nero di m. 5,50, una vacca rossa, un animale fantastico, un liocorno, ecc.), d) elementi figurativi interpretabili come scene rituali come il celebre gruppo dell'uomo steso dinanzi al gigantesco bisonte (2,75 m.) con accanto un propulsore sormontato da un uccello o la figura del cd. stregone, sagoma umana coperta da un travestimento filiforme che il Breuil accostò ad un travestimento rituale di stregone indigeno della Nuova Guinea⁶, e) elementi figurativi come i cd. blasoni, specie di riquadri a colori diversi disposti a scacchiera, delle dimensioni di cm. 25 x 25 o 22 x 24.

⁵ Windels, *Lascaux, Chapelle Sixtine de la préhistoire*, Montignac 1949.

⁶ Si intende con ciò designare quel tipo di raffigurazioni che per la particolare collocazione difficile suggeriscono un carattere di segretezza. Questo carattere non è sempre rilevabile. In casi diversi come a Laussel, Pair non Pair e Teyiat, ecc. il discorso figurativo è certamente aperto.

A questi dati significativi si possono aggiungere le figure di animali (bisonti, cavalli, tori, cervi) raffigurati in posizioni e dimensioni diverse, sovrapposti, alcuni colpiti da frecce. Ogni elemento può essere di per sé significativo. Il loro insieme lo è di più se riusciamo a vedere nella distribuzione delle figure, cioè nella struttura del linguaggio figurativo, quella opposizione $\alpha/\beta = M/F$ tradotta nella diversa concentrazione dei gruppi formati dalla associazione significativa di $\alpha + \beta$, cioè di elementi caratterizzanti maschile/femminile, che rappresenterebbe il « nucleo concettuale » della visione del mondo dell'uomo dall'età della pietra⁷. Proseguendo analiticamente un'indagine di questo « nucleo concettuale », sarà interessante per lo storico delle religioni e lo storico della cultura in genere, provare la presenza di un criterio tassonomico, logico [basato su un criterio oppositivo] ipotizzabile come operante a livello semantico durante il Paleolitico Superiore⁸.

Sempre a Lascaux in questo senso la nota scena dell'uomo morto, associato all'uccello e caricato dal bisonte, potrà chiarire il suo valore apparendo non solo semplice trascrizione di una scena di caccia o ricostruzione/fissazione di un rituale cinegetico. L'uccello, raramente raffigurato nell'arte parietale, associato di solito ad oggetti di tipo oblungo, quindi con caratterizzazione M, introduce un elemento nuovo nella struttura del linguaggio parietale paleolitico, che si svolge essenzialmente nell'ambito della classe degli ungulati, distinta da una netta contrapposizione delle caratteristiche sessuali e da una loro appartenenza di fatto all'asse orizzontale, cioè al mondo terrestre. L'elemento nuovo è la dimensione 'alto', associata ad un asse verticale, investita di una valutazione anche extraterrena. Ricorrendo alla comparazione, ma a conferma di un dato già dedotto dall'interno, essa potrebbe corrispondere all'associazione uccello = anima, frequente in mitologie antiche e primitive, come nel folklore. Per contro ricorderemo la significativa associazione dell'uccello al serpente che completa sull'asse verticale la opposizione alto/basso.

Quasi assente come raffigurazione nell'arte paleolitica, il serpente con la sua collocazione ctonia, simmetricamente inversa all'uccello, si pone ugualmente in rapporto alla morte, come appare chiaramente da molteplici tradizioni mitiche e cultuali di età storica. Inoltre uccello e serpente con la loro differenziazione sessuale apparentemente non rilevata, sono scelti per rispecchiare una situazione uniforme, mediale, come può essere quella della morte, ma anche della situazione aurorale, iniziale, dell'ermafroditismo e dell'androginia⁹. Qui a Lascaux, l'uomo a forma di uccello, riverso, caricato dal bisonte, figurazione situata in una posizione nascosta che si raggiunge solo strisciando lungo un pozzo profondo 7 m., ci porterebbe ad assumere questa raffigurazione come espressione di una particolare concezione dello *status mortis*. Il problema espresso figurativamente è completamente diverso da quello sottin-

⁷ Breuil, *Quatre cent siècles d'art pariétal*, Montignac 1952, figg. 111, 112.

⁸ Cf. V. N. Toporov, L'albero universale. Saggio di interpretazione semiotica, in *Ricerche Semiotiche* a cura di I. M. Lotman, B. A. Uspenskij, ed. ital. Torino 1973, p. 160 ss.

⁹ Cf. Toporov, l. c., p. 162 e n. 61. Si ricordano le frequenti associazioni simboliche di uccello - serpente dal Quetzalcoatl messicano al Cucumatz guatemalteco, al Phanes orfico anguiforme alato.

teso dalle raffigurazioni animali che svolgono sull'asse orizzontale della situazione attiva, vitale, presente le situazioni conflittuali dell'esistenza segnalate dall'opposizione basilare maschile/femminile. Qui invece il problema spostato sull'asse verticale propone un'alterità morte-vita in cui la morte risulterebbe associata a: essere alato-situazione alta-maschile-extraconflittuale, cioè al di là della situazione sessualmente conflittuale stabilita dalla posizione delle figure di ungulati, rappresentati su più di nove decimi della superficie parietale utilizzata. Tutto ciò porta ad una conferma della interpretazione « religiosa », « spirituale » della morte. Siamo alla presenza di una concezione della morte come alterità, in corrispondenza ad un asse verticale di cui occupa la posizione superiore, determinando così la possibilità di dedurre come conseguenza una « valutazione » anche in certo senso positiva. Anche se quest'ultima interpretazione ovviamente rimane ipotetica e dipende dalla possibilità di applicare qui la classificazione di valore alto = positivo.

La traduzione di un messaggio riguardante la morte, espresso attraverso la comunicazione segnica della raffigurazione pittorica, è comunque conferma di quell'interesse per la morte presente a livello rituale nella ben nota cura per le sepolture ed il trattamento particolare del cadavere, notati sino dalle prime fasi del Pleistocene. Basta qui accennare al comportamento del *Sinanthropos pekinensis*, per citare un esempio tra i più celebri¹⁰. Ovviamente la definizione di trattamento rituale che possiamo in senso lato applicare a tipi di sepoltura diversi, ben noti, del paleolitico medio e superiore (trattamento del cranio neanderthaliano del Circeo, sepolture della grotta Grimaldi, ecc.) non può coincidere alla lettera con quanto abbiamo sopra tentato di porre in evidenza.

L'ideologia espressa dalle raffigurazioni della grotta di Lascaux sembra sottintendere tutta la complessa funzione di un'attività di tipo mitico basata su un piano di contrapposizione binaria che è struttura portante semplice individuata della mitopoiesi. In secondo luogo per quanto concerne la morte, si potrebbe pensare ad una concezione di sopravvivenza, di continuità tra vita e morte sia pure attuata sotto la forma di un passaggio metamorfico esteriormente espresso dal simbolismo dell'uccello¹¹.

L'uccello per la sua posizione alta può essere collocato strutturalmente in funzione di mediatore tra umano e divino, visibile ed invisibile (come strumento di comunicazione è legato del resto alla pratica della ornitomanzia diffusa nel mondo antico come tra le popolazioni primitive). Tutto ciò ci porterebbe a sottintendere al linguaggio di Lascaux la ricerca di una dimensione del sovraumano o dell'extraumano

¹⁰ Vissuto circa mezzo milione di anni fa, nei pressi di Chou-Koutien (42 km. da Pechino) il notissimo *Sinanthropos* si sarebbe preoccupato di trattare in qualche modo ritualmente il cadavere attraverso un processo di decapitazione e dissotteramento. Cf. E. O. James, *La religion préhistorique*, Paris 1959, p. 13 ss. Per le sepolture nelle grotte Grimaldi cf. James, o. c., p. 20.

¹¹ Sul simbolismo dell'anima-uccello nel mondo greco cf. Weicker, *Der Seelenvogel*, Lipsia, 1902. Non tutte le rappresentazioni di uccelli a testa umana nella pittura vascolare sono interpretabili come anime. La metamorfosi dell'uomo in uccello è ripetutamente presente nel Libro dei Morti Egizio. Nelle mitologie centro asiatiche, siberiane, altaiche, indonesiane i morti si trasformano in uccelli appollaiati sui rami dell'albero dei morti.

in corrispondenza alla notazione « alto » come contrapposizione dialettica alla realtà apparente e contingente. Poter collocare come compiutamente in atto questa ricerca per l'uomo di Lascaux è un dato significativo al di là del valore informativo in sè o delle possibili comparazioni storiche ed etnologiche.

Un esempio diverso, sempre scelto dalla produzione dell'arte parietale paleolitica, ci permette di ripetere il discorso con un contenuto diverso ma con metodo simile. Abbiamo già accennato, riprendendo la tesi di Leroi-Gourhan, che primo compito dello studioso di preistoria dovrebbe essere al di là di quello interpretativo, stabilire, là dove è possibile, il sistema organizzativo delle figurazioni in modo da estrarne possibilmente la chiave del codice, cioè il valore segnico. Facciamo un esempio. Se esaminiamo nel suo insieme il noto frammento del favo di miele sul riparo di Dos Aguas (Valencia) appartenente al periodo dell'arte naturalistica del Levante Spagnolo, osserveremo subito come la rappresentazione del favo non è isolata, ma si inserisca in un contesto figurativo più ampio e ben definito. Le api e il favo compaiono al centro tra due registri, due livelli: nel piano superiore troviamo una fila di arcieri ritratti tutti in movimento da destra a sinistra, al piano inferiore due figurette femminili sono contrapposte in un movimento interpretato come forma di danza. Questa raffigurazione della raccolta del miele, benchè meno completa e meno ben conservata della più celebre ritratta alla Cueva de la Araña, ci offre per il particolare del contesto la possibilità di condurre un discorso più ampio¹². La raffigurazione non testimonia solo l'importanza del miele in un'economia preistorica di raccolta ed il ruolo preponderante della donna come raccoglitrice di miele, ma ci dà lo spunto di un'utilizzazione del miele a livello semantico come a livello mitico e rituale. Una semplice lettura del « pannello » figurativo ci propone infatti la centralità (quindi importanza) del miele come alimento privilegiato, il rapporto del miele con una spedizione maschile di caccia e con l'esecuzione femminile di un ritmo di danza. Appare cioè essenzialmente proposta la raffigurazione del complesso di una « festa del miele » tipologicamente e funzionalmente forse non dissimile da quella « festa del miele » celebrata dagli Indios Tembe e Tenetehara nel Brasile settentrionale che offre lo spunto a Levi Strauss per l'apertura del secondo volume della serie *Mythologiques*¹³.

Anche il mondo greco, per citare una cultura a noi più nota, conosce sul piano rituale e mitico il valore del miele, che appare sempre posto in equazione con una situazione iniziale, aurea, divina, giusta, culturale. Se nel mito brasiliano citato la prima umanità sarebbe stata formata da frutta selvatiche e miele, nel poema di Esiodo le api si rifugiano in mezzo alla quercia per offrire miele agli uomini, quelli che vivono per il favore degli dei la pienezza felice di un'« età dell'oro » (Hes. Erg. 238 ss.). Così ancora nel mondo greco il miele assume il ruolo di alimento di mediazione notato a livello semantico in rapporto a persua-

¹² Cf. F. Jorda Gerda, Josè Alcacer Grau, *Las Pinturas Rupestres de Dos Aguas*, Valencia 1951, p. 11 17 e passim, fig. 4.

¹³ Cf. Levi Strauss, *Du miel aux cendres*, Paris 1966, p. 25 ss.

sione, seduzione, infine segna la possibilità di infrangere i limiti della morte (vedi il mito di Glaukos di Anthedon che risorge da un pithos di miele¹⁴. Il miele si lega inoltre alla femminilità. Miele si offre alle divinità femminili che presiedono alla generazione, alla nascita, ad Eileityia, la dea cretese onorata con offerte di miele registrate sulle tavolette micenee di Knossos, come più tardi ad Hera nel suo tempio sotterraneo di Paestum¹⁵. Al miele sono legate ancora ripetutamente sempre figure femminili come ninfe o collettività mitiche, sacerdotesse della cerchia di Demeter che compaiono in funzioni di nutrici. Al singolare Melissa è nome di diverse figure mitiche che rappresentano una stessa funzione. Melissa sotto forma di ape nutre Zeus bambino, è inventrice del miele, sostituisce Aristaios, noto eroe culturale, indovino. La Pythia è una « Delphìs Melissa », le Thriai, sacerdotesse di Dionysos a Delfi, si ispirano mangiando miele¹⁶.

Questa posizione di centralità e medianità del miele si pone in equivalenza con la posizione del miele nella trascrizione raffigurativa di Dos Aguas. Una ulteriore valorizzazione della centralità del favo appare anche se si interpreta tutta la composizione secondo lo schema semantico dell'albero universale di cui tenta una ricostruzione Toporov nell'articolo citato. Anche senza aderire totalmente al metodo ed ai risultati dell'analisi potremo riconoscere nella disposizione verticale e tripartita dei tre soggetti arcieri, favo, donne, la proiezione della triade dinamica in cui appare sezionata la struttura verticale dell'albero cosmico. Nel caso di Dos Aguas l'elemento mediante miele in correlazione con tutta una serie di definizioni che caratterizzano la situazione mediana si pone come sistema di neutralizzazione di quella situazione conflittuale o di opposizione diretta α/β o $\alpha+\beta$ presente a Lascaux. Perciò opportunamente il miele è posto tra due gruppi rispettivamente maschile in alto, femminile in basso. Nè è privo di significato a questo punto richiamare e chiarire così a livello semantico il valore della centralità del miele. Sulla quercia di Esiodo « *ákrē mén te phérei balánous, méssē de melíssas* » la cima porta ghiande, il mezzo api (Hes. Erg. v. 233).

Sono questi esempi puramente indicativi che andrebbero perfezionati e applicati su una più vasta scala per poter rilevare con una certa coerenza il valore segnico dei messaggi che ci trasmette l'arte preistorica nelle diverse situazioni storiche e culturali.

Potremo trovare così la conferma della interpretazione mitica data a molte figurazioni dell'arte parietale preistorica, specie africana. E sarà una conferma diversa, non data dalla comparazione a livello dei contenuti, bensì dalla scoperta di un'articolazione segnica interna alle figure stesse ed alla loro disposizione.

Stabilito così il recupero possibile di un'articolata attività mitopoieica attraverso i dati figurativi, un altro capitolo interessante e ampiamente

¹⁴ Apoll. III, 17, 20.

¹⁵ Cf. a proposito I. Chirassi, Riflessi di una cultura primitiva precerealicola nel mondo miceneo, Trieste, 1967, passim.

¹⁶ Per notizie sul valore del miele cf. in generale P. W. R. E. s. v. *mel*. Per una interpretazione in chiave strutturale del valore del miele nel mondo greco cf. M. Detienne, Orphée au miel in Q. U. 1971, p. 7 ss.

sottolineato della « religiosità » preistorica riguarda l'attività rituale. Evidentissima e riconoscibilissima, questa attività si esemplifica essenzialmente nel rito funebre (trattamento del morto e sepoltura) cui abbiamo accennato. Altre manifestazioni « rituali » sono ancora la danza, la mascheratura, il sacrificio.

Per ciascuna di queste voci il casellario da riempire attraverso la documentazione archeologica « grafica » come della ricostruzione tramite oggetti di scavo è molto ricco. Tuttavia spesso non possiamo spingerci più oltre dal semplice rilevare la presenza di un possibile dato culturale la cui funzione, chiarificabile solo nell'ambito di un contesto, risulterà sempre oscura. Ad esempio se volessimo considerare una delle più celebri raffigurazioni parietali preistoriche, il cosiddetto stregone di Trois Frères, la serie delle ipotesi che potremo avanzare è molteplice: è uno stregone sciamano travestito con uno strano collage di parti zoomorfe diverse, intento ad eseguire un rituale incantatorio e propiziatorio di caccia o un essere mitico, personaggio favoloso o un « signore degli animali », figura di preminente interesse sullo sfondo di un'economia di caccia? Ciascuna di queste ipotesi è di per sé importante e nello stesso tempo non risolutiva, perchè non vi sono elementi sufficienti per una soluzione. Rimane l'acquisizione del tema maschera, importante perchè sottintende la coscienza di una dimensione intesa come alterità alla quale si vuole ricongiungersi o in essa annullarsi: sottintende cioè un particolare processo logico e psichico, che appare attuato più compiutamente nella struttura mimetica del rituale: ogni rituale, che è sempre ripetizione di un certo modello di comportamento prefissato, trasforma chi lo esegue in un personaggio « diverso ». Trovare questa situazione documentata nel paleolitico è un'altra acquisizione importante per lo storico delle religioni.

Un altro dato di notevole importanza riguarda il sacrificio cruento. Accenniamo appena di sfuggita alla polemica, ormai superata, sul sacrificio, che offrì uno degli spunti di più accesa polemica nel campo degli studi storico-religiosi agli inizi del '900, da Robertson Smith a Frazer, a Herbert e Mauss.

In tutti i casi si parlò sempre di sacrificio cruento, uccisione di un animale o di un essere umano per un determinato fine che poteva essere: fondare un patto di alleanza, « rinnovare » l'energia di un vecchio re, ecc. Ma noi sappiamo anche che una vasta tradizione (che almeno nell'ambito della cultura greca si può far risalire ai movimenti orfici e pitagorici, ma certo anche prima) collocava in una posizione « precedente », un tipo di sacrificio diverso, incruento, e poneva in parallelo l'introduzione del sacrificio-uccisione con l'inizio dell'età nuova; tipico in questo senso il noto mito dell'invenzione del sacrificio da parte di Prometheus narrato da Esiodo o l'introduzione del sacrificio del bove come aition dei Buphonia in Attica¹⁷.

¹⁷ Per una documentazione di minima di questi dati ed una interpretazione di tipo tradizionale oltre al citato James, *La religion préhistorique*, p. 125 ss. Anche Maringer, *Le religioni dell'età della pietra in Europa*, trad. ital. 1960, passim.

¹⁷ Hes. Theog. 534; Paus. 1, 24, 4; 28, 10.

Per lo storico delle religioni come per l'analista di mitologia è interessante rilevare la totale « astoricità » e il carattere puramente « mitico » di questo dato eurematologico se si conferma che il sacrificio cruento appare riconoscibile già nel Paleolitico. Ma qui il discorso sarebbe molto lungo.

Si inserisce in questo contesto anche il noto tema del sacrificio dell'orso ricavato dalla testimonianza della disposizione rituale dei crani d'orso in alcune stazioni alpine che preistorici ed etnologi hanno fatto rientrare nell'ambito del cd. culto dell'orso documentato in una vasta zona eurasiatica e riflessa in innumerevoli tradizioni del folklore europeo. A questo proposito non possiamo che citare almeno come contrapposto la critica recente di Leroi-Gourhan¹⁸. Tuttavia, ricorrendo questa volta alla comparazione, che offre analogie molto convenienti, appare possibile ipotizzare, se non un vero e proprio culto, il trattamento rituale di un animale che veniva cacciato per essere consumato. L'etnologia è ricchissima di esempi di controllo della selvaggina e del consumo di carne esercitato a livello rituale ed associato ad una particolare valutazione dell'animale che è tipica non solo di società di cacciatori ma si mantiene anche in forme di allevamento di tipo tradizionale. Interessi di questo genere potrebbero aver guidato l'uomo paleolitico ad un trattamento per così dire rituale dell'animale stesso. Ma siamo ricaduti nel campo dell'ipotesi mentre sfugge la dimensione « religiosa » del « sacrificio » stesso.

Un lontano richiamo funzionalizzato ad un livello culturale diverso, quindi con significato « diverso », potrebbe trovarsi addirittura nell'ambito della religione politeistica della Grecia classica nel culto di Artemis Brauronia a Brauron in una località dell'Attica in rapporto ad un rituale di tipo iniziatico femminile¹⁹.

Così continueranno a rimanere enigmatiche le impronte delle centinaia di mani impresse sulle pareti della Grotta di Gargas come di altre stazioni di arte paleolitica europea alle quali si possono accostare analoghi rinvenimenti in Africa, Australia, America meridionale. La discussione sul loro valore simbolico è destinata a rimanere aperta²⁰. Con piena consapevolezza del valore puramente comparativo, slegato, lo storico delle religioni potrà segnalare la singolarissima persistenza di un'usanza di questo tipo, impronte di mani e piedi, in un contesto sicuramente storico « recente » legato ad un'« alta cultura » e corredato

¹⁸ Leroi-Gourhan, o. c., p. 38-43.

¹⁹ Cf. I. Chirassi, *Culti arcaici di Artemis nel Peloponneso e Grecia centrale, Trieste, 1964, passim.*

²⁰ Cf. discussione sull'origine e significato delle mani mutilate in *Anthropos* 1970 1/2, p. 257. Impronte di mani si trovano anche in una grotta recentemente scoperta in Puglia a Porto Badisco vicino ad Otranto, insieme ad altre figure di cacciatori colti nell'atto di tirare l'arco. Esse condividono con le mani di Gargas la prerogativa della piccolezza: potrebbero essere mani di bambini? Si potrebbe immaginare un rapporto con una cerimonia di tipo iniziatico? Sono solo domande. Impronte di mani preistoriche compaiono anche nell'America del Sud, datate al 9000 a. C. dal Menghin, in rapporto a culture di cacciatori. Notissime le mani di Los Toldos nella provincia di Santa Cruz. Nell'antico Testamento la mano rappresenta la potenza di Dio. Il Buddismo e l'induismo utilizzano la mano nel complesso simbolismo del mudra per la trasmissione di un vero e proprio codice, in cui l'interiore messaggio spirituale è espresso con immediatezza figurativa. Per la psicanalisi la mano è simbolo dell'azione differenziatrice e rappresenterebbe l'uomo nella sua tipica qualità di creatore di cultura.

di documentazione epigrafica. Ci riferiamo alle impronte rilevate in Creta in località diverse, ma in particolare in una zona compresa tra Itanos e il Fanum samonium (fondazione di tradizione argonautica) e dedicato alla divinità politeistica Athena. Le iscrizioni, alcune in pietra, altre su roccia, vanno dal V, IV secolo a. C. circa, all'età imperiale e testimoniano la persistenza di un tipo di culto di cui è praticamente impossibile determinare la natura²¹. L'ipotesi che si tratti di semplici impronte lasciate da pellegrini per la conferma della loro presenza nel luogo, per garantire una specie di permanenza ideale anche dopo l'allontanamento, non è del tutto convincente per diversi motivi. Ancora una volta, anche in età pienamente storica, si è costretti a ricorrere a ipotesi. Rimane suggestivo tuttavia il parallelismo tra questo tipo di comportamento registrato a livello storico ed uno corrispondente registrato in diverse situazioni preistoriche. L'impossibilità di chiarire il contenuto e la funzione, non impedisce comunque di cogliere in questo tipo di azione umana il riflesso di un'attitudine rituale che appare così sempre più parte del comportamento umano sino dalle età più antiche.

Un capitolo a parte nella ricostruzione della cosiddetta religione preistorica costituisce la discussione sulle figurine femminili, le « Veneri » che compaiono in stazioni di notevole antichità già nella prima parte del Paleolitico Superiore. Sono diffuse dalla Francia alla Siberia su un'area di estensione notevolissima, nella quale si ripetono senza sostanziali variazioni. Figure a volte estremamente schematizzate, a volte rese con notevole verismo, eseguite in osso, avorio, pietra, di dimensioni variabili tra i 5 ed i 25 cm. Al di là delle differenze stilistiche è da sottolineare l'importanza data a queste miniature di nudi femminili: le spiegazioni ipotetiche sono state molte e contraddittorie. Si è pensato ad idoletti di un culto della fertilità imperniato sulla figura di una divinità femminile in chiave di Grande Madre o a figurine di produzione e significato del tutto profani, « divertimenti erotici » inventati in una società strutturalmente maschile quale quella dei cacciatori paleolitici. E' probabile che le figurine avessero una destinazione culturale, ma in nessun modo è rilevabile di che tipo essa fosse.

Le « Veneri » comunque scompaiono nelle fasi più recenti del Paleolitico Superiore. Si ritrovano in forme mutate nel Neolitico, dove di solito vengono associate ad un rinnovato culto della femminilità sulla base di un supposto stretto rapporto tra donna ed agricoltura (la tecnica nuova e rivoluzionaria del periodo) ed una nuova valutazione dell'elemento femminile. L'estrema varietà delle tipologie ricorrenti, dalle figure di Arpachiyah presso Ninive, steatopige, spesso raffigurate con i segni di un'imminente maternità, a quelle di Tepe Gawra, di Susa in Iran, alle complicate e stilizzate raffigurazioni dal volto grottesco e dalla pettinatura elaboratissima della civiltà di Kulli nel Belucistan, dalle figurine della civiltà dell'Indo, ritrovate tra le abitazioni di Mohenjo-Daro, dipinte in rosso e ornate, alle raffigurazioni della coroplastica neolitica dell'Anatolia, di Cipro e delle Cicladi, di Creta, della Sicilia, di Malta, sino alle statue-Menhir della Francia (bacino della Senna-Oise-

²¹ Cf. I. C. III, p. 156 ss.; G. Manganaro, Nuove iscrizioni della Creta occidentale e orientale, *Rendiconti scientifici dei Lincei*, 1965, p. 295 ss.

Marna) e della Gran Bretagna, agli idoli su placche di Almeria (Spagna) e alle statue-stele dell'Italia settentrionale (Lunigiana, Valtellina e Valcamonica) non permette tuttavia di fare su esse un discorso unitario.

A tutta questa varietà di stili e di situazioni valutabili dal punto di vista tecnico artistico, si è quasi unanimamente sottinteso la qualifica di espressione di culto per una divinità femminile tipologicamente invariato ed unitario, racchiuso nelle formule di una religiosità ruotante intorno ai termini di fecondità e maternità²². Di contro vale la pena di notare la recente interpretazione del simbolismo religioso delle « figurine femminili » in area mediterranea dal Neolitico all'età del Bronzo proposta da Helck²³.

L'ideologia delle figurine sembra incentrata non sulla sovravalutazione del ruolo materno della donna, bensì su una sovravalutazione della potenzialità erotica vista in chiave eminentemente femminile, cioè sullo sfondo di una società non matriarcale, ma che poneva la donna in condizione di parità con l'uomo (cfr. rapporto Schwester-Bruder). Indubbiamente è possibile che queste statuine, trovate a volte in tombe, a volte in abitazioni, siano in qualche modo connesse con i due termini di fecondità e maternità proiettati su un piano religioso, ma dobbiamo parimenti ammettere che non solo è molto difficile stabilire caso per caso la relazione singola che questo tipo di religiosità intreccia con la cultura che la esprime, ma è più problematico ancora sottintendere a tutta questa produzione una ideologia religiosa unitaria in chiave femminile, le cui testimonianze effettive, al di fuori di questi problematici idoli di forme e provenienze diverse, risultano del tutto sfuggenti.

Altrettanto sbrigativa è la comoda formula d'interpretarle tutte come amuleti, contraddetta dalle dimensioni che talune di queste « figurine » femminili assumono. Il gigantesco idolo femminile di Tarxien (isola di Malta) trovato mutilo nel santuario megalitico ancora *in situ*, certamente deve aver avuto una funzione diversa delle piccole statuine deposte in tombe infantili ad Anau nel Turkestan o degli idoletti stilizzati, della cultura di Almeria penisola iberica che chiude in certo senso la produzione neolitica spagnola.

L'unica conclusione possibile è dunque una non conclusione. Per lo storico delle religioni è comunque importante abituarsi a rinunciare « criticamente » ad un'ipotesi unitaria avvincente dal punto di vista interpretativo quale quella della « grande madre » o dell'esaltazione di un « momento femminile » espresso sul piano religioso nella figura di una « grande dea ». Una controprova della difficoltà e delle contraddizioni alle quali può portare un'interpretazione basata su dati esclusivamente iconografici può venire dal mondo greco-miceneo. Se noi prendessimo in considerazione esclusivamente le raffigurazioni e possedessimo solo quelle, analizzando la glittica, la pittura, la plastica non potremmo in nessun modo renderci conto che la religiosità micenea si articolava in un pantheon politeistico differenziato non dissimile come

²² James, o. c., pp. 182 ss.

²³ Cf. W. Helck, *Betrachtungen zur grösseren Göttin und den ihr Verbundenen Gottheiten*, München 1971, passim.

organizzazione da quello greco arcaico e classico. Così come i cosiddetti *Brettidole* della Beozia del VI secolo con la loro spinta stilizzazione non rendono giustizia alla ricca e complessa religiosità politeistica in atto in quell'epoca²⁴. Inoltre benchè la raffigurazione maschile sia indubbiamente rara, il fatto non ha rispondenza in una effettiva preminenza di divinità femminili nel pantheon. Nel mondo miceneo, almeno secondo quanto possiamo ricavare dalle tavolette, la figura che si distingue come un « grande dio » sembra essere Poseidon²⁵. Le iconografie femminili non ci autorizzano mai a proporre la formulazione di una religiosità in chiave essenzialmente femminile del tipo *potnia theron* o *magna mater* che del resto nei pantheon politeistici in cui si ritrovano sono sempre relegate a sfere di competenza ben determinate e molto ridimensionate rispetto la funzione che sembrerebbe suggerita dalle epiclesi. Lo storico delle religioni potrà così trarre dalla sua esperienza di lavoro sui dati storici essenzialmente un criterio di cautela per l'interpretazione dei dati « muti » della preistoria ed il suggerimento sarà in questo caso negativo. La religiosità preistorica non è interpretabile in chiave femminile più di quanto non lo siano i pantheon politeistici più tardi.

Un discorso cautelativo di questo tipo potrebbe essere applicato sia pure con minore rigidità alla interpretazione di un culto preistorico per una divinità solare. Essa è basata sulla identificazione di numerosi segni interpretati come simboli solari, cerchio radiato, ruota, disco, ai quali nel vecchio manuale del Déchelette si aggiungevano croci, stelle, spirali, ecc., cioè quasi tutto il repertorio che compare in combinazioni diverse nelle manifestazioni artistiche del Neolitico e delle età dei Metalli.

Dalla Spagna all'Europa orientale attraverso la Valtellina e la Valcamonica la ripetizione del simbolo solare come cerchio accompagnato da doppio cerchio e cerchio radiato è stata interpretata come prova di un culto per una divinità solare, rispondente alle esigenze di una religiosità animistica che concentrava nel sole il suo concetto di divino e le cui radici affonderebbero storicamente in una concezione comune di popoli indoeuropei²⁶.

L'ipotesi, posta a conclusione di un'esegesi delle figurazioni dell'arte rupestre condotta da E. Anati, andrebbe tuttavia corretta proprio sulla scorta di osservazioni suggerite nel lavoro dallo stesso autore. Il simbolo solare di volta in volta inserito con modalità diverse nella composizione ha valore diverso: esso può essere determinativo quando è associato ad esempio ad una figura antropomorfa ed idoliforme. Acqui-

²⁴ Per il mondo miceneo ci riferiamo in particolare oltre che alle note figurine in terracotta pubblicate dal Winter e dal Blegen (F. Winter, *Die Typen der figürlichen Terracotten*, Berlin 1903, I, p. 2 ss. Blegen, *Prosymna* 1937, p. 355 ss.) agli idoli recentemente trovati dal Taylour a Micene nella cosiddetta « casa degli idoli », interpretata come tempio. Le statuette dell'altezza massima di 0,60 m. sono state identificate come 7 maschili e 10 femminili associate a serpenti attorcigliati cfr. W. Taylour, *The House of the Idols*, *A. J. A.*, 1971, p. 266-268. Per gli idoli beoti cfr. Grace, *Archaic Sculpture in Beotia*, Roma, 1939; Paul, *Die böotischen Brettidole*, *Wiss. Ztschr. Karl-Marx Univ.*, 8, 165 ss.

²⁵ Sulle figure di Poseidon nel pantheon miceneo cfr. I. Chirassi, *Atti I. Congr. Micen.*, Roma, 1968 (1967), p. 945 ss.

²⁶ Cf. E. Anati, *Arte preistorica in Valtellina*, Capo di Ponte, Brescia 1969, p. 132.

sisce cioè un valore simbolico, e segnico insieme, per il quale può caratterizzare la figura stessa con qualifiche di « superiorità », « eccellenza », « divinità », ripetute secondo la consueta scala di valori espressa in ambito universale dal simbolismo Sole-Luce.

Qualche cosa di equivalente ad esempio è il distintivo di *dingir* (stella ad otto punte) che serve a designare il personaggio divino nel mondo sumero-accadico, e, per intenderci, l'alone o nimbus radiato delle figurazioni di personaggi divini nella iconografia più tarda, greca e romana. Un « disco solare » radiante con funzione segnica associato ad una figura potrebbe essere segno di distinzione particolare per il personaggio di destra in una scena di cervidi e uomini dipinta su roccia del riparo di El Sabinar (Murcia)²⁷. Lo stesso discorso potrebbe ripetersi in tutti quei casi in cui il simbolo solare occupa sulle stelle la parte alta, sovrastante la composizione come sulla prima stele di Caven²⁸ o sul masso di Cemmo in Valcamonica²⁹.

Il simbolo solare riassume ed esprime il carattere di sacralità della scena tutta. Qualche cosa di analogo si può vedere anche sulle stele mesopotamiche, ove il segno distintivo della divinità solare Utu-Shamash (stella iscritta nel cerchio) compare associata al signore, al re, a garantire con la sua presenza la legalità dell'azione compiuta, esprimendo quella funzione di giudizio che è una delle principali attribuzioni della divinità solare negli Inni rituali. E' invece più difficile sostenere la prevalenza di un culto solare in chiave univoca come caratteristica di certi periodi della religiosità preistorica. Questo anche se in taluni casi il disco solare per la sua posizione centrale come a Coren in Valcamonica o a Magourata in Bulgaria sembra esaltare ad un posto di primo piano una divinità in qualche modo connessa con il sole. Ricordiamo tuttavia che le ideologie solari, le « religioni del sole » conosciute sono storicamente prodotti legati a culture di tipo superiore o addirittura sviluppi di concezioni religiose politeistiche tarde. Basti pensare alla raffinata teologia di Heliopolis in Egitto, alla riforma di Amenophis IV, alla cosiddetta teologia solare degli imperatori romani.

Il carattere simbolico, segnico, del disco solare si chiarisce anche se si considera la modalità del suo inserimento in quel tipo di figurazioni definite da Anati come appartenenti al ciclo degli idoli e pugnali, esteso dal Portogallo alla Valcamonica all'Alto Adige attraverso un arco cronologico che va dal primo Eneolitico all'età del Bronzo³⁰. Il simbolo solare indica con il suo carattere segnico l'eccezionalità del personaggio centrale, l'idolo, ma l'interesse figurativo e simbolico si

²⁷ Jaime Carbonell-Escobar, Dos Nuevos Abrigos con pinturas rupestres de El Sabinar (Prov. di Murcia), *Archiv. de Prehist. Levantina*, XII, 1969, fig. 3. L'autore interpreta il segno come un ornamento di piume. In ogni caso il valore segnico rimane intatto. Per analogia ricordiamo la identificazione del sole con un mazzo di piume (vedi il valore sacrale oltre che ornamentale del copricapo di piume!): è un tema ricorrente presso diverse popolazioni brasiliane (K. von Steinen, *Unter der Naturvölkern Zentral-Brasilien*, Berlin 1894, p. 357-359).

²⁸ Anati, o. c., p. 23, fig. 2-3.

²⁹ Id., o. c., Fig. 19.

³⁰ Anati, *Arte rupestre nelle regioni occidentali della Penisola Iberica*, Capo di Ponte, 1968, p. 65 ss. Pugnali compaiono associati a simboli solari su rilievi del Masso di Borno sulla faccia anteriore della stele di Bagnolo, nella prima fase del Masso di Cemmo, su stele della Valtellina, per citare solo i casi più noti.

concentra essenzialmente sulla composizione di armi. Armi saranno infatti motivo assoluto su alcune incisioni rupestri più tarde come sulla roccia di Morelinhos³¹, ed affermeranno il loro valore simbolico sulle dalle funerarie di Beja³², sulle stele di Tötschling e di Lagundo³³. Il progressivo guadagno del simbolismo legato alle armi, in particolare il pugnale induce a pensare ad una sostituzione del valore segnico del disco solare con quello dell'arma. Questo dato può avere una spiegazione culturale, religiosa, se si tiene conto della importanza che sul piano materiale e spirituale può aver significato la conquista della metallurgia alla quale si connette il ciclo idoli e pugnali. La trasformazione del pugnale in idolo come a Caneda de Morillos, soprattutto la sostituzione di elementi anatomici con armi come nella stele n. 1 di Lagundo sono esempi di un'acquisito fortissimo valore simbolico dell'arma. L'arma è essenzialmente arma di metallo, nata da un processo di trasformazione tecnica che è privilegio del fonditore, al quale in molte società antiche e primitive è riconosciuto un posto particolare nell'articolazione sociale in rapporto alla misteriosa conoscenza di cui è dotato. Il caso più noto è quello del fabbro che conosce i segreti della lavorazione del ferro, ultimo metallo guadagnato alla tecnica nell'antichità, personaggio investito di un valore ambiguo, soggetto ad una serie di tabù, spesso obbligato ad una stretta endogamia, a volte emarginato, altre insignito di un'alta posizione sociale alla pari del capo o dello stregone³⁴.

La tradizione greca che in età micenea conosce già una raffinata metallurgia, sia pure con esclusione del ferro, ed annovera già allora nel tessuto della sua composizione sociale lavoratori del bronzo e dell'oro in posizione che potremo definire anche di privilegio, pone più tardi la lavorazione dei metalli sotto il patronato di un dio, Hephaistos, e di una collettività mitica, i Telchines, « maligni », « incantatori », sui quali il mito riflette la stessa ambiguità che a livello sociale contraddistingue chi ha la conoscenza di queste particolari tecniche³⁵. Tutto ciò ci fa supporre che il prodotto uscito dalla fusione fosse anche nell'area egea dell'età del Bronzo caricato di un valore particolare, esaltato poi dalla funzione specifica dell'oggetto. L'arma da taglio rappresenta infatti in sè un mezzo ambiguo ed immediato di offesa e difesa, giustizia ed ingiustizia, oltre a valere in sè come mezzo apotropaico, come antimostro per eccellenza. E' molto probabile che sulle stele-menhir che abbiamo citato, come sulle rocce della Valcamonica, la ripetuta insistenza del pugnale e dell'arma si leghi in qualche modo alla complessa simbologia religiosa che possiamo leggere nella mitologia metallurgica tramandataci dalle più tarde fonti letterarie del mondo greco,

³¹ Anati, o. c., figg. 77 - 80.

³² Anati, o. c., figg. 81 - 84.

³³ Anati, *Arte preistorica* o. c., figg. 23 - 24.

³⁴ Cf. in generale R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, Leiden, vol. VIII, 1971, p. 54-104. In particolare anche un recente studio sulla posizione del fabbro presso una cinquantina di gruppi rimasti indenni da influssi mussulmani della zona sudoccidentale del Tchad. R. Wente-Lukas, *Eisen und Schmied im südlichen Tschadraum*, *Paideuma*, 1972, p. 112 ss. Sulla posizione di bronzieri ed orefici nella società micenea cf. Lejeune, *Les forgerons de Pylos*, *Historia*, X, 1961, 40-434.

³⁵ Strab XIV, 2, 7: Eust. ad Il. 772, 3. In generale cf. Roscher, *Le. s. v. Telchines*.

anche tenendo presente l'effettivo possibile contatto tra l'Egeo e queste zone alpine, ricche tra l'altro di risorse metallurgiche naturali ³⁶.

Da quanto abbiamo molto rapidamente riassunto, sfiorando appena la vastità della problematica archeologica e storica sottintesa, risalta con chiarezza la ripetuta presenza nelle diverse culture preistoriche di una precisa attitudine religiosa, della quale tuttavia non siamo in grado di stabilire funzione e dimensione se non in via d'ipotesi. A questa religiosità possiamo attribuire: a) un interesse forte e costante per i morti (ma non possiamo sapere in quale modo venisse configurato un « al di là » o sottintendere, se non in modo puramente ipotetico, presunte aperture sotterranee o un costituito culto degli antenati); b) il ripetuto ricorrere a rituali sacrificali e sacrifici di animali e probabile consumazione di pasti sacrificali ³⁷; c) attitudine « magica » se come « amuleti » vogliamo interpretare i numerosi pendagli, denti perforati, ossi incisi, che per le varie epoche ed in diversi luoghi ci hanno restituito gli scavi. L'amuleto è infatti essenzialmente un mezzo di concentrazione di forza in senso magico, cioè di forza extraumana posta all'immediato servizio ³⁸. Niente ci autorizza in ogni caso ad ipotizzare, come è stato fatto, che l'attitudine religiosa sia definibile esclusivamente come magica, ove il termine « magico » è posto in contrapposizione a religioso a segnare un atteggiamento diverso, « più primitivo ». I contraddittori termini di magia e religione sfuggono ancora una volta ad una più pregnante precisazione di significato; d) possibile attività mitica. Anche questa è ovviamente solo un'interpretazione in chiave ipotetica perchè nessun registratore ha imprigionato per noi la voce dei preistorici myth-tellers. Anche se non riusciremo a cogliere i particolari, il contenuto, ciò che importa è aver individuato nella iconografia preistorica quelle strutture formali che segnalano la presenza del mito e ci permettono di ricondurre l'attività mitica come processo logico dell'intelletto umano alle lunghe età vissute dall'uomo prima della storia.

³⁶ Anati, *La civilisation du Val Camonica*, Paris 1960, passim e p. 80 ss.

³⁷ Il sacrificio di un bisonte sembra raffigurato chiaramente su un pendaglio di osso proveniente dalla grotta di Raymondon (Francia), mentre dalla Siberia (Irkutsk - Maltà) e dalla Germania settentrionale ripetuti reperti attestano l'uso dell'uccisione rituale per sommersione, praticata dai cacciatori paleolitici di renne. Cf. Maringer, o. c., p. 106 ss.

³⁸ E. A. W. Budge, *Amulets and Superstitions*, London 1930, passim.

RÉSUMÉ

L'Auteur met en évidence la présence d'attitudes religieuses constantes dans les cultures préhistoriques, qui sont caractérisées par:

- a) Préoccupation pour les morts, qui permet de conjecturer la présence de conceptions regardant l'au-delà et/ou le culte des ancêtres;
- b) Rites qui incluent sacrifices d'animaux et qui comprennent, sans doute, des répas rituels;
- c) Présence d'amulets qui permettent de conjecturer une attitude « magique » à l'égard de certains objets;
- d) Présence de mythologie et conséquent iconographie.

SUMMARY

The Author points out the repeated presence of precise religious attitudes in prehistoric cultures, evidencing the following characteristics:

- a) Constant concern for death, allowing to hypothesize on the presence of conceptions for an afterlife and/or for the cult of ancestors;
- b) Rituals including animal sacrifices and probable consumption of sacrificial meals;
- c) Presence of amulets allowing to hypothesize a « magic » attitude toward objects;
- d) Presence of mythologies and pertinent iconography.

LA RELIGIONE DEI VIVI DELL'ETA' DELLA PIETRA NELL'EUROPA SETTENTRIONALE

Ström, Åke V., Lund, Svezia.

« L'archeologia si occupa, quasi esclusivamente, di ritrovamenti tombali. Non ci viene indicato ciò che i vivi hanno fatto e creduto, ma solo ciò che era loro permesso di portare con sè nella tomba ». Nel 1956 questo era, secondo Jan de Vries, il punto delle ricerche sulla Religione dell'età della Pietra nell'Europa del Nord. Secondo noi questa affermazione è troppo pessimista. Siamo in possesso infatti di molte informazioni sulla religione preistorica dei vivi, che sono persino più antiche dei ritrovamenti tombali. A Meiendorf e Stellmoor, vicino ad Amburgo, sono stati ritrovati complessivamente mille resti di animali, renne, localizzati in accampamenti di cacciatori del tardo Paleolitico (circa dodicimila anni a.C.). Secondo Maringer, si tratterebbe di sacrifici di caccia. Nel considerare i sacrifici dell'età della Pietra non si può prescindere dall'opinione dell'archeologo svedese B. Almgren. Riferendosi alla natura aniconica, invisibile, degli dèi indo-europei, egli riesce a spiegare i ritrovamenti o le illustrazioni, risalenti all'età del Bronzo, di carri, ruote, orme di piedi, asce e lance. Tutte queste figure, che egli definisce simboli di divinità aniconiche o *signa*, rappresentano il dio invisibile ma sono anche un'offerta a lui dedicata. Egli si pone la domanda: « Siamo in presenza di offerte o di simboli di dei »? La risposta che egli si dà è che le soluzioni possono essere entrambe valide. Egli determina queste immagini, riprendendo una mia denominazione, con l'espressione giapponese *shintai*, che indubbiamente è d'uso assai pratico e che utilizzeremo.

I più importanti oggetti *shintai* della tarda età della Pietra sono le asce. Molte di quelle reperite sono solo imitazioni in gneis, ambra o addirittura in argilla, risultano quindi in pratica inservibili. Esse vennero adorate, secondo Schwantes, come « simboli del dio fulminatore del sole e del cielo ». In Danimarca, a Troldebjerg, è stato ritrovato da Winther un luogo di culto del Neolitico con un recipiente posto davanti all'ascia eretta. Winther ritiene che l'ascia debba rappresentare il dio e che i sacrifici venissero posti nel recipiente d'argilla. Nella Svezia settentrionale, a Bjurselet, vennero ritrovate sei asce in selce,

in cerchio, attorno ad un'ascia in scisto. La perforazione dell'ascia deve aver avuto nella religione dell'età della Pietra un significato sacrale. Pare anche che s'incominciò a perforare senza voler fabbricare un'ascia e così si ebbero le Schalengruben, incavi nella roccia, trovate persino nell'andito di una tomba intatta. Esse non sono magiche ma religiose. Anche le mele neolitiche di Dagsmosse, in Svezia, possono essere *shintai*. Esse erano più grosse delle mele selvatiche e vennero trovate tagliate a metà. Più tardi, Freyja era la dea delle mele.

Al Mesolitico deve risalire l'arte rupestre messa in relazione con la cultura nordica di Komsa. Essa esprime la sfera religiosa di un popolo di cacciatori e riproduce figure umane con caratteri sessuali accentuati ed essere umani con maschere di animali. Nella Svezia settentrionale, nei dintorni di Flatruet, si possono osservare figure di alci e di un orso, con colori mirabilmente conservati; a Nämforsen si hanno figure rupestri di alci, salmoni, navi, ruote solari e orme umane, tutte, forse, immagini *shintai*. L'arte rupestre è stata definita spesso come magia propiziatoria di caccia e pesca, ma non sembra sia necessariamente così. H. Kühn ritiene, per esempio, che le raffigurazioni degli organi interni e della « linea della vita » nello stile « a raggi X » contribuiscano a sostenere tale teoria. A confutazione di questa tesi si può riferire che, in epoca recente, i Lapponi facevano sacrifici a una raffigurazione preistorica situata a Seitjaur nella penisola di Kola. Ciò testimonia trattarsi, anche per i Lapponi recenti, di religione e non di magia.

Oltre ai sacrifici, sono note altre forme di culto. Tra i ritrovamenti della cultura di Maglemose vi sono maschere con corna di cervo e « lamelle » ossee da far vibrare, che indicano riti sacrali. Agli strumenti musicali dell'età della Pietra appartengono anche tamburi d'argilla, flauti, pifferi e fistole ossee.

Significato sacrale avevano sicuramente anche le riproduzioni di teste di animali. Risalenti alla cultura di Maglemose, abbiamo una testa di alce in ambra, ritrovata a Egemark, in Danimarca, ed una altra — di soli quattro centimetri di altezza — in scisto giallo-marrone, rinvenuta a Bjurselet. La notissima testa di alce di Alunda, in Svezia, presenta un foro nella parte inferiore. Ciò fa pensare — secondo Holmqvist — che essa venisse portata in processioni religiose infilata su una lunga asta, come simbolo sacrale (*shintai*). Secondo Hančar, al cavallo sarebbe stato riservato, anche durante l'età della Pietra, solo carattere sacrale.

Nei dintorni di Ahrensburg, in Germania, venne ritrovato nel 1947 un tronco di frassino lavorato, lungo tre metri e mezzo, che all'analisi pollinica risultò risalire a diecimila anni fa. Su esso erano incisi in modo rudimentale caratteristiche antropomorfiche: il capo, l'arco delle spalle, le braccia e il deretano. Questo a mia conoscenza è, per l'Europa settentrionale, l'unico idolo con sembianze umane, dell'età della Pietra, pervenuto fino a noi.

Un edificio sacro era noto da lungo tempo, quello di Tustrup, in Danimarca. Ora, però, ne sono stati ritrovati diversi altri. Sono gene-

ralmente aperti verso nord-est e delimitati, sui tre lati, da uno spesso muro a forma di ferro di cavallo.

Possiamo aggiungere che lo spazio centrale riscontrato al centro delle camere tombali dei « dolmen » potrebbe avere avuto un ruolo nel culto degli antenati.

Esistono tracce di correlazione fra la religione dell'età della Pietra del Nord e quella indoeuropea? Al di là dei ritrovamenti qui enunciati, i tentativi di individuare dèi, nel materiale dell'età della Pietra, sono a dir poco dubbi. Si può accennare con riserva ad un parallelo con i sacrifici *suovetaurili* romani, di porci, pecore e bovini e con il rito indiano *sautramani*. Nella cosiddetta caverna di Lahebia, nella Scania, sono stati trovati, sotto fuliggine e carbone, resti di porci, pecore e bovini. Già, nel mucchio di rifiuti a Ertebolle (ca. 4.000 a.C.), si ritrovano ossa di bovini, porci, pecore e capre domestici. Nei dintorni di Ruskeneset, sulla costa-occidentale della Norvegia, Shetelig ha portato alla luce uno stanziamento con interi scheletri di vacche, pecore e porci domestici, la cui carne, a quanto pare, non fu consumata per cibo.

Ritengo di poter affermare che siamo bene in grado di farci un'opinione sulla religione dei vivi nell'età della Pietra nella Germania e nella Scandinavia, anche se, ovviamente, molti sono i problemi che rimangono tuttora aperti.

RÉSUMÉ

En 1956, Jan de Vries écrivait que nous ignorons tout de la religion des vivants à l'âge de la pierre, étant donné que notre unique documentation a un caractère funéraire. Nous disposons cependant d'autres trouvailles archéologiques parmi lesquelles:

1. Des sacrifices de chasse, comprenant des animaux préparés intentionnellement, à Meiendorf et à Stellmoor, vers 12.000 avt. J. - C.
2. Des gravures rupestres colorées de Scandinavie et de Carélie, vers 8000 avt. J. - C.
3. Des instruments de musique culturels, des traces de scalping et de sacrifices humains.
4. Des haches culturels et leurs reproductions, et peut-être un sanctuaire de la hache.
5. Un pieu culturel et une idole d'Ahrensburg en Allemagne du Nord.
6. Des têtes d'animaux en matériaux divers faites pour être enfilées sur un bâton, au Danemark et en Suède.
7. Quelques constructions qui peuvent être interprétées comme des lieux de culte, au Danemark.

Il convient ensuite d'expliquer les problèmes relatifs à une éventuelle relation entre la religion de l'âge de la pierre et la religion indo-européenne en passant par les stades successifs des religions des Ages du Bronze et du Fer.

SUMMARY

In 1956 Jan de Vries stated that we know nothing about the religion of the living in the Stone Age, since our only documentation is related to burials. However, we have other archaeological finds, which include:

1. Hunting sacrifices, including animals specially prepared for the purpose, at Meiendorf and Stellmoor dating from about 12,000 B. C.

2. Coloured rock engravings in Scandinavia and Karelia, ca. 8,000 B. C.
3. Cult musical instruments and traces of scalping and human sacrifice.
4. Cult axes and their representations, and a possible axe sanctuary.
5. A cult pillar and an idol at Ahrensburg in North Germany.
6. Animal heads of various materials designed to be strung on a stick (in Denmark and Sweden).
7. Some constructions in Denmark which may be interpreted as cult sites.

Problems relating to a possible relationship between Stone Age and Indo-European religion still remain to be solved by tracing the successive stages of Bronze and Iron Age religion.

DEBAT SUR LA METHODOLOGIE ET LES
PROBLEMES GENERAUX

*Sur la
méthodologie générale*

VAN BERG:

Pentikäinen has outlined various methods which are used in the history of religion and which might be applied to prehistoric religions. Most of his examples, however concerned the Lapps, a population which still exists today. Which of these methods could be applied in the case of extinct populations?

PENTIKÄINEN:

In the case of the Lapps we certainly find a useful continuity, since their religion still has many pre-Christian and pre-literate characteristics. Although I have not studied ancient religions of extinct peoples, I consider that some of the approaches outlined have universal applicability. The functional problem, for instance, is universal: in order to define a tool or a religious depiction, one must know something about its function. Structural analysis is also applicable to prehistory in both of its forms: the paradigmatic, and the syntagmatic, as used by Lévi-Strauss. However, to answer this question in greater detail, one would need to think of a specific example. Specific methods may be particularly applicable to specific subjects. The ideal is to arrive at a holistic picture by means of a variety of material and methods.

GHOSH:

An appealing aspect of Pentikäinen's paper concerns the presence of different ethnic groups within the area studied. The approach used stressed functional analysis although structural analysis was also applied. Was the ecological method used in this case? Does the ecology affect the religion as well as the economy? And do religious changes result from the social mobility of the groups?

PENTIKÄINEN:

There are three main ethnic groups among the Lapps: 1) reindeer Lapps; 2) fishing Lapps; and 3) coastal Lapps (in the North). This grouping has its basis mainly in ecological circumstances. Even within the same parish, religious concepts differ between these three groups, so it is clear that occupation and ecology are the main basis for religious differences in this case. After the process of acculturation and assimilation, however, we find that some changes have taken place. The tripartite occupational division is no longer valid; many more occupational groups have now formed. Therefore, in all cases we must study both ecology and acculturation.

GHOSH:

Did the interviews conducted by Pentikäinen include a genealogical study of these changes?

PENTIKÄINEN:

Yes, they did; and the results were extremely interesting in the case of the Lapps. It seems that where there is social mobility, we also find a correlation with religious changes. Structural analysis has mainly been used on text analysis, following the methods developed by Propp and Lévi-Strauss.

KOENIG:

Every tradition has a spiritual core, which is the source and determinant of all the details. This is crucial to the study of religion, for religion reflect ideas and

we must study its development in the documents which record changes. We must not tear details out of their context, but relate them to the essence and to the various stages of its development. This « core » approach may be useful for the study of prehistoric religions.

BIANCHI:

The distinction drawn by Pentikäinen between the religions of literate and preliterate societies throws light on the question of tradition, but, as Pentikäinen himself pointed out, oral tradition is important for both these categories. However, there are other important distinctions to be drawn between ethnic and founded religions. Ethnic religions are those which are born and die with a specific culture — the Etruscan, for example — and which act as an integrating element for the whole culture. Founded religions are those whose origins and essence are inextricably connected with the very personality of a founder. They begin within a specific culture, but are not identical with it; they may well transcend the original culture or survive it. Christianity and Islam are examples of this type. As for this distinction, oral tradition does not have the same functions in the two categories.

ANATI:

Most « founded religions » play an important role of social integration, just like the « ethnic religions ». Further, there may be ethnic religion which are founded religions and most founded religions have started as ethnic religions. A religion which transcends its original culture is not necessarily a founded religion. The Greek and Roman religions reached far outside their ethnic nests. Ideas spread most easily with the diffusion of certain patterns of culture.

PENTIKÄINEN:

The distinction between religions of literate and preliterate societies is based on the material available. This distinction between ethnic and founded religions is very clear since the founded religions emphasize the personality of the founder. I have used it myself, in my study on the Lapps. I found it very useful in distinguishing between the element belonging to ethnic religion and to Christianity, since the former is syncretic in its nature.

Sur l'interprétation des données

PROSDOCIMI:

J'ai deux problèmes à débattre, qui peuvent être joints et rattachés à ce que disait Bianchi. En premier lieu, je voudrais aborder la question de la synchronie dans la structure du système. L'homme a besoin de distinctions intellectuelles et tend à recourir à celles qui lui sont familières lorsqu'il étudie un système différent du sien. Par exemple, il se demande si une figure représente un dieu ou un homme. Mais dans le système que l'on étudie, on ne sait pas ce qu'est un dieu, ni ce qu'est un homme, car la position de chacun ne peut être comprise que relativement à tous les autres éléments qui constituent le système. Il ne s'agira donc pas de trouver une définition substantielle, mais relative et oppositionnelle à l'intérieur de l'ensemble envisagé. La variation d'un système inclut la variation de toutes les relations à l'intérieur de celui-ci. Il est donc incorrect de donner des termes qui ont une valeur dans notre système, et nous sommes contraints de redéfinir chaque fois, chaque terme dans le cadre de chaque système.

En second lieu, je voudrais parler du problème de l'*interprétation*, et même plus, de la *possibilité de l'interprétation* (sur la base de l'herméneutique de Slayermacher). Peut-on attribuer des valeurs à des systèmes différents du nôtre, dont nous ne connaissons pas les termes, si ce n'est qu'à un niveau extrêmement réduit? Prenons le cas de l'historien (il y a beaucoup de types différents d'historiens). Les objets et l'homme ne sont pas faits pour être étudiés. La nature des textes dont l'historien dispose détermine entièrement le niveau de l'étude. Les possibilités d'étude sont conditionnées par la qualité des informations dont on dispose, et c'est aussi le cas, à plus forte raison, des niveaux d'interprétation accessibles. Ceux-ci s'échelonnent donc sur une vaste échelle de variabilité.

SEGLIE:

Je voudrais revenir au débat antérieur, sur le problème de la nécessité, dans certains cas, de l'interprétation anticipée pour permettre la description. A mon avis, il est aisé de surmonter celui-ci. Il me semble possible de faire une typologie indépendamment de toute interprétation préalable.

ANATI: Le problème ne réside pas dans l'ordre de succession des trois activités — description, analyse, interprétation — qui est évident, mais dans les niveaux auxquels se situent celles-ci, et dans l'épaisseur des problèmes abordés au cours de chacune d'elles. Tout le monde est d'accord sur l'antériorité de la description, mais non sur la qualité de celle-ci, qui varie d'une école à l'autre, dépend de chaque chercheur, et qui précisément conditionne la qualité des résultats de la recherche. D'emblée l'on se trouve confronté avec l'ambiguïté fondamentale des mots dans la description. Un mot n'a jamais la même valeur pour tous, et c'est la variété dans les nuances qui crée le problème de base. Dès lors, on se demande jusqu'à quel point il est encore possible de pousser la vision générale, et cela à tous les niveaux, si nous n'arrivons pas à un langage clair et sans équivoque, à une terminologie commune à tous.

CAMPS: Une des activités de la recherche vise précisément à abstraire toute intervention personnelle au niveau de la description, à créer un langage absolument dépouillé, et pourtant essentiellement compréhensible, cela dans le but d'établir des corpus suivant des normes objectives, claires, utilisables par tous.

*Sur les relations
entre conscience
historique et religion*

GOLDENBERG: Rupp mentioned a theory, but could say very little about it.

RUPP: My paper is not referring to any special theory, it is trying to find a way of understanding by taking up fundamental datas. We are dealing, not with a cycle, but with a process and we must search for the situation from which the process starts. The initial situation and the following ones, which are related to it, may be almost the same, but not two of them will be identical. The cycle almost returns, but never quite on the same level and doesn't lead to a real understanding of history and of history consciousness within primitive groups. The point is to try to trace out the elementary unit of history. A terminology which aims at a broad view has some value, but in the end is misleading. The first thing we have to study is the common factor: what is personality and what is the origine of history consciousness? It should be noted that history and history-in-itself are two separate things.

OOSTHUIZEN: A view of what constitutes history, based on two examples drawn from Africa: a) the concept of genealogy; an African may start his account of history from the chief (i.e., from an existential situation) and then work backwards. We know of extremely detailed genealogies based on one individual. b) Ancestor worship is a very strong tradition in South Africa. The ancestor plays the role of a guardian spirit and is called back into the tribe. Do these two concepts constitute part of history?

RUPP: It is hard to find a better definition of history than to say that it « grows by reflection », i.e., that it reaches back into the past to interpret long-past events from a present-day standpoint. The study of history aims at objectivity, although the non-identity of personality can never be entirely eliminated. My paper was a cautious attempt to aim at the elementary unit of history, based on a single situation, which is always different from the individual point of view of somebody trying to understand such a situation afterwards. This single situation, in which the individual is in conflict with the events that happen to him, is the source of reflection and therefore lies at the very inception of history consciousness. Ancestor worship would, indeed, be an example of a special history consciousness, growing out of an initial situation in which the conflict with death, and may be also other occurrences, has been mastered. There are many sources of reflection; all together they are the origin of history consciousness, even if only on the individual level: for it is possible to speak of individual « histories ». But the formation of a common consciousness of history is the process of collecting these individual ideas of history and forming them into a normative model which applicable in other situations of conflict.

ANATI: La pensée religieuse, la conscience historique et la structure sociale sont étroitement interdépendantes dans tous les exemples ethnologiques que nous connaissons. Il est, peut-être, possible de considérer cette relation comme un facteur universel qui pourrait s'appliquer même aux religions préhistoriques.

*Sur la persistance
des traditions*

GIMBUTAS: Professor Johansons' paper on the pig-god, gave us a wonderful example of the transformation of a very early pagan god. Is there any link between the pre-Christian, prehistoric cattle-god and this Tenis or Tönn?

JOHANSONS: Sadly, the answer must be no: we do not know the name of the prehistoric cattle-god.

GIMBUTAS: What about Baltic Vels, Velinas and Slavic Veles, Volos?

JOHANSONS: He was a devil.

GIMBUTAS: But, in antiquity, he was the cattle-god and also a magician.

JOHANSONS: In Latvia and Lithuania we find the devil as a « trickster », and certainly if the trickster is analysed, we find that he has many of the traits of the Baltic devil

GIMBUTAS: An earlier god may have turned later into a devil: a « fallen god ».

*Sur les relations
entre religion,
mythologie et art*

MONSEN: What do we know about the interrelation between word and visual conception? Literature and visual art? Myth and pictures? I propose this tri-partite question for discussion, because I believe that we will have to face these problems if we want to interpret prehistoric pictures fully; here it is only possible to outline the problems. If we look at the frescoes in medieval churches in Europe, we might believe that myths are primary to pictures, that the walls are like the leaves of a picture book, illustrating the sacred stories. We find corresponding examples in religious contexts all over the world; in some historic periods, visual art in a religious context seems to be closely connected with the myths and, sometimes, secondary to them. Analogous suppositions have prevented the full utilization of visual art as a source of insight into the spiritual life of prehistoric man. If we try to analyze the interrelationship between word and visual conception, from a psychological point of view, we find that: neither the ability to speak — which depends on mental, verbal concepts — nor the power to create pictures — which depends on mental, visual concepts — is primary. It seems to be more correct to see these faculties as coordinated expressions of mental maturity which influence each other through mental growth.

UNIDENTIFIED VOICE: And what about children's art?

UNIDENTIFIED VOICE: Children's art is the result of a similar mental-visual process but it misses the structure of fully assimilated intellectual and social motivations.

MONSEN: It is generally accepted that there is a relationship between literature and visual art but we should hesitate to state which influence is predominant: the visual artist or the writer. It is, of course, well-known that inspiration in the arts, both written and visual, may come from other realms of culture: surrealism, for example, in both literature and art, was made possible by the growth of psychoanalysis and yet — as Thomas Mann observes — Novalis, Schopenhauer, Kierkegaard, Ibsen, and Nietzsche « not only anticipated, but in scope and richness even surpassed, the wonderful insights that were now being coolly systematized in the formidable hypothesis and terminologies of scientific exactitude ». The

question then becomes this: when men of genius work in any domain of culture, will that inspire people working in other fields?

How are we, when facing prehistoric pictures, to know when they are religious and when art as such? What do we mean when we talk about religion, and what do we mean by art? In a way, Mircea Eliade maintains that all art is religious and all literature, mythical.

We should consider whether there is another approach to the material, whether we can avoid the contradiction mentioned above, the distinction between religious and secular pictures, a question that in many cases would be impossible to answer at all.

Just as later pictures are used, prehistoric pictures are often used directly by historians to throw light upon the material circumstances of the time. But if they are to be used exhaustively as evidence of spiritual circumstances, they must be treated aesthetically, that is, as art. Modern art has taught us to appreciate this primary art as such. But I do not think we frequently find the prehistoric material treated accordingly, that is, by methods particular to art history, by art historians, and comparative to the rest of the material of art history.

Artistic elements in visual art consist of subject matter and material, technique, composition, colour, size, proportions, surroundings (relation to nature, architecture, and other branches of art), context (relation to function), etc. The total style is the sum total of these elements.

If, in interpreting pictures, we hope to do more than correlate them with literature (or myths), then we need a phenomenology of the visual arts; this is so whether the pictures are prehistoric or contemporary. And I believe we need prehistoric pictures to bring forward such a phenomenology.

Here is one example of the kind of questions we could ask the entire material. I quote Jose Ortego y Gasset: « It would be most interesting to scrutinize the recurring outbreaks of iconoclasm in art and religion ». Does iconoclasm, this dread of creating forms which recall nature's creations, betray a similar spiritual attitude whenever we meet it? If we treat the visual artistic material as outlined, we approach what is called the pictures symbolism in Cassirer's sense. We must distinguish between the archetypal Jungian symbolism that is consciously or unconsciously depicted in the subject matter — and Cassirer's symbolism. In his sense, symbolism is always unconsciously applied; it is integrated in what I have called the total style of the picture.

MARSTRANDER:

Monsen drew a clear distinction between religious and secular pictures. But in the past, religious and secular thoughts were so closely interrelated that distinction cannot be drawn.

MONSEN:

Precisely, this is what I was trying to say. In order to overcome this extremely problematic distinction between the religious and the secular, I was proposing that all art, including modern art, should be considered religious, and all literature mythological. However, having said that, we must approach the pictures as art, that is, using aesthetic methods of analysis.

BELTRAN:

Je voudrais reprendre certains problèmes concernant l'art rupestre européen, et particulièrement celui de la signification religieuse de ce dernier. En lui-même, l'art rupestre ne s'offre pas à nous comme un fait religieux évident. C'est quand on pense au choix de la localisation, aux ensembles, aux relations qui unissent les représentations entre elles et avec l'ensemble, qu'il nous devient possible de ressentir cet art comme une manifestation de caractère religieux. Ces questions générales se posent au niveau de chaque représentation. Quand une figure exprime-t-elle autre chose que simplement l'objet qu'elle représente? Si une figure est toujours placée à un endroit de même nature, constamment liée à une même circonstance (par exemple: présence de l'eau), on peut dire que cette figure a un sens spécifique. Dans le cas d'une figure animale, si elle est isolée, nous ne pouvons que dire: « c'est tel animal », un point c'est tout. Si elle est toujours accompagnée d'un signe abstrait, il devient clair qu'on a voulu ajouter à l'idée « animal » une signification qui transforme ou complète celle-ci. Prenons le cas de l'art du Levant espagnol. A première vue, cet art semble réaliste, descriptif,

historique. Mais à l'examiner de plus près, on constate qu'à l'intérieur de chaque ensemble existent un certain nombre de figures qui sortent du domaine du réel; par exemple, des signes abstraits, schématiques, qui viennent donner à la scène un caractère particulier. Quand une frise d'animaux réalistes est en association avec des signes de ce type, il devient clair qu'elle manifeste plus qu'un simple désir de commémoration, qu'elle ne constitue pas seulement un simple fait historique, ou artistique.

Dans l'art paléolithique, on ressent tout de suite l'expression d'idées intellectuelles ou religieuses à travers le réel. L'art du Levant est plus descriptif. Quant à l'art schématique, il nous met en rapport immédiat avec le monde des idées; le problème de la représentation réaliste en est absent. Si l'on manque parfois d'éléments pour affirmer que l'art rupestre préhistorique est religieux, on peut cependant dire qu'il se situe à un autre niveau que celui de la simple narration de la vie quotidienne.

- ANATI: Je voudrais poser une question simultanément à Beltran et à Mme Gimbutas: dans quelle mesure est-il possible de trouver des relations de caractère figuratif et conceptuel entre les motifs décorant les figurines et ceux de l'art rupestre dans une même région à un même moment? Existe-t-il des parallèles, ou avons-nous affaire à deux modes d'expression complètement différents?
- GIMBUTAS: It is certainly not possible to study religion on the basis of one source alone, whether it be one single shrine or figurines or rock-engraving. We must work from the totality of the evidence. One source gives evidence of one aspect and another of another, and we must, then, try to synthesize.
- TAMVAKI: I should like to pose a general question about religious symbolism in archaeology and anthropology. Why is it that certain symbols or animals become related to religion, while others do not? In Greece, for example, we have the bull, the snake, the lion and the birds, or, to take a parallel example, semi-human beings (therianthrope figures). Do ethnologists and anthropologists have parallels for this usage? In drawing analogies, we tend to look to the Near East rather than to primitive cultures. Is any help available on this problem?
- VINNICOMBE: This is an extremely crucial point. In all civilizations, people have expressed their idea of the cosmos in relation to the things which were significant around them. In the South African example, the eland is represented as all-powerful, while other, equally prevalent animals, are ignored. The same thing was referred to in the case of the Arctic, where the polar bear is treated as significant while the musk ox is ignored. Certain things are singled out as symbols within the kinship or social system, and are then used to explain the relations between man and god, man and man and man and animals. The only basis for analysis is a quantitative study of the art, in order to single out both what is treated as significant and what is left out. Then we can begin to look for the reasons why.
- ANATI: It may be relevant to relate this to my earlier question about the relationship of rock art and other artistic manifestations in the same period and area. They portray different subjects, but they may be part of the same ensemble within the same overall context.
- DIETERLEN: Si j'ai bien compris, vous demandez s'il arrive que l'on trouve simultanément la représentation d'un objet sous forme de figurine et dans l'art rupestre?
- ANATI: Je pensais à une question de caractère plus général.
- DIETERLEN: En tous cas, en Afrique, il est courant de trouver simultanément un objet fabriqué et sa représentation, et les deux choses sont nécessairement mises en relation.
- DOMPE: Can the specialists tell us how the artists were chosen? Clearly they are a minority within the society, so artistic activity was neither generalised nor spontaneous. Was the artist selected by the clan? Or by the shaman? Also, as regards the choice of rock and positioning: was this a function of the individual artists, or of the shaman? Do we know the answers to these questions?

- ANATI: The more we study rock art, the more we realise that nothing was a matter of chance. As regards the basic motivations for the choices made by artists in their selection of subjects and the way of representing them; there are many theories, but very few certain facts.
- MORI: La question qui vient d'être soulevée est très intéressante. Les grands troupeaux de boeufs, par exemple, sont peints dans le Sahara avec la plus grande précision morphologique, ce qui a permis l'identification de l'espèce et même parfois du sous-type des animaux. Cette précision, cette sûreté, seul en est capable l'homme qui vit en symbiose avec l'animal, et pas un autre: donc le pasteur. L'identité chasseur — homme religieux au Paléolithique est plus que probable, et l'on peut supposer une identité du même type (pasteur — homme religieux) dans la société néolithique.
- ALMGREN: A general question regarding our treatment of art: when we record the characteristics of a painting, are we not already dealing with its aesthetic characteristics — with style, type of portrayal, etc?
- LEWIS-WILLIAMS: There are many problems dealt with in recording art: we certainly deal with colour, size and aspect, for example. But beyond that, I do not know if we can deal with aesthetics.
- ALMGREN: But there are ways of doing this. I have my own personal method for dealing with questions of style. I shall reveal it at the next Symposium!
- LEWIS-WILLIAMS: But an eland is an eland in any colour.
- ANATI: Recording is basic and a good graphic recording has in itself already all the bases for description and analysis.
- VINNICOMBE: In aesthetics, it is difficult to be objective. We have to build on a body of data which is as objective as we can make it, otherwise we haven't a hope of reaching an interpretation. Can aesthetics be recorded objectively?
- GOLDENBERG: We really need to ask for a definition of aesthetics if we are to clarify this discussion.
- LEWIS-WILLIAMS: When I use the term, I mean by it the appreciation of beauty.
- GOLDENBERG: In anthropology in America, whenever we discuss aesthetics, we always find that we are very subjective, even on our own art. We would need to ask what the natives themselves thought about art.
- MONSEN: Every line of science has its methodological problems and often the problem of validity of the science, which is a philosophical problem, is confused with the science as such. The methods of art history consist of description, classification, analysis and interpretation of the material which is works of art. Somebody said yesterday that rock paintings are not art because they are not idle exercise. Art may be defined as « play with forms », but we must remember that this « play » is the most serious thing in the world to the artist himself, whether modern or prehistoric. We may be taking the wrong approach when we say, for example, that the Bushman painted the eland because he was going to kill it. It could also be the other way round. Myths are sometimes explanatory, and the Bushman may have wanted to create an eland himself, for art is creation.
- VINNICOMBE: The ability to use symbols is the defining criterion of man. In this connection, we should mention the major breakthrough made by Professor Dieterlen in her hypothesis on the significance of some groups of African art. When we have a series of relatively mundane pictures, such as pastoral scenes, we usually tend to see them simply as pictures. We assume that man was surrounded by certain animals and a certain type of nature, and therefore it was perfectly natural that he should have represented this in his paintings. Mme Dieterlen relates the whole series to a mythology and a cosmogony. This hypothesis is totally convincing and shows us that we must not be too literal in our approach to art.

- ALMGREN: Aesthetic could be called the « characterisation of styles ». I myself have developed my own approach to this problem, and will explain it to anyone who is interested. My approach is applicable both to ethnographic styles and to earlier art.
- SEGLIE: La division entre art abstrait et réaliste que nous faisons est artificielle. Même quand l'art est naturaliste, il y a schématisation et il peut y avoir symbolisme.
- DIETERLEN: Les primitifs ont des préoccupations esthétiques. Cependant aucune statue dogon n'a jamais été faite pour être vue, mais pour être enfermée dans un sanctuaire; de même, les dessins et les peintures se trouvent presque tous en des endroits d'accès interdit. La conception de l'esthétique chez les Dogon est donc totalement différente de la nôtre: elle est liée à l'action, elle est conçue comme action. Et la même chose peut être dite pour les couleurs: celles-ci ont une raison, une fonction, elles apportent une connotation précise. Elles ne répondent jamais à une exigence esthétique dans le sens où nous l'entendons. Nous ne prouvons donc pas partir de notre point de vue esthétique. Car l'important, c'est l'acte.
- ANATI: In this respect there are strong analogies in European and Near Eastern rock-art.
- MORI: I absolutely agree with Mme Dieterlen about the importance of colour, and I have stressed its relationship with meaning in my book on the Acacus. But its specific meaning depends on the culture within which it is used. We have talked about aesthetics and terminology, but we haven't mentioned the difficulty we have in resolving certain problems of entering into the worlds of prehistory. It took me more than four years to begin to understand the world of the Touaregs and they are part of our own time. The prehistoric world is very different and it still remains a mystery to which we are attracted.

*Sur les relations
entre écologie,
archéologie et religion*

- PROSDOCIMI: Ce matin, nous avons touché des points extrêmement importants pour les trois disciplines représentées dans ce congrès, au niveau épistémologique. Je voudrais poser une question de caractère général, qui s'adresse surtout à MM. Hultkrantz, Forni et Rupp. Qu'obtient-on une fois que l'on a traité le matériau de la façon que vous proposez? Quel est le niveau épistémologique de cette corrélation entre écologie et manifestations religieuses, que peut-on obtenir sur la base de ces constantes générales? Comment passe-t-on à l'analyse des formes de constitution symbolique, à la sémantique, à la structure spécifique du phénomène religieux?
- GHOSH: The ideas offered by Hultkrantz represent a hypothetical model rather than a method. Steward's method was based on marginal cultures and it should be stressed that this must exist within a general socio-cultural matrix, if isolated peoples can provide comparable data. It may well be that ecology influences religious ideas; culture is certainly related to the ecosystem. But how, in this case, are we to account for peoples who move from one place to another while maintaining the same religion and culture?
- BIANCHI: Would Professor Hultkrantz be prepared to accept the very concept of « historical typology » in comparative studies? It is, in my opinion, a suitable method to account for some typical instances of parallel cultural development, though in the frame of historical-comparative (not evolutionistic) research. Of course, it does not exclude diffusionistic explanations, when authorized by available documentation.
- HULTKRANTZ: I would be perfectly prepared to accept the term proposed by Bianchi. As far as prehistory is concerned, the religio-ecological method is indeed a historical-typological method. I am not a prehistorian, and I have used the « religio-ecological » method to study the ecological adaptation of different, living cultures, whence the title chosen for my lecture. Even when applied to prehistory, howe-

ver, it is still concerned with the principles of historical adaptation. In proposing a change of name, Bianchi was presumably trying to guard against methods drawn from other disciplines. It is my view that prehistory must often, unfortunately, draw methods from other sciences. I agree with the revolt against « evolutionism », though Steward thought that one should use the term « evolution » for the processes described in this context. It is hard to ascribe to father Schmidt's concept of Kulturkreise nowadays, though, surprisingly, often the results we obtain coincide with those of Schmidt. (To Ghosh): The social structure cannot be shown, because we are dealing with people who have no survivors, and even very few skeletons. We have to work with the only resources at our disposal, and here the religio-ecological method has the advantage of offering a selection of probable analogies for comparison. Steward's method does not presuppose using marginal tribes except in historical periods. Tribes may move and develop new concepts; but where we find different concepts referring to groups with the same cultural and ecological level, we will normally be able to discover an identical underlying pattern. This method has been tested in the Arctic and among the Indians of the Great Basin, in a study to be published soon.

SLOFSTRA:

Speaking as an archaeologist, I agree with the ecological approach used by Hultkrantz and others. It is right to see religion as a cultural factor within the open and dynamic system of culture as a whole and to relate it to other elements, such as technology, social structure, economy, art, etc. Some have maintained that it is not a cultural but a supra-cultural factor. But if « culture » is defined as a group's total means of adaptation to its environment, then religion, as the means of adaptation to the supernatural sphere, is certainly a cultural factor. The religio-ecological method rightly studies religion as an important element within the culture, not as something separable, studied as an autonomous phenomenon.

What conclusions can we, archaeologists, draw from this? There are close parallels between the archaeological and the religio-ecological approaches. The religio-ecological method has been applied in archaeology since the early 1960s, particularly in America and Britain where it goes by the name of « New Archaeology », with a new method and epistemology. The « New Archaeology » is the study of the dynamics of the cultural process from the ecological point of view. Culture is seen as a system of interrelated elements and a dynamic process. It is clear that religion cannot be studied except within the ecological framework (cf. studies in American Journals on Mesolithic archaeology). There is another methodological parallel in the fact that archaeological study of prehistoric religion can only proceed if we first define the function of religion within the given culture. We, archaeologists, often use very vague terms and old-fashioned concepts; we need better ones to deal with the specific problems that face us. In prehistory, we have little hope of achieving a total reconstruction of the systems of beliefs and values, but we can make inferences about spheres of *action*, as, for example, is being done in Val Camonica. The only way of doing this is to take an ecological approach to the total cultural context within which specific elements such as religions, have their own function; and here a science of religion can help us to form hypotheses.

OOSTHUIZEN:

It is good that Hultkrantz emphasized ecology. But it should also be added that this approach has always existed in the science of religion — see, for instance, Jensen. It is most important that religion should not be studied as an isolated phenomena; it must be seen in its context. In prehistory, religion underlies everything that was done; it provided the inspiration for the whole culture.

ANATI:

In the study of prehistoric religions we are faced with two main aspects, one is contextual, the other is dynamic. One reflects situations — which may be conceptual, emotional, ritual and of other kinds — that have been achieved at a certain point: it is the religious situation of a certain cultural moment, in all its nuances. The other aspect regards the evolution of ideas and of attitudes. As we know, in a large perspective of time, very few things remain static for long periods.

ALMGREN:

Most studies carried out in Scandinavia since the early twentieth century can be ascribed to the ecological school, while in Norway there is an ecological school which was set up 100 years ago, when the first « Kitchenmiddens » were found. All this happened before Graham Clark was born. So it might be better to eliminate the « New » from the so-called « New Archaeology »!

As regards the reference to the Valcamonica context, it is very important to recall Mme Dieterlen's paper. In view of the enormous journeys which may be undertaken to reach certain rock carvings, it is clear that we have to take very large regions into account in our studies.

*Sur les relations
entre préhistoire,
ethnologie et histoire
des religions*

LEROI-GOURHAN:

A l'issue de ce symposium, l'une des remarques qui s'impose, indépendamment de la qualité des faits qui ont été présentés et des théories qui ont été formulées, est qu'on ne voit pas encore très clairement le lien qui relie les uns aux autres: la réflexion et de nouveaux contacts entre historiens des religions et préhistoriens permettront sans doute de réduire l'écart. Il apparaît aussi, dans les communications comme dans les discussions, que le niveau de la signification des faits ne correspond pas toujours avec celui des explications, en d'autres termes que des implications théoriques lourdes se fondent sur des faits dont la valeur significative est d'un poids non équivalent.

Il y a lieu de s'interroger sur ce que la préhistoire et l'histoire des religions peuvent mutuellement se procurer. L'information que le préhistorien et l'explication que l'historien des religions peuvent mettre en jeu sont de caractère très différent. Le fait archéologique est un document matériel dont le caractère le plus constant est l'ambiguïté et la pensée explicative ne peut se fonder que sur des objets ou des structures qui témoignent souvent même indirectement d'actions, de gestes au-delà desquels il s'agit de restituer la pensée qui les a justifiés. Par contre, le fait d'histoire des religions ou d'ethnologie du vivant est directement fondé sur le langage (parole ou écriture), et il en découle un risque d'incompréhension de la part de l'historien auquel le préhistorien livre des structures muettes et un risque d'abus terminologique du côté du préhistorien qui est trop souvent tenté de plaquer sur les faits une idéologie qui les dépasse. Se comprendre ne veut pas forcément dire parler la même langue et l'un des résultats de cette rencontre est que nous en avons pris conscience. Il serait souhaitable que chacun fasse un effort de définition rigoureuse des matériaux et des conceptions. Nos trois disciplines sont comme trois courants complémentaires, dont le confluent serait encombré par la masse des explications incontrôlables. Comme préhistorien, je pense que notre démarche explicative serait plus assurée 1° si la documentation fondamentale était ordonnée et accessible, c'est-à-dire si l'on disposait pour l'iconographie par exemple, de fichiers complets pour chaque région. Ce travail est d'ailleurs en cours dans plusieurs pays. 2° si le même travail était fait par des ethnologues sur les oeuvres figuratives dont l'explication des vivants est encore accessible. Entre le préhistorien qui ne recueille que des témoins matériels et l'historien des religions dont les sources sont le plus souvent écrites, l'ethnologue disposant à la fois de l'image et de son contexte animé, pourrait jouer le rôle de liaison entre les deux extrêmes.

PROSDOCIMI:

Je voudrais d'abord discuter les prémisses méthodologiques à une étude des religions de la préhistoire, à savoir la production du matériel et la réunion des données. L'archéologue ne doit pas se limiter au travail sur le terrain, mais également élaborer les données rassemblées, chercher à distinguer quel code de significations elles apportent. Et cela pose de gros problèmes dans le domaine de l'iconographie. En effet, une même figure peut répondre à des significations diverses: la signification ne réside donc pas tout entière dans le fait iconographique. Les symboles qui nous portent à la signification ne se limitent pas à l'image.

Comment sortir de cette impasse? La première chose à faire, c'est constituer le répertoire et la typologie des faits répertoriés. Il peut exister deux types de typologie: atomiste et non atomiste, le premier n'offrant que des possibilités limitées de compréhension, le second comportant le risque de retomber dans les mêmes erreurs que lorsqu'on identifie image et symbole. Un modèle de travail pourrait être celui de la « solidarité », à savoir considérer des complexes plus amples, et rechercher à l'intérieur de ceux-ci des relations internes.

LEROI-GOURHAN:

Je suis d'accord avec ce qui vient d'être dit. Le préhistorien doit mettre à la disposition de tous, dans tous les domaines, des faits non embués par des hypothèses.

ANATI:

A ce propos, je voudrais évoquer un problème qui se pose à tous les archéologues, surtout dans le domaine de l'iconographie: où s'arrête la description et où commence l'interprétation? Je pourrais donner plusieurs exemples tirés de l'art du Valcamonica où cette question se pose, comme certaines figures anthropomorphes schématiques, ou certaines compositions d'armes « anthropomorphes ». L'historien des religions, préparé par sa formation, dispose des réflexions et des systèmes élaborés par ses prédécesseurs sur la base de cultures encore vivantes. Quant à l'archéologue, il doit arriver au maximum de la définition dans le domaine des éléments objectifs sûrs et ne pas se limiter à la phase de description, mensuration, etc., qui est importante, comme base, mais stérile si elle reste isolée, pour passer à la phase de compréhension. Car le but est de trouver l'homme, et il faut qu'une fois décrit, le matériel soit utilisable dans ce but. La description de l'archéologue doit donc aller le plus loin possible et, en même temps, connaître ses limites.

CAMPS:

Je pense que M. Anati s'est laissé emporter par son discours quand il a qualifié de stérile la description de la documentation avec détails, mensurations, etc. Car c'est précisément là l'essentiel de notre tâche, à nous préhistoriens; donner la description la plus fine, l'analyse la plus objective possible, de façon à rendre le document utilisable par tout le monde. Une des plus grandes difficultés peut-être, dans notre métier, consiste à éviter de partir d'une interprétation « a priori », à se limiter délibérément, du moins au début, à être un « objectif photographique intelligent ».

En ce qui concerne la signification et l'importance des signes abstraits, pour arriver à les comprendre, il faut passer par deux étapes: d'abord arriver à les reconnaître, à les identifier, ensuite rechercher leur origine. La recherche archéologique se doit d'être avant tout « comparative mais avec prudence ». Les faits religieux ne sont effectivement pas limités aux faits artistiques, et bien des aspects nous en échappent. Peut-être un jour pourra-t-on les appréhender grâce à l'étude des structures, des ensembles.

BIANCHI:

Peut-être ne me suis-je pas bien expliqué, hier, à propos de la nécessité, pour les ethnologues et les préhistoriens, de faire usage de catégories pertinentes en matière d'histoire et de phénoménologie religieuses. Le problème de la pertinence épistémologique est le premier à se poser à toute science. Il me semble que certains ethnologues et préhistoriens se montrent trop osés quand il s'agit d'avancer des hypothèses d'interprétation, tandis que d'autres, par trop d'humilité, s'en remettent à des concepts et à des théories d'une histoire des religions depuis longtemps révolue, comme ce serait le cas si on parlait de totémisme sur la base de S. Reinach, ou d'autres notions vagues et non pertinentes en matière de phénoménologie religieuse. Dans les deux cas, on ne coopérerait pas à l'établissement d'une phénoménologie rigoureuse, fondée sur un effort de classification de types et de milieux, et d'interprétation historico-culturelle. L'interprétation est bien le but de chaque science; il ne s'agit pas pour l'ethnologie et la préhistoire, de rassembler des matériaux sans chercher à les comprendre; et il ne faut pas, non plus, subordonner leur interprétation à des modèles étrangers et préétablis ou à des alternatives conçues en termes trop généraux pour le cas en question et trop peu analysées. Il ne faudrait pas se limiter, devant une représentation préhistorique ou d'intérêt ethnologique, à se poser la question: « est-ce une figure humaine ou divine? ». Posé de cette façon, le problème serait un faux problème, insuffisamment articulé du point de vue d'une phénoménologie religieuse qui soit en règle avec les exigences analytiques de la recherche.

- LEROI-GOURHAN: Un des intérêts majeurs de cette rencontre tient dans le fait que chacun se fait renvoyer sa propre image par un savant d'une autre discipline. Il faut dire, cependant, que les préhistoriens n'en sont plus au stade de S. Reinach, à se demander si une figure est humaine ou divine, mais cherchent à savoir comment organiser le matériel. Car ce sont les objets qui servent à faire naître les hypothèses. Bianchi n'a pas cité de noms d'auteurs vivants: ceux-ci pour le moment se taisent; ils cherchent.
- BELTRAN: Nous ignorons tous, le plus souvent, les méthodes et les buts des autres disciplines. Pour nous, préhistoriens, le centre de nos recherches est l'homme, comme pour les historiens, mais nous devons utiliser des méthodes différentes de celles dont usent ces derniers. L'analyse constitue la partie essentielle de notre travail; mais nous ne pouvons y soumettre qu'une toute petite partie de l'homme, dont en plus, le sens nous échappe. Si bien que, souvent, nous faisons tout de suite, sans le vouloir même, de l'interprétation. Utiliser simplement le mot « hache », par exemple, c'est déjà interpréter.
- Notre premier problème tient dans la description: il faut la faire, la mettre sur fiche, ou la normaliser, la cataloguer. En effectuant ce travail, il faut avoir présent à l'esprit le but poursuivi, afin d'éviter la décomposition et la désorganisation des données. Et l'on se trouve en fait devant un problème technique, à savoir l'accumulation des données et des problèmes avant de pouvoir accéder à la synthèse: il faut élaborer une terminologie précise, exacte, spécifique, établir la chronologie et la répartition géographique du matériel, en éclaircir l'histoire, pour passer enfin à l'interprétation. Celle-ci nous revient et doit être faite selon la méthode archéologique, entre autres. Ordonner et comprendre une culture matérielle, c'est encore rester en dehors de l'esprit humain; tenter d'appréhender la structure homme-culture matérielle est le véritable but recherché. Lorsqu'on n'y arrive pas, on lance cependant des hypothèses de travail. Je ne vois pas d'opposition entre ce que l'on peut réaliser avec la méthode archéologique et avec d'autres méthodes. Toutes sont différentes, et doivent être appliquées ensemble.
- FORNI: L'objet de la préhistoire, comme celui de l'histoire, est toujours la compréhension du développement de faits humains, et l'historien des religions peut devenir préhistorien des religions.
- GOMEZ-TABANERA: Je voudrais rappeler ici que des principes structuralistes ont été définis par Mr. Leroi-Gourhan, car ceux-ci me semblent utiles pour établir une méthode qui permette une connexion entre les trois disciplines: préhistoire-ethnographie-histoire des religions. Je voudrais à ce propos demander à Mr. Leroi-Gourhan dans quelle mesure l'étude de la religion préhistorique peut se baser sur les religions des peuples primitifs.
- LEROI-GOURHAN: A toute assimilation des religions préhistoriques à des formes de religion encore vivantes aujourd'hui, je réponds purement et simplement « non ». Mais l'utilisation de l'ethnographie pour l'étude des religions préhistoriques est une chose possible, d'une façon très générale.
- GOMEZ-TABANERA: Est-ce possible dans le cas d'autres religions? Je pense à ce que vous aviez écrit à ce propos.
- LEROI-GOURHAN: Le livre auquel vous faites allusion est actuellement dépassé, et il n'est pas dit que je referais la même chose si je devais l'écrire aujourd'hui.
- MAJA: Le travail de recherche et de description part du particulier pour arriver au complexe, et accéder finalement à l'interprétation. Mais souvent la description, la définition d'un objet, n'est possible que si l'on connaît déjà l'interprétation.
- MORI: Le dialogue commencé au cours de ce symposium est un succès, malgré les difficultés rencontrées. Tous, nous recherchons anxieusement les racines de ce que nous sommes. Nous devrions prendre appui sur d'autres disciplines encore; je pense en premier lieu à la psychologie (qui pourrait grandement nous éclairer sur les concepts de symétrie et d'ordre chez l'homme primitif par exemple).

VAN BERG:

Je voudrais enchaîner sur les difficultés que vient d'évoquer Mori. En fait, pendant la plus grande partie de ce symposium, nous avons joué à la balle, en nous renvoyant les uns aux autres le devoir de l'interprétation. Nous avons entendu sur ce point trois propositions de solutions:

- 1) les archéologues doivent mettre un matériel utilisable à la disposition des historiens des religions (Mr. Camps);
- 2) les préhistoriens doivent interpréter eux-mêmes leur matériel (Mr. Bianchi);
- 3) préhistoriens et historiens des religions doivent travailler ensemble (Mr. Beltran).

Et tout le monde est d'accord pour dire que tout va bien quand les méthodes sont correctes.

En fait ces trois positions démontrent que personne, à part peut-être quelques uns d'entre nous, ne se sent vraiment à l'aise dans le domaine de la religion préhistorique. Les uns se lancent dans les hypothèses, les autres se retiennent d'en faire, et tous ont mauvaise conscience. Pourquoi? Pas seulement à cause des difficultés de la matière — celles-ci en effet sont inhérentes à tous les domaines — mais parce que très peu de personnes, par le fait des structures universitaires ou des circonstances, sont à même de dominer les deux disciplines. A de rares exceptions près, l'historien des religions de la préhistoire n'existe pas. C'est un remède à cette situation qu'à voulu proposer Emmanuel Anati en disant qu'il devrait exister une spécialisation des préhistoriens en matière de religion, ou l'inverse. La solution à l'un des problèmes qui nous a le plus préoccupés ici, à savoir la responsabilité de l'interprétation, est à trouver non pas tellement au niveau des principes, mais plutôt à celui de la réalisation pratique; en d'autres mots, il s'agit de former des historiens des religions de la préhistoire qui soient au courant des progrès de la recherche dans chacun des deux domaines, ... ou bien d'attendre qu'ils se forment tout seuls.

ANATI:

The time has come to close this session and the Symposium. We have learned a great many things and seen possible ways of cooperation, which may be fruitful for all of us. During this Symposium, we have opened up a dialogue which must be further developed. For this purpose, we have created a new international association which will enable us to maintain contacts, to further define the problems of research, to meet again. We shall now go back to our homes, enriched by the experiences and the knowledge we have gathered here, and with the feeling that we have joined our efforts to contribute to a better understanding of the scholarly problems that concern us all.

During this Symposium, a new discipline has come to life: the study of prehistoric and ethnologic religions. Let us hope that our joint efforts will promote this discipline and will contribute to a better understanding of human culture and nature.

