

## *Danza come Conoscenza Performativa Nativa*

Shay Welch

SPELMAN COLLEGE

Negli ultimi decenni, c'è stato un aumento delle arti performative dei nativi americani per rivisitare e ricordare — per raccontare attraverso il riaffiorare — delle storie del passato e come abbiano plasmato le identità e le conoscenze dei nativi mentre tali storie, identità e conoscenze hanno lottato per sopravvivere alla continua espropriazione, abuso e cancellazione. La danza nativa, in particolare, ha vissuto una rinascita attraverso gli sforzi di vari artisti nativi per intrecciare il tradizionale con il contemporaneo. Compagnie di arti performative native come Native American Theatre Ensemble, DAYSTAR, Institute of American Indian Arts, Dancing Earth Contemporary Indigenous Dance Creations, Oxlaval Q'anil, Native Earth Performing Arts, Turtle Gals Performance Ensemble, Spiderwoman Theater e Red Arts Performing Arts Company hanno utilizzato l'incarnazione e il movimento come modo per accedere ed estrarre la memoria ancestrale per comunicare tali conoscenze a un pubblico nativo e non nativo. Nel prefazione di "*Native American Dance: Ceremonies and Social Traditions*", Richard West spiega che

La danza è l'incarnazione stessa dei valori indigeni e rappresenta la risposta degli nativi americani alle esperienze storiche complesse e talvolta difficili. Musica e danza si combinano con la cultura materiale, la lingua, la spiritualità e l'espressione artistica in modi affascinanti e complessi e sono elementi definitivi dell'identità nativa<sup>1</sup>.

Oltre all'articolazione dell'identità, la danza nel mondo dei nativi americani è profondamente radicata come un modo di conoscenza. Charlotte Heth spiega: "Infatti, nella vita indiana, la danza non è possibile senza i sistemi di credenze e la musica, e i sistemi di credenze e la musica difficilmente possono esistere senza la danza".<sup>2</sup>

Nel 1921, il Dipartimento degli Affari Indiani del Canada emise il seguente decreto circolare:

Mi viene richiesto di fare del mio meglio per dissuadere gli indiani dall'indulgere eccessivamente nella pratica della danza. Si dovrebbe sopprimere qualsiasi tipo di danza che comporti uno spreco di tempo, interferisca con le occupazioni degli indiani, li distraga dal lavoro serio, danneggi la loro salute o li incoraggi alla pigrizia e all'ozio. Si dovrebbe anche dissuaderli, e se possibile, impedire loro di lasciare le riserve allo scopo di partecipare a fiere, esposizioni, ecc., quando la loro assenza comporterebbe il trascurare le proprie attività agricole e altri interessi. Si riconosce che agli indiani dovrebbe essere consentito godere di un divertimento e di un tempo libero ragionevoli, ma non devono essere autorizzati a dissipare le proprie energie e abbandonarsi a svaghi demoralizzanti. Attraverso l'uso di tatto e fermezza, si può ottenere il controllo e mantenerlo, e questo ostacolo al progresso continuerà a scomparire.<sup>3</sup>

Questo circolare dimostra perché l'impiego della danza come meccanismo per articolare l'epistemologia dei nativi americani non è semplicemente un trucco interdisciplinare fantasioso. La danza, che sia una performance sociale o rituale, è sempre stata una pietra angolare della pratica culturale, dell'educazione e del rafforzamento delle relazioni comunitarie. Inoltre, la danza è spesso esplicitamente considerata una via per la Verità, come dimostra il titolo del libro di David Delgado Shorter, "*We Will Dance Our Truth: Yaqui History in Yoeme Performances*" (2009). È per questa ragione che l'attività della danza è stata specificamente presa di mira dai coloni coloniali come qualcosa che doveva essere prontamente eradicato in tutto il continente americano.<sup>4</sup> Gli studiosi e gli artisti della danza dei nativi americani hanno dovuto lottare per il loro diritto di ballare all'interno della più ampia lotta per la sovranità e la rinascita culturale.

Ciò accade perché, come sostiene giustamente María Regina Firmino Castillo, "[è] nel corpo, e molto spesso nel corpo danzante, che il controllo ontologico e la rigenerazione hanno inizio".<sup>5</sup> Storicamente, la lotta era semplicemente quella di

1Richard West, "Prefazione", *Danza Nativa Americana: Cerimonie e Tradizioni Sociali*, ix.

2*Danza Nativa Americana: Cerimonie e Tradizioni Sociali*, 9.

3Creeden Martel, "Una Lettera Storica Ricorda Il Tempo In Cui Ai Popoli Indigeni Veniva Scoraggiato 'Indulgenza Eccessiva' Nella Danza." Mentre la danza era completamente vietata nell'America del Nord nativa, c'era un approccio leggermente diverso alla regolamentazione della danza indigena da parte dei colonizzatori nell'America del Sud nativa. I forzatori cristiani permettevano la danza, ma solo nella misura in cui li teneva occupati, per così dire, e non affrontava nessuno dei suoi scopi spirituali indigeni originali.

4Tali editti vennero emessi in tutto il continente delle Americhe indigene. Vedi Castillo, "Danzare il Pluriverso: la performance indigena come Prassi Ontologica", 55-73.

5Ibid., 60.

poter ballare. Oggi, la lotta è quella di ballare secondo i propri termini: come nazione tribale, come performer, come nativo americano urbano, come individuo di discendenza mista, come narratore. Le domande riguardanti la centralità e l'importanza della danza per l'identità e la sopravvivenza dei nativi americani sono esplorate in numerosi testi, in particolare nel libro di Jaqueline Shea Murphy, *"The People Have Never Stopped Dancing: Native American Modern Dance Histories"* (2007), e nell'antologia *"Chinook Winds: Aboriginal Dance Project"* (1997). Pertanto, offro questa analisi della danza come forma di epistemologia dei nativi americani in solidarietà con gli altri come atto decoloniale di resistenza, sia nell'accademia che sul palcoscenico.

## §1

Gli individui che operano all'interno di una prospettiva nativa americana non considerano la conoscenza come qualcosa che può essere raccolta e posseduta; l'idea che la conoscenza possa essere posseduta da un singolo individuo è, beh, piuttosto stravagante. Questa nozione è bizzarra per due motivi: in primo luogo, è strano concepire la conoscenza come una proprietà e, in secondo luogo, è strano pensare che un individuo solitario possa conoscere una verità. La conoscenza è necessariamente collettiva nella misura in cui la prospettiva nativa americana non si basa su un fondamento di atomismo e, pertanto, nessun individuo può giungere alla conoscenza da solo. La conoscenza come sapere si basa sulla costruzione di un consenso comunitario e su un'analisi concertata e collettiva.<sup>6</sup> E nessun individuo potrebbe o dovrebbe trovarsi in una posizione che consenta di sfruttare quella conoscenza per il proprio guadagno individuale.

Dennis McPherson e Douglas Rabb<sup>7</sup> evidenziano la natura comunale della prospettiva nativa americana come costituita da un pluralismo epistemologico<sup>8</sup> e prospettive policentriche.<sup>9</sup> In altre parole, nessuna persona può possedere un quadro completo della verità su qualsiasi cosa. La conoscenza è costituita da un insieme e un conglomerato di prospettive. Ogni individuo vive il mondo in modo distintivo e quindi giunge a comprendere la verità delle questioni dalla propria posizione sociale e attraverso la propria individualità che è un prodotto di tale socialità.<sup>10</sup> Per avere conoscenza, quindi, è necessario interagire con gli altri — raccontare loro le storie di qualcosa o di un'esperienza — e poi chiedere loro le loro storie in modo che ognuno possa sviluppare una comprensione più ampia di quella cosa o esperienza. Di conseguenza, la conoscenza esiste allo scopo di essere condivisa; è un prodotto sociale ottenuto attraverso interazioni sociali e pratiche allo scopo di agire. L'epistemologia nativa americana evidenzia due obiettivi distintivi riguardo alla relazione tra colui che conosce e la conoscenza. In primo luogo, lo scopo di perseguire la conoscenza è quello di guidare gli individui lungo la giusta via. In relazione a ciò, la conoscenza ha come fine la coltivazione delle relazioni tra gli individui e i membri della comunità, inclusi gli esseri non umani e l'ambiente, al fine di garantire l'armonia tra di essi e di tramandare le storie delle storie di tali relazioni. È in questo senso che la conoscenza all'interno della prospettiva nativa americana è considerata non solo relazionale, ma anche etica.

Quella conoscenza è sociale, relazionale e deve essere vincolata ed è intrisa di considerazioni etiche ha ulteriori implicazioni per i conoscitori stessi che non si verificano nel quadro occidentale dominante.<sup>11</sup> In primo luogo, i conoscitori

<sup>6</sup>Castellano, "Aggiornamento delle Tradizioni Aborigene di Conoscenza"; Cordova, "Etica: il Noi e l'Io"; Cordova, *Come è: La Filosofia Nativa Americana* di V. F. Cordova; Fixico, *La Mente degli Indiani Americani In Un Mondo Lineare*.

<sup>7</sup>Dennis McPherson e J. Douglas Rabb, *Indiano dall'interno: Filosofia nativa americana e rinnovamento culturale* (Jefferson: McFarland and Company, Inc. Publishers), 2011.

<sup>8</sup>Whitt utilizza questo termine in "Popoli Indigeni e Politica Culturale della Conoscenza" e "Scienza, Colonialismo e Popoli Indigeni: La Politica Culturale del Diritto e delle Conoscenze".

<sup>9</sup>Secondo McPherson e Rabb, la prospettiva policentrica si applica sia internamente che esternamente alla visione del mondo dei nativi americani. Internamente, tiene conto del fatto che la conoscenza deve essere collaborativa. Esternamente, tiene conto di come i quadri metafisici ed epistemologici della visione del mondo dei nativi americani contribuiscano a un componente completo di un quadro metafisico ed epistemologico che è integrato e integrato con i quadri metafisici ed epistemologici di altre visioni del mondo. Norton-Smith utilizza il quadro del costruttivismo per rendere conto della natura policentrica e pluralista dell'epistemologia nativa.

<sup>10</sup>Il fatto che la conoscenza sia necessariamente composta da prospettive plurali non è unico dell'epistemologia dei nativi americani. Molta filosofia femminista occidentale sostiene questo principio, ma non è né costitutivo del fondamento di tutta la filosofia femminista, né è una posizione standard all'interno dell'epistemologia Eurocentrica dominante.

<sup>11</sup>Per quanto riguarda il lavoro occidentale correlato a questa questione, vedere Damian Cox e Michael Levine, "Believing Badly", *Philosophical Papers* 33, n. 3 (2004): 309-28; Richard Feldman, "The Ethics of Belief", *Philosophy and Phenomenological Research* 60, n. 3 (2000): 667-95; e William James, "Percept and Concept", *Some Problems of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1911), 21-60. Per quanto riguarda la neuroscienza cognitiva occidentale riguardante la natura sociale, relazionale e basata sui valori della conoscenza, vedere Vittorio Gallese, "A Neuroscientific Grasp of Concepts: From Control to Representation", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 358

devono acquisire la conoscenza attraverso modalità etiche di interazione che mostrano rispetto per le relazioni.<sup>12</sup> I vincoli etici sui conoscitori includono la necessità di ottenere il consenso dalla persona che condivide la propria conoscenza: non si può ingannare un'altra persona affinché condivida la conoscenza, e la conoscenza non può essere rubata. Inoltre, bisogna dare fiducia alla credibilità del relatore, che spesso viene segnalata attraverso pratiche rispettose di ascolto. D'Arcy Rhealt spiega che siamo in grado di ricevere veramente i nostri insegnamenti solo attraverso pratiche di ascolto etico; nella lingua Anishinaabe, questa pratica è chiamata "bzindamowin".<sup>13</sup> In secondo luogo, le pratiche collettive e individuali per formare le convinzioni stesse devono essere di natura etica.<sup>14</sup> In "Etica e comprensione", John DuFour distingue due tipi di merito mutuamente rinforzanti che una convinzione possiede: il merito dello stato e il merito del contenuto.<sup>15</sup> Il merito del contenuto denota la ragionevolezza o l'accettabilità epistemica di una convinzione. Il merito dello stato indica l'accettabilità etica di una convinzione e l'accettabilità etica di come quella convinzione è stata raggiunta. Mentre l'epistemologia occidentale si concentra sul merito del contenuto e dà poca o nessuna considerazione al merito dello stato, essi sono congiunti nell'epistemologia nativa americana. Secondo DuFour, il tratto epistemologico più importante che un conoscitore deve coltivare è quello di essere un conoscitore responsabile. E questo tratto epistemologico si sviluppa attraverso le pratiche etiche delle convinzioni di una società, che sono, per loro stessa persistenza, avallate (implicitamente o esplicitamente). Secondo DuFour, le pratiche delle convinzioni che generano il merito dello stato di una convinzione sono prassi sociali che aiutano i conoscitori a determinare se le convinzioni sono moralmente ripugnanti.<sup>16</sup> Alla fine, indicano l'impegno della comunità e la preoccupazione morale per la cura che prendiamo nelle cose che pretendiamo di conoscere e come le comprendiamo. DuFour, Rhealt, Marelene Brant Castellano e molti altri appartenenti a molte diverse affiliazioni tribali ritengono che abbiamo obblighi etici riguardo a come, quando e con chi condividiamo la conoscenza e quali convinzioni proliferiamo. Di conseguenza, ciò implica che possiamo essere moralmente responsabili per la conoscenza che porta qualcuno sulla strada sbagliata.

Questa comprensione della conoscenza come un mezzo etico, attivo e interattivo attraverso il quale scoprire la giusta via richiede un cambiamento nella nostra comprensione stessa della concezione di verità. Pertanto, l'epistemologia nativa americana culmina in quello che Thomas Norton-Smith caratterizza come un'analisi procedurale analitica — contrapposta all'analisi proposizionale — della conoscenza e della verità.<sup>17</sup> La verità è definita dal raggiungimento di successo e con rispetto di qualche azione per raggiungere un determinato obiettivo. La conoscenza consiste nel sapere *come* fare P, non *che* P. Di solito non si può sapere come fare P senza "sapere che P", ma si può facilmente "sapere che P" senza sapere come fare P, e quindi una concezione proposizionale di conoscenza e verità risulta relativamente inutile dal punto di vista pratico su cui si concentra l'epistemologia nativa. Le azioni sono guidate da informazioni e fatti, che sono una funzione di precisione o correttezza. La verità, d'altra parte, è un assegnamento di azione e solo quelle azioni soddisfano i criteri normativi restrittivi, che fungono da condizioni di base per la verità della performance. È perfettamente coerente ammettere di non sapere se una storia è basata sui fatti, ma riconoscere anche che raccontare la storia può raggiungere con successo il suo obiettivo di comunicare la sacralità e il simbolismo dell'oggetto in modo rispettoso e quindi essere Vera.<sup>18</sup>

(2003): 1231-40; Vittorio Gallese e George Lakoff, "The Brain's Concepts: The Role of Sensory-Motor Systems in Conceptual Knowledge", *Cognitive Neuropsychology* 22 (2005) 455-79; e Mark Johnson, *Il Significato del Corpo: Estetica della Comprensione umana*. University of Chicago Press, 2007.

12Cordova, "Etica: Il Noi e l'Io"; Cordova, *Come è: La filosofia nativa americana* di V. F. Cordova; McPherson e Rabb, *Indiani dall'interno: filosofia nativa americana e rinnovamento culturale*; e NortonSmith, *La danza della persona e del luogo: una interpretazione della filosofia nativa americana*.

13D'Arcy Rhealt, *Anishinaabe MinoBimaaziziwin (La Via della Buona Vita): Un'esame della filosofia, dell'etica e della conoscenza tradizionale Anishinaabe* (Peterborough, Ontario: Debwewin Press, 1999), 75.

14John DuFour, "Etica e comprensione", *Pensiero indiano americano*, a cura di Anne Waters (Malden: Blackwell Publishing, 2004), 36.

15Ibid., 37.

16Ibid., 38

17Thomas Norton Smith, *La danza della persona e del luogo: una interpretazione della filosofia nativa americana* (Albany: SUNY Press, 2010).

18Ibid., 68.

Come nota Lawrence Gross, nell'ottica dei nativi americani sono i processi che raggiungono l'obiettivo desiderato.<sup>19</sup> Le azioni, a meno che siano involontarie o non coscienti, non sono mai prive di scopo. Quando mi impegno in un'azione, ho già un contenuto proposizionale riguardo all'azione stessa e alle condizioni per soddisfare l'obiettivo, altrimenti non potrei compiere l'azione. Non potrei praticare gli staniro se non sapessi cosa significhi fare uno staniro o cosa significhi praticarlo. Il contenuto proposizionale non viene mai utilizzato al di fuori dell'azione poiché viene utilizzato, ancora una volta, per raggiungere uno scopo. L'azione è necessaria per trasmettere il contenuto proposizionale. Il contenuto proposizionale non può esistere al di fuori dell'azione con uno scopo, incluso le pratiche sociali convenzionali e culturali che strutturano l'acquisizione e la diffusione delle informazioni. I pensieri e i concetti, che le proposizioni rappresentano attraverso strutture soggetto-predicato, sono prodotti dell'atto complesso di pensare nel, del e con il mondo, che avvenga attraverso la percezione sensuale, la concettualizzazione, l'errare della mente, l'indagine critica o l'esplorazione creativa. Questa concezione considera tutti questi concetti come azioni piuttosto che stati mentali o atteggiamenti proposizionali. Dato che l'intera nostra vita è costituita da azioni, sembra piuttosto ovvio e normale dire che le azioni sono il fondamento della Verità.

La prassi di questa epistemologia si riflette ampiamente nelle lingue native americane. In generale, le lingue native sono basate sui verbi. I verbi coniugati possono rappresentare la maggior parte del contenuto dei componenti grammaticali europei. I soggetti sono incorporati nel verbo. In questo senso, il soggetto fa parte dell'azione — non solo grammaticalmente, ma anche ontologicamente. Allo stesso modo, gli aggettivi sono incorporati nei verbi.<sup>20</sup> Le lingue indigene identificano gli oggetti e i concetti in base alla loro relazione con altre cose in un processo attivo.<sup>21</sup> Ad esempio, Gross spiega la differenza tra l'inglese "il libro è blu" e l'anishinaabe "il libro si fa blu".<sup>22</sup> Quindi, dal punto di vista epistemologico nativo, la relazione tra il blu e il libro è vera solo se il libro raggiunge con successo il suo scopo di diventare blu<sup>23</sup> — cioè se viene visualizzato e percepito come blu da chi è in relazione con esso. Perché altrimenti dovrebbe diventare blu se non intendeva essere visto come tale? È certo che gli attori possono compiere azioni con scopi diversi da quelli interpretati dal destinatario. Rimane una certa controversia su quale fosse il colore del famoso vestito bianco e oro? nero e blu? Il vestito era veramente.<sup>24</sup> Suppongo che conosceremmo la verità se conoscessimo l'obiettivo del sarto (o addirittura del vestito stesso!). Forse il sarto non aveva altro obiettivo se non quello di confondere gli osservatori. E in tal caso, le affermazioni che il vestito era oro o che il vestito era blu sarebbero entrambe False perché lo scopo non era mai farci sapere davvero quale fosse il colore. O, meglio, in realtà, entrambe le affermazioni sarebbero un po' Vere. In inglese, la frase "le azioni parlano più delle parole" suggerisce l'idea che la Verità non può riguardare esclusivamente le proposizioni della forma soggetto-predicato; questa è l'idea che spesso uso come esempio per i miei studenti per chiarire come la Verità sia una misura dell'azione piuttosto che dell'enunciato. E poiché le lingue native sono in gran parte basate sui verbi, questo colloquio sarebbe trivialmente vero in quanto le attribuzioni di Verità e le proposizioni relative alla Verità sono semplicemente indicatori linguistici delle azioni stesse e non qualcos'altro del tutto.

L'epistemologia nativa non è solo procedurale perché la sua lingua è basata sui verbi, ma la sua lingua è basata sui verbi perché il mondo è fondamentalmente radicato nel dinamismo.<sup>25</sup> Questo dinamismo ha due fonti. In primo luogo, è intrinseco nei principi fondamentali della metafisica, della scienza e dell'epistemologia nativa. Ciò perché la visione del mondo nativa

19Lawrence Gross, *Modi di conoscenza e di essere Anishinaabe* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2014), 107.

20Ibid., 110.

21Marie Battiste e James (Sa'ke'j) Youngblood Henderson, *Proteggere la conoscenza e il patrimonio indigeno: una sfida globale* (Saskatoon: Purich Publishing, 2000), 50.

22Gross, *Modi di conoscenza e di essere Anishinaabe*, 112.

23Pur non entrare nei dettagli qui, vorrei sottolineare - e questo è importante per questa linea di pensiero - che il libro non potrebbe essere blu in assenza di un osservatore. I colori si manifestano solo come proprietà delle interazioni del nostro corpo con qualcosa. Senza i coni percettori dei colori, non ci sarebbero colori, poiché ciò che esiste al di fuori dei coni percettori dei colori sono semplicemente onde luminose non tradotte. Per ulteriori informazioni, consulta George Lakoff e Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999).

24Se ti trovassi su un altro pianeta e non avessi familiarità con il fenomeno dell'abito (o se non eri ancora nato quando questo è stato scritto), vedi <https://www.wired.com/2015/02/scienceoneagreescoloradress/>.

25Per ulteriori chiarimenti sulla metafisica e l'ontologia nativa, consulta Cajete, *Native Science: Natural Laws of Interdependence*; Fixico, *The American Indian Mind in a Linear World*; Gross, *Modi di conoscenza e di essere Anishinaabe*; NortonSmith, *La danza della persona e del luogo: una interpretazione della filosofia nativa americana*. Vedi anche Shay Welch, "Native American Chaos Theory and the Politics of Difference," *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, a cura di Ann Gary, Serene Khader e Alison Stone (New York: Routledge Press, 2017), 370-81.

postula un'energia creativa e generatrice di creatività, nonché il caos che ordina l'universo, che è sempre in uno stato di flusso e procede attraverso momenti di equilibrio e armonia che vengono stabiliti attraverso le attività partecipative e le azioni delle persone.<sup>26</sup> Gregory Cajete spiega saggiamente che

La scienza nativa [che può essere utilizzata in modo intercambiabile con la conoscenza,] si relaziona costantemente e parla del mondo come pieno di entità attive con cui le persone interagiscono. Per i nostri corpi sensoriali, tutte le cose sono attive. Pertanto, le lingue native sono basate sui verbi e le parole che descrivono il mondo emergono direttamente dall'esperienza attivamente percepita. In un certo senso, il linguaggio "*coreografa*" e/o facilita l'orientamento continuo del pensiero e della percezione nativa verso la partecipazione attiva, l'immaginazione attiva e l'interazione attiva con tutto ciò che costituisce la realtà naturale...<sup>27</sup>

Da ciò si può dedurre che il secondo aspetto dinamico dell'epistemologia nativa deriva dalla sua natura fenomenologica. La natura della natura, la natura dei nostri corpi e la natura della conoscenza come entità attive percepite e percepente accentuano il modo in cui i nostri corpi viventi sono veicoli di conoscenza. La conoscenza avviene sempre dal corpo e all'interno del corpo, e le cose che conosciamo emergono dai modi in cui partecipiamo come esseri incarnati alla natura e agli altri.<sup>28</sup> Inoltre, la conoscenza e la sapienza derivano dalle nostre azioni e dalle nostre attività, che sono sempre connesse alle nostre esperienze fenomenologiche e alle nostre interazioni.

## §2

Sia per la filosofia dei nativi americani che per la teoria cognitiva incarnata, il significato ha radici nella corporeità. Secondo la teoria cognitiva incarnata, il significato è fenomenologico e deriva dall'incarnazione in quanto si unisce a noi attraverso percezioni corporee nonconscie e in gran parte inconscie dello spazio, del movimento e delle qualità ambientali che costituiscono le nostre esperienze.<sup>29</sup> Il semplice fatto che viviamo su un pianeta con la gravità dà origine a una vasta quantità di significato e conoscenza riguardo a noi stessi e agli altri che non si manifesterebbe mai su pianeti privi di forze gravitazionali. Il movimento, in particolare, costituisce la base del nostro continuo collegamento e interazione con gli altri e con il mondo; è ciò che ci tiene in contatto con il mondo.<sup>30</sup> Attraversiamo ruscelli pieni di alghe e pesci per divertimento o per igiene, scaliamo montagne per avvicinarci al cielo, ci giriamo, ci prudiamo, ci grattiamo, ci muoviamo sempre — anche quando siamo morti e stiamo lentamente decomponendoci — e questo movimento è sempre una risposta agli altri o al nostro ambiente. Anche un movimento involontario del naso è, in parte, una comunicazione con il nostro ambiente, perché ci indica che c'è qualcosa nell'aria — e se è aprile ad Atlanta, ci sta dicendo che i fiori e gli alberi stanno festeggiando (anche se a questo punto tutto il tuo viso sta facendo movimenti involontari sgradevoli di ogni tipo). Tuttavia, poiché il significato nasce da percezioni e movimenti inconsci del corpo, il suo ruolo nel processo di creazione del mondo diventa invisibile. Mark Johnson spiega:

Il significato si trova in ciò che pensi, senti e fai, e risiede nelle qualità ricorrenti, nei modelli e nelle strutture di esperienza che, per la maggior parte, plasmano inconsciamente e automaticamente il tuo modo di comprendere, di scegliere e di esprimerti. Hai un significato, o sei coinvolto nel significato, prima ancora di sperimentare il significato in modo riflessivo.<sup>31</sup>

Inizialmente, il significato nasce dal movimento incarnato e dalle interazioni che successivamente vengono estese metaforicamente sotto forma di schemi di immagini nelle nostre mappe linguistiche e concettuali. Uno schema di immagine si sviluppa quando le nostre esperienze sensorimotorie seguono modelli e relazioni ripetute. Gli schemi di immagine risultanti sono ciò che danno forma e significato alle nostre esperienze più ampie, oltre a servire come modelli e modalità di ragionamento, poiché le ripetizioni generano mappe neurali che alla fine costituiscono ciò che dà origine al pensiero astratto. Esempi di percezioni incarnate che generano significato includono verticalità, torsione, circolarità, verso, lontano da, dentro

26Cajete, *Scienza nativa: Leggi naturali dell'interdipendenza*; Welch, "Teoria del caos degli indiani nativi e la politica della differenza".

27Cajete, *Scienza nativa: Leggi naturali dell'interdipendenza*, 27 (corsivo mio).

28Un'analisi stessa della percezione come un'azione, e in particolare un'azione partecipativa, è sviluppata in Noë, *Azione nella percezione*.

29Johnson, *Il corpo e la mente: le basi corporee del significato, dell'immaginazione e della ragione*; Johnson, *Il significato del corpo: estetica della comprensione umana*.

30Johnson, *Il corpo e la mente: le basi corporee del significato*, 20.

31Johnson, *Il significato del corpo: estetica della comprensione umana*, 79.

e fuori, nitidezza, calore, forma e movimento rapido. Pertanto, non solo la conoscenza, ma anche le nostre specifiche forme di ragionamento logico culturale derivano dal modo in cui i nostri corpi operano nelle situazioni.

*La vita è cambiamento e l'esistenza è un processo continuo. La logica che noi esseri umani abbiamo è una logica dell'indagine incarnata, che sorge nell'esperienza e deve essere riadattata man mano che le situazioni cambiano... Il pensiero logico può effettivamente cambiare l'esperienza, perché è parte integrante di quell'esperienza stessa.*<sup>32</sup>

Uno schema immagine fondamentale e pervasivo, che funge da metafora primaria universale, è quello del contenitore. Attraverso il nostro essere incarnati, sviluppiamo comprensioni e significati per esperienze in cui noi stessi o altre cose sono "dentro" o "fuori" da un confine percepito. Possiamo trovarci nell'acqua o fuori al freddo, all'interno di un abbraccio o sotto una macchina, e così via. Queste esperienze sensorimotorie, che costituiscono domini di origine, ci aiutano a estendere il significato a situazioni o idee simili, che sono domini di destinazione. Partendo dalla base del mapping del dominio di origine, comprendiamo quindi che concetti come le categorie e i concetti familiari operano come tipi di contenitori di idee più piccole. In definitiva, senza le capacità del nostro corpo di agire — muoversi, percepire, manipolare e interagire — non avremmo una fonte da cui trarre idee immaginative, indurre o inferire. L'immaginazione stessa è una funzione di questa incarnazione a un livello profondo e quindi non può generare significato e concetti da sola.

I processi cognitivi incarnati hanno inizio a livello non conscio, e gran parte del contenuto e dei prodotti di questo processo rimane a tale livello. Questo livello, questo sito di produzione al piano terra — il substrato cognitivo — è ciò che Lakoff e Johnson definiscono il "inconscio cognitivo".<sup>33</sup> L'inconscio cognitivo è il regno della maggior parte del nostro ragionamento; comprende tutte le nostre operazioni mentali e le strutture, comprese l'emozione incarnata, la percezione e la memoria. La ragione per cui queste operazioni si manifestano a livello non conscio, al di fuori del nostro controllo, è perché avvengono troppo rapidamente per poterne essere consapevoli. Essi definiscono questa base di operazioni come cognitiva, anche se non ne siamo consapevoli e non vi abbiamo accesso, perché tutti gli aspetti del pensiero, comprese le operazioni motorie, sono cognitivi "quando contribuiscono alla concettualizzazione e al ragionamento, compresi i sistemi concettuali, il significato, l'inferenza, [l'induzione] e il linguaggio".<sup>34</sup> Essi postulano che

[Il nostro sistema concettuale inconscio] crea le entità che abitano l'inconscio cognitivo — entità astratte come l'amicizia, gli accordi, i fallimenti e le bugie — che utilizziamo nel ragionamento ordinario inconscio. In tal modo, esso modella il nostro modo automatico e inconscio di comprendere ciò che viviamo. Costituisce il nostro senso comune non riflessivo.<sup>35</sup>

Pertanto, se l'inconscio cognitivo è il luogo in cui emerge il nostro significato incarnato, si può dedurre che sarà anche la sede della nostra conoscenza subconscia tacita, che è la conoscenza profonda che abbiamo delle regole e delle strutture concettuali. La logica incarnata a livello tacito è il fondamento della nostra logica astratta esplicita, poiché sono i nostri corpi a conferire significato e comprensione alle regole e alle inferenze come la causalità, la contenenza e la transitività.<sup>36</sup> Da qui, man mano che le operazioni mentali si avvicinano sempre di più al livello conscio, sviluppiamo gran parte della nostra conoscenza implicita acquisendo un maggiore accesso alle regole e alle inferenze incarnate e applicandole praticamente attraverso l'esperienza fenomenologica, che ci rende più consapevoli di esse a livello conscio. Si può immaginare la catena di significato e conoscenza basata sull'incarnazione che progredisce nel seguente modo: dall'inconscio cognitivo e dalla conoscenza tacita alla conoscenza implicita (intuizione e conoscenza procedurale implicita<sup>37</sup>) e infine alla conoscenza esplicita (conoscenza proposizionale e conoscenza procedurale esplicita).<sup>38</sup>

32Ibid., 105. Il ruolo e l'importanza delle costruzioni culturali e delle pratiche nella logica incarnata aiutano a chiarire come alcune culture diverse operino secondo sistemi logici differenti. Il sistema di logica degli indiani nativi è non dualistico e quindi non contiene né ha bisogno della legge di non contraddizione.

33Vedi George Lakoff e Mark Johnson, *Metafore della vita quotidiana* (Milano: Bompiani, 2003); e George Lakoff, *Donne, fuoco e cose pericolose* (Torino: Einaudi, 1992).

34Lakoff e Johnson, *Metafore della vita quotidiana*, 12.

35Ibid., 13.

36Johnson, *Il significato del corpo: estetica della comprensione umana*, 139.

37Lieberman dimostra che la relazione tra intuizione e conoscenza implicita è un ciclo di feedback ricorrente. Vedi Matthew D. Lieberman, "Intuizione: Un approccio alla neuroscienza cognitiva sociale", *Psychological Bulletin* 126, n. 1 (2000): 109-37.

38Per una panoramica generale delle differenze tra tipi di conoscenza, vedi Martin Davies, "Conoscenza - Esplicita, Implicita e Tacita: Aspetti Filosofici", *Enciclopedia Internazionale delle Scienze Sociali e del Comportamento*, 2ª ed., vol. 13

Le fonti di conoscenza delle culture native americane sono più sostanziali e prolifiche di quelle riconosciute all'interno dell'epistemologia occidentale. Sogni, visioni, ricerche di visione e interazioni con la natura, insieme a intuizioni e percezioni, sono tutti importanti per accedere al significato e alla conoscenza. Alcuni studiosi si riferiscono alla fonte di intuizione come "inscape" o "spazio interiore". Altri, come Ermine, identificano l'intuizione in modo più specifico con termini come i concetti Cree *Muntou*<sup>39</sup> e *mamtowisowin*. *Muntou* — letteralmente il mistero — è la legge dell'energia sottostante dell'universo e dell'esistenza come interconnessione. "*Mamtowisowin*" è la nostra capacità di attingere alla nostra energia interiore che proviene dall'energia universale per essere creativi, essere in connessione o semplicemente evolverci.<sup>40</sup> V. F. Cordova chiama questa energia *Usen*.<sup>41</sup> Concetti simili includono il termine Algonquin *Manitu*, *Namandu* in Gaurani, *Orenda* in Iroquois, *Nigilia* o *Wakan* in Lakota.<sup>42</sup> In Māori e Melanesia, questa potenza ed energia è conosciuta come Mana. Nella cultura Anishinaabe, i sogni (*manidoo-waabiwin*) e le visioni (*naanaagede'enmowin*) sono considerati fonti primarie di conoscenza rivelata. L'intuizione (*gidisi'ewin*) è una forma di conoscenza rivelata, ma indica anche la nostra capacità interna di riconoscere le Verità. Rhealt spiega che "la verità o la capacità di percepire la verità è la 'sensazione' che si ha, nel momento della chiarezza intuitiva. L'intuizione è la voce del proprio spirito."<sup>43</sup> Molti nativi utilizzano sogni e ricerche di visione come modo per colmare il divario tra la nostra connessione interna con l'energia dell'universo e la nostra conoscenza e comprensione più esplicita del mondo.<sup>44</sup>

Sebbene la cognizione incarnata sia condivisa tra di noi, la nostra conoscenza incarnata e le intuizioni e le riflessioni che ne derivano saranno specifiche per ciascuno di noi in base alla nostra esperienza nel mondo e con il mondo. Allo stesso modo, tutti noi portiamo con noi un qualche aspetto di *Muntou* o *Usen* in virtù della nostra incarnazione e interconnessione con gli altri e con l'universo, ma le nostre esperienze e relazioni uniche sintetizzeranno i due e ci permetteranno di muoverci tra gli spazi interni ed esterni per attribuire significato e comprendere. Joseph Couture afferma giustamente che la maggior parte dei non nativi non riesce a dare un senso a questa modalità non lineare di conoscenza che oscilla tra intuizioni analitiche e metaforiche, come abbiamo visto storicamente attraverso l'epistemologia dominante e la filosofia della mente.<sup>45</sup> Spiega che

La "visione" nativa è un processo primario e dinamico, un paesaggio mentale aperto e in movimento. Questo processo determina e alimenta l'abitudine nativa di essere pienamente vivi nel presente, senza paura di sé e degli altri, in modo non compulsivo e non dipendente, in piena relazione con tutto ciò che è — in relazione con l'"essere" di un'ecologia autorganizzante, una comunità cosmica di "tutte le mie relazioni".<sup>46</sup>

Queste intuizioni e percezioni sono considerate doni che ci vengono offerti dalle nostre relazioni con la terra e il mondo. Castellano fa notare che "[a] volte la conoscenza viene ricevuta come un dono in un momento di bisogno; a volte si manifesta come una sensazione che 'il momento è giusto' per cacciare o consigliare o per prendere una decisione

(London: Elsevier, 2015), 74-90. Per una distinzione più dettagliata tra intuizione e illuminazione, specialmente per quanto riguarda le forme implicite di apprendimento, vedi Richard Brock, "Illuminazione e intuizione: due concetti che illustrano il tacito nell'educazione scientifica", *Studi sull'Educazione scientifica* 51, n. 2 (2015): 127-67.

39Poiché l'idea che esista un'energia sottostante che organizza il mondo e ci consente di creare relazioni è un fondamento della metafisica degli indiani nativi, la maggior parte delle lingue degli indiani nativi ha una qualche versione di questo concetto.

40Willie Ermine, "Epistemologia aborigena", *L'educazione delle Prime Nazioni in Canada: Il cerchio si svela*, a cura di M. Battiste e J. Barman (Vancouver: UBC Press, 2000), 104.

41Viola Cordova, *Come è: La filosofia degli indiani nativi* di V.F. Cordova, a cura di Kathleen Moore, Kurt Dean Peters, Ted Jojola e Amber Lacy (Tucson: University of Arizona Press, 2007). Io scrivo in maiuscolo *Usen* e *Muntou* perché sono termini che identificano la grande energia dell'universo e quindi sono concetti di grande importanza.

42Battiste e Youngblood Henderson, *Proteggere la conoscenza e il patrimonio indigeno: Una sfida globale*, 76.

43Rhealt, *Anishinaabe MinoBimaaziziwin (La via della buona vita): Un'esplorazione della filosofia, etica e conoscenza tradizionale Anishinaabe*, 92.

44McPherson e Rabb, *Indiani dall'interno*, 63.

45Una mente metaforica: *Scritti scelti di Joseph Couture*, a cura di Ruth Couture e Virginia McGowan (Edmonton: Athabasca University Press, 2013), 49.

46Ibid., 48.

fondamentale nel percorso di vita."<sup>47</sup> Le nostre esperienze individuali di conoscenza nel mondo, molte delle quali si sviluppano dall'interazione tra la conoscenza tacita e l'intuizione incarnata, costituiscono sia gli aspetti fenomenologici che pluralisti e poli-centrici dei modi di conoscere dei nativi americani. La conoscenza universale "oggettiva" come la concepisce l'epistemologia occidentale non è semplicemente possibile — né desiderata. La soggettività della conoscenza esperienziale che deriva dalle nostre interazioni uniche è ciò che ci offre significati più autentici del mondo e frammenti di conoscenza più pratici e condivisibili che ci legano insieme.

Ci sono altri due specifici modi di conoscere delle popolazioni native americane che questa comprensione della cognizione incarnata e dell'inconscio cognitivo aiuta a delineare, piuttosto che contraddire. Il primo è la nozione di memoria del sangue.<sup>48</sup> La memoria del sangue è un concetto delle popolazioni native americane che indica la trasmissione della conoscenza dagli antenati e dal mondo degli spiriti attraverso il corpo ad altri membri della comunità attraverso le generazioni. La danzatrice nativa Monique Mojica spiega questa idea dicendo che

i nostri corpi sono le nostre biblioteche — completamente riferite nella memoria, una risorsa infinita, un enorme database di storie. Alcune di esse le abbiamo vissute, altre ci sono state tramandate, alcune sono sogni, alcune sono state dimenticate, alcune di esse non ne siamo consapevoli, dormienti, in attesa della chiave che le sbloccherà.<sup>49</sup>

Lei si affida a pratiche di improvvisazione come metodo per "scavare" nel suo corpo alla ricerca di "testi organici" per alimentare la sua narrazione coreografica. Tuttavia, la memoria del sangue è presente in ognuno di noi e tutti la portiamo con noi; è solo che può essere più accessibile attraverso attività e processi incarnati come la danza. Sebbene il concetto di memoria del sangue sia un termine unico, almeno storicamente, per i popoli indigeni, non è una concezione del tutto unica. Ci sono due filoni attraverso i quali la memoria del sangue si estende ad altre nozioni simili. Il primo riguarda l'idea del trauma generazionale. Molte persone concepiscono l'idea di memoria del sangue come qualcosa che viene trasmesso a seguito di violenza e genocidio, simile al trauma generazionale della comunità ebraica.<sup>50</sup> Il trauma riconfigura le sinapsi neurali e sia il comportamento del trauma che il modo di pensare conseguente al trauma possono essere trasmessi biologicamente e comportamentalmente.<sup>51</sup> Un altro concetto simile è quello dell'inconscio collettivo.<sup>52</sup> Questa è l'idea che tutti gli esseri umani ereditino archetipi culturali, immagini primordiali e idee dalle generazioni precedenti.

La memoria del sangue non è necessariamente legata al trauma e può quindi essere immaginata come occupante l'intersezione del trauma generazionale e dell'inconscio collettivo, entrambi casi di inconscio cognitivo. Inoltre, la memoria del sangue, il trauma generazionale e l'inconscio collettivo danno origine alla conoscenza sotto forma di intuizione. La ballerina nativa Rosy Simas spiega:

Uno studio scientifico recente conferma ciò che molti popoli nativi hanno sempre saputo: gli eventi traumatici nella vita dei nostri antenati persistono nei nostri corpi, nel sangue e nelle ossa. Questi eventi lasciano cicatrici molecolari che si aderiscono al nostro DNA.<sup>53</sup>

But unlike generational trauma, in most cases Native individuals see themselves as benefiting from the inheritance of blood memory, as it functions as a tie to

47Marlene Brant Castellano, "Aggiornare le tradizioni aborigene di conoscenza", *Conoscenze indigene in contesti globali: Letture multiple del nostro mondo*, a cura di George Sefa Dei, Budd Hall e Dorothy Goldin Rosenberg (Toronto: University of Toronto Press, 2000), 24.

48Per ulteriori informazioni su come la memoria del sangue sia una funzione della memoria collettiva legata agli antenati, vedere Neal McLeod, *Cree Narrative Memory: Dai trattati ai tempi contemporanei* (Saskatoon: Purich Publishing, 2007).

49Monique Mojica, "Storie dal corpo: Memoria del sangue e testi organici", *Native American Performance and Representation*, a cura di S. E. Wilmer (Tucson: University of Arizona Press, 2009), 97.

50Consultare M. Gerald Fromm, *Lost in Transmission: Studi sul trauma attraverso le generazioni* (Londra: Karnac Books, 2011).

51Shay Welch, "RadicalcumRelational: Superare l'autonomia individuale nativa ed etica femminista", *Philosophical Topics* 41, n. 2 (autunno 2015): 203–23.

52Consultare Carl Jung, "Gli archetipi e l'inconscio collettivo", *Opere complete di C. G. Jung*, vol. 9, Parte 1, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

53Rosy Simas, "La mia creazione di *We Wait in the Darkness*", *Dance Research Journal* 48, n. 1 (2016): 29.



Native ways of coming to know and be. Mi'kmaq dancer  
Shalan Jourdry posits that

La mia comprensione è che man mano che passiamo da una generazione all'altra, una parte del nostro spirito e del nostro corpo viene trasmessa ai nostri figli, e loro a loro volta trasmettono un pezzo del loro spirito accumulato, e così via. Pertanto, all'interno di me c'è un pezzo di tutti i miei antenati, e ho quella memoria dentro di me da qualche parte. La sfida è sintonizzarsi su di essa, ascoltarla e sentirla, e rispondere a quel tipo di memoria.<sup>54</sup>

Allo stesso modo, la memoria del sangue si distingue dall'inconscio collettivo perché può essere accessibile e resa consapevole attraverso sforzi individuali o collettivi intesi come pratiche, anche se solo intuitivamente o in modo minimamente esplicito. Sottolineo la prospettiva dei danzatori non solo per ricordare al lettore che il nostro obiettivo è alla fine quello di danzare come creazione della verità, ma anche per evidenziare la sostanziale nozione incarnata di memoria del sangue.

Questo porta al secondo modo di conoscenza che potrebbe essere considerato in tensione con la teoria — cognitiva incarnata: la ricerca della visione. La ricerca della visione è un proprio meccanismo attraverso il quale acquisire intuizione conoscitiva attraverso pratiche corporee; ma è anche una pratica corporea attraverso la quale si potrebbe accedere alla memoria del sangue, in modo più specifico. Molte volte, le ricerche della visione sono un viaggio individuale verso un significato più profondo e una conoscenza del mondo e di sé stessi attraverso una prova prolungata del corpo in condizioni naturali esposte. In alcuni casi, queste ricerche possono essere intraprese nel recinto di una capanna del sudore da soli, in comunità e/o in presenza di un guaritore. Ma in tutti i casi, la pratica incarnata consiste nel privare il corpo di nutrimento ed esporlo a condizioni estreme per rivolgersi all'interno, verso l'inscape, per attingere alla conoscenza che vi risiede. Nel capitolo "Ballo con il caos: Fenomenologia di una ricerca della visione", McPherson e Rabb intervistano un uomo Metis dei Piedi Neri di nome Douglas Cardinal per dimostrare come le presunte esperienze "mistiche" e "magiche" dei nativi, generalmente svalutate dalla cultura e dalla teoria occidentali, in realtà condividano caratteristiche comuni con molti altri fenomeni incarnati simili, come l'esperienza di quasi morte. Nella loro discussione sulla ricerca della visione, sostengono:

Nel caso della ricerca della visione, la descrizione fenomenologica ci consente di discuterne senza respingere tali esperienze come semplici sogni o allucinazioni, come molti non nativi potrebbero essere tentati di fare. Allo stesso tempo, non siamo obbligati ad ammettere che tali esperienze siano effettivamente uno sguardo nel mondo dello spirito, qualunque cosa ciò significhi. Si noti che molti nativi americani credono che il sogno stesso sia uno sguardo nel mondo dello spirito... [E] porre questo tipo di domande [che interrogano l'autenticità e l'affidabilità dei modi di conoscenza incarnati nativi] significa perdere il punto. In un certo senso, non importa realmente se stesse, in senso tecnico, allucinando o meno. Ciò che è importante è ciò che si impara da tale esperienza, ciò che si porta con sé.<sup>55</sup>

È vero che sia irrilevante se l'esperienza sia considerata mistica, spirituale o neurologica, ma è importante dimostrare che tali esperienze creano e offrono accesso al significato. Entrambe le modalità di conoscenza incarnata nativa, la memoria del sangue e le ricerche di visione, hanno tenuto conto di tipi di significato e conoscenza che la filosofia occidentale ha storicamente respinto come valide forme di conoscenza perché i filosofi e gli scienziati occidentali non erano in grado (o non erano disposti) ad identificarle, esaminarle e analizzarle fino a tempi molto recenti. Pertanto, diventa evidente che l'epistemologia nativa americana ha dimostrato maggiore accuratezza e completezza nel campo della conoscenza e della Verità rispetto all'epistemologia occidentale. Questo getta anche luce sul motivo per cui molte teorie della scienza cognitiva contemporanea e della fisica quantistica fanno riferimento alle teorie native americane.

Sebbene abbia dimostrato alcuni aspetti della relazione tra le modalità di conoscenza incarnata dei nativi americani e la teoria cognitiva incarnata, rimane un ulteriore passo in questa catena che deve essere chiarito: il componente concettuale metaforico della teoria cognitiva incarnata. È in questo senso che la metafora cognitiva incarnata risulta particolarmente rilevante per l'epistemologia nativa, nella misura in cui la metafora incarnata si estende dalle attività del corpo ai domini più evidenti delle pratiche comunicative interrelazionali. Le metafore concettuali incarnate sono centrali per l'epistemologia nativa, come evidenziato da McPherson e Rabb (2011), Norton-Smith (2010) e da me stesso (2016), poiché la conoscenza e la narrazione sono entrambe fenomeni dinamici, incarnati, orali e metaforici. La discussione precedente mette in evidenza come molti dei nostri concetti e gran parte del nostro ragionamento siano metaforici a livelli inconsci e taciti. La teoria cognitiva della metafora incarnata sostiene che il modo in cui concepiamo il mondo sia una conseguenza della nostra interazione incarnata con il mondo e, come tale, la maggior parte delle nostre rappresentazioni linguistiche, operazioni immaginative e pensiero astratto siano metaforiche rispetto alle nostre attività spaziali, locomotorie e sensoriali.<sup>56</sup> In altre

<sup>54</sup>Citato in Murphy, *The People Have Never Stopped Dancing*, 224.

<sup>55</sup>McPherson and Rabb, *Indian from the Inside*, 60, 62.

<sup>56</sup>Oltre alle opere individuali e coautoriali di Lakoff e Johnson, vedere *Cognition and Categorization*, a cura di Eleanor Roche e Barbara B. Lloyd (Hillsdale: Erlbaum Press, 1978); e Francisco Valera, Evan Thompson e Eleanor Roche, *The*

parole, tutte le nostre funzioni cognitive coscienti e di alto livello sono esplicitamente metaforiche. Sebbene molti possano concedere che molte delle nostre espressioni linguistiche e capacità immaginative siano metaforiche, le altre operazioni sono generalmente viste con sospetto o negazione.<sup>57</sup> In altre parole, la maggior parte dei teorici occidentali respinge l'idea che le metafore siano incarnate, che abbiano significato e siano significative, e che svolgano un ruolo diverso da quello di semplici dispositivi linguistici per rendere le proposizioni più accattivanti.

Le metafore concettuali sono del tipo esemplificato dal mio esempio precedente di una persona nervosa. Queste metafore hanno origine nei nostri schemi di immagini incarnate, che costituiscono le nostre metafore primarie e portano con sé logiche incorporate, che vengono poi estese e applicate al mondo mescolandosi insieme per creare metafore più robuste che catturano le nostre attività cognitive coscienti di livello superiore.<sup>58</sup> Il nostro utilizzo di metafore concettuali avviene in modo naturale e automatico e diventa incognito inciso nella nostra comprensione linguistica del mondo, poiché si sistematizzano attraverso l'uso sociale e culturale. Tuttavia, vengono utilizzate sistematicamente perché le metafore stesse vengono sperimentate sistematicamente. Presumiamo che gran parte della nostra impostazione teorica e scientifica sia priva della leggerezza della metafora poetica e immaginativa perché le metafore sono estensioni naturali delle nostre esperienze incarnate. In *Metaphors We Live By* (1980) e successivamente in *Philosophy in the Flesh* (1999), Lakoff e Johnson sviluppano e approfondiscono come il nostro ragionamento astratto e persino la nostra comprensione linguistica — il significato stesso — siano proprietà e funzioni di queste metafore primarie. Essi sostengono che è impossibile pensare alle nostre esperienze soggettive senza queste metafore incarnate e che ogni tentativo di farlo porterebbe a una comprensione impoverita del mondo e della nostra esistenza in esso.

E tuttavia, complesse metafore cognitive concettuali e linguistiche non sono né invisibili né ignorate all'interno del quadro metafisico ed epistemologico nativo. Anzi, la metafora è fortemente valorizzata. Questo si può vedere proprio dal fatto che il quadro nativo considera la mente nativa principalmente come una "mente metaforica". La filosofia, la scienza e la letteratura native sono tutte sensibili all'importanza e all'efficacia delle metafore, in particolare nelle loro funzioni epistemologiche quando si pensa da e con prospettive diverse per garantire analisi pluralistiche del mondo. Cajete afferma che la mente metaforica è la nostra mente più antica ed è il primo fondamento della scienza nativa. Lo cito ampiamente qui per rivelare fino a che punto la scienza degli Indiani d'America abbia compreso giustamente il ruolo e la profondità della metafora come base epistemologica e fino a che punto si allinei con la teoria della metafora cognitiva incarnata.<sup>59</sup> Egli spiega:

Man mano che la mente razionale si sviluppa, la mente metaforica lentamente si ritira nel subconscio, là dove rimane in attesa fino a quando le sue capacità speciali vengono richiamate dalla mente conscia. [...] Nella scienza nativa, la mente metaforica è il facilitatore del processo creativo; inventa, integra e applica i livelli profondi della percezione umana e dell'intuizione al compito di vivere. Collegata al centro creativo della natura, la mente metaforica non ha alcun condizionamento limitante dell'ordine culturale [contenuto all'interno di sistemi linguistici o concettuali specifici]. Si percepisce come parte dell'ordine naturale, parte della mente della Terra. Il suo processo è naturale e istintivo. È inclusiva ed estensiva nel suo elaborare esperienza e conoscenza. [...] Poiché i suoi processi sono legati alla creatività, alla percezione, all'immagine, ai sensi fisici e all'intuizione, la mente metaforica si manifesta attraverso simboli astratti, ragionamento visivo/spaziale, suono, *espressione cinestetica* e varie forme di pensiero ecologico e integrativo. Queste modalità metaforiche di espressione sono anche le fondamenta di vari componenti della scienza nativa, nonché dell'arte, della musica e della *danza*.<sup>60</sup>

Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience (Cambridge: The MIT Press, 1991). Analisi precedenti sulla relazione tra fenomenologia, movimento e abilità motorie, che costituiscono un punto di partenza per molte teorie contemporanee della cognizione incarnata, includono Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. di Alessandro Fontana (Milano: Bompiani, 2014); Maurice Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, trad. di Mario Palma (Torino: Einaudi, 2005); e Maxine Sheets-Johnstone, *The Primacy of Movement* (Amsterdam: John Benjamins Publishing Co., 1999). Ad esempio, Sheets-Johnstone afferma che il movimento è la madre di tutta la cognizione (253). Tuttavia, lei respinge i termini "incarnazione" e "corpo vissuto" a favore di "forma animata".

<sup>57</sup>L'idea che la metafora abbia un significato al di là della corrispondenza tra idee o oggetti viene quasi completamente respinta dalla filosofia occidentale dominante della mente e del linguaggio. Un teorico in particolare che viene citato regolarmente come paradigma della resistenza della filosofia occidentale all'importanza della metafora è Donald Davidson. Vedi Donald Davidson, "What Metaphors Mean", *Critical Inquiry* 5, n. 1 (1978): 31–47.

<sup>58</sup>In realtà, studi hanno dimostrato che l'uso di metafore può attivare intenzionalmente le abilità cognitive associate a tali metafore. Ad esempio, l'uso di metafore che denotano la creatività può effettivamente migliorare la capacità delle persone di essere creative. Vedi Angela K.y Leung, Suntae Kim, Evan Polman, Lay See Ong, Lin Qiu, Jack Goncalo e Jeffrey Sanchez-Burks, "Embodied Metaphors and Creative 'Acts'", *Psychological Science* 23, n. 5 (2012): 502–09.

<sup>59</sup>E vale la pena menzionare che né Johnson né Lakoff vengono citati nel libro di Cajete, quindi si può essere certi che egli non ha tratto la sua comprensione della mente metaforica da loro.

<sup>60</sup>Cajete, *Native Science: Natural Laws of Interdependence*, 28–30, corsivo mio.

L'epistemologia nativa ha lavorato con e attraverso le metafore molto più a lungo di quanto i teorici occidentali le abbiano riconosciute come qualcosa di più di semplici capricci poetici. La metafora come dispositivo epistemologico esperienziale permea tutti i mezzi e le modalità delle vie native di conoscenza. E il luogo più diffuso per la metafora è anche il sito più evidente della metafora — la narrazione. La differenza è che, a differenza della vasta maggioranza della filosofia occidentale, la filosofia nativa considera la narrazione non solo come un mezzo valido, ma anche come il mezzo primario attraverso cui si può giungere alla conoscenza. Questo perché opera attraverso la tradizione orale e si basa sulla condivisione di esperienze individuali pluraliste per la costruzione della conoscenza. Laurelyn Whitt spiega giustamente che la conoscenza indigena è inconcepibile al di fuori della sua relazione con l'esperienza, e l'immaginazione e le storie sono "mezzi per conoscere e rispettare".<sup>61</sup>

Keith Basso solleva la questione su come la metafora nella narrazione possa essere efficace. Egli suggerisce:

Per quanto riguarda la metafora, sorge sempre la domanda su quali *basi* si comprende un tipo di cosa in termini di un'altra? In altre parole, cosa devono credere gli individui su se stessi e sul loro ambiente affinché le loro metafore "funzionino"? ... Le metafore indicano tutte la stessa idea generale, ovvero che le rappresentazioni fornite dagli oratori Apache sono considerate dagli ascoltatori Apache come basi su cui costruire, come progetti da completare, come inviti ad esercitare l'immaginazione.<sup>62</sup>

Le pratiche native di narrazione come azione comunicativa lasciano spazio e incoraggiano la comunicazione delle differenze attraverso un'attività reciproca e immaginativa. La pratica della reciprocità consente alla testimonianza narrativa di denotare la particolarità soggettiva attraverso l'unicità della propria storia, riconoscendo al contempo e rispettando la specificità culturale dell'appartenenza al gruppo sociale svelando modelli sistemici di storie condivise e posizioni sociali tra i membri del gruppo, che illuminano schemi cognitivi distintivi e contribuiscono all'inconscio collettivo. Alla luce di espressioni molteplici di esperienze e preferenze diverse, gli individui possono vedere che i loro punti di riferimento segnano la propria prospettiva come una tra molte all'interno di un quadro olistico. Conosciamo gli altri relazionandoci a loro, usando la nostra immaginazione per immaginare come possa essere per loro nel mondo.<sup>63</sup> Le procedure immaginative utilizzate per dare senso alle prospettive divergenti richiedono una notevole creatività, poiché la comprensione dell'importanza delle differenze attraverso la narrazione degli altri richiede agli individui di evocare un rispettoso senso di meraviglia.<sup>64</sup> Una posizione di rispettosa meraviglia invita i membri della comunità a impegnare la propria immaginazione per cercare di comprendere i bisogni degli altri che sono distinti da loro. E deve essere rispettosa nel senso che le capacità immaginative non vincolate da dettami normativi rischiano di andare nella direzione dell'esotizzazione degli altri anziché dell'empatia; un racconto di meraviglia non vincolato dal rispetto violerebbe alla fine la condizione del rispetto nell'analisi procedurale dell'acquisizione del sapere degli amerindi. La meraviglia, come esperienza incarnata, è anche un'esperienza emotiva scatenata dagli incontri nuovi e/o inspiegabili.<sup>65</sup> L'attività immaginativa di una forma cognitiva di meraviglia può suscitare motivazioni affettive negli ascoltatori per riorientare i loro schemi attorno a ciò su cui il narratore mette l'accento. L'utilizzo e la gestione delle percezioni immaginative degli altri comporta l'utilizzo dell'immaginazione per ricostruire narrazioni delle loro esperienze vissute che sono simili e diverse dalle proprie.

C'è uno schema immagine che sembra svolgere un ruolo piuttosto vigoroso nelle operazioni della narrazione: centro/periferia. Lo schema immagine centro/periferia tiene conto di come il nostro campo visivo sia limitato dall'orizzonte. Quando guardiamo al centro, tutto è nitido e possiamo vedere chiaramente ogni cosa. Quando guardiamo sempre più lontano dal centro, le cose diventano sfocate e poco chiare, e molte cose diventano difficili da discernere a meno che non le mettiamo in relazione a ciò che è al centro. La teoria cognitiva incarnata si riferisce a questo come inquadratura percettiva. Le metafore concettuali nella narrazione orale funzionano in modo molto simile. Le metafore concettuali guidano gli ascoltatori nel viaggio dell'oratore. Questo è il motivo per cui la scelta delle parole per i narratori — e per i filosofi — è di grande

61Laurelyn Whitt, *Science, Colonialism, and Indigenous Peoples: The Cultural Politics of Law and Knowledges* (New York: Cambridge University Press, 2009), 52.

62Keith Basso, *Wisdom Sits in Place: Landscape and Language Among the Western Apache* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996), 68, 85.

63Whitt, *Science, Colonialism, and Indigenous Peoples*, 35.

64Iris Marion Young, "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy," *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, a cura di Seyla Benhabib (Princeton: Princeton University Press, 1996), 120–35.

65Robert Fuller, "From Biology to Spirituality: The Emotional Dynamics of Wonder," *Practices of Wonder: Cross-Disciplinary Perspectives*, a cura di Sophia Vasalou (Eugene: Pickwick Press, 2012), 67.

importanza. La capacità di trovare le parole giuste determina la differenza tra il successo e il fallimento nella comunicazione del punto dell'oratore. Varie frasi linguistiche e persino frasi preposizionali (la maggior parte delle quali risalgono a metafore primarie incorporate) possono fissare il punto principale al centro dell'attenzione dell'ascoltatore. Senza una solida padronanza del linguaggio, un'idea può scappare facilmente e rapidamente dall'oratore. Inoltre, qualsiasi digressione può strappare via la morale della storia dagli ascoltatori. Pertanto, nella narrazione, l'obiettivo principale può diventare cristallino o indecifrabile a seconda di quanto vicino al centro o quanto lontano nell'orizzonte la scelta delle parole dell'oratore porta. Non si può essere condotti sulla giusta via se l'oratore non riesce a rimanere sulla sua strada, per così dire.

Come molti teorici cognitivi contemporanei e fenomenologi hanno sottolineato, l'incarnazione implica il fatto che il "Io Posso" precede il "Io So" e che io so molto più di quanto possa dire. Ha senso, quindi, affermare che la testimonianza narrativa e la narrazione sono, essenzialmente, una Verità letteralmente vissuta.<sup>66</sup> Dal punto di vista soggettivo, i nostri corpi sono le nostre situazioni in quanto sono le basi delle nostre esperienze e organizzano la nostra conoscenza attraverso l'inconscio cognitivo.<sup>67</sup> La combinazione di forme incarnate di conoscenza implicita all'interno dell'inconscio cognitivo e le modalità di conoscenza generate attraverso gli schemi cognitivi e le pratiche etiche narrative indigene generano una forma di conoscenza procedurale incarnata. Marie Battiste e James Youngblood Henderson catturano questa profonda struttura procedurale della narrazione che deriva dalla natura verbale e metaforica delle lingue indigene quando spiegano che...

Le storie sono lezioni che si sviluppano. Non solo trasmettono esperienze validate, ma rinnovano, risvegliano e onorano le forze spirituali. Quasi ogni storia antica non spiega; invece si concentra sui processi di conoscenza.<sup>68</sup>

Inoltre, la verità vissuta è la forma per eccellenza della verità fenomenologica, poiché queste verità sono indotte ed estratte dai nostri corpi sia a livello profondo che superficiale. Le verità delle storie sono capaci di essere ricevute e realizzate in modo indiretto attraverso le attività fenomenologiche condivise. Wendelin Küpers sostiene giustamente che

Ogni storia trasmette conoscenza, non solo su uno o più "argomenti", ma anche conoscenza sulla narratrice, sul suo background e sulla situazione comune. In questo modo, le storie comunicano sempre qualcosa del contesto incarnato in cui si svolge la narrazione. Pertanto, le storie trasmettono molte informazioni non esplicite, conoscenza emotiva e "metacoscienza".<sup>69</sup>

Le Verità vissute sono anche affrontate direttamente rispetto alle metafore concettuali condivise dagli ascoltatori o dagli spettatori. La natura implicita ed esplicita dell'interazione nella narrazione assicura che la conoscenza procedurale incarnata si manifesti dinamicamente in modo bilaterale (o multilaterale) tra narratore e ascoltatore. La natura procedurale di questa conoscenza interattiva incarnata nella narrazione deriva dalla competenza nell'arte del sapere come da parte di entrambi (o di tutti) i partecipanti coinvolti nel processo di conoscenza. Insieme, i membri costruiscono una Verità condivisa e olistica attraverso l'uso di metafore concettuali condivise o negoziate e pratiche narrative partecipative.

Da un punto di vista fenomenologico, il nostro conoscere implicito ed incarnato interattivo costituisce una conoscenza procedurale. E la natura etica e partecipativa della narrazione e delle prassi narrative degli Nativi americani soddisfa le condizioni di Verità per una performance rispettosa e di successo all'interno dell'epistemologia Nativa americana. Rimane la domanda su come la danza, come forma di narrazione — rispetto alla narrazione verbale — sia in grado di servire come veicolo sostanziale e significativo per la Verità.

### §3

È stato solo quando ho iniziato il processo di mettere insieme questo progetto che ho compreso l'importanza della danza come metafora nativa americana. Dal titolo del libro di Norton-Smith "La danza della persona e del luogo", al capitolo in McPherson e Rabb — "Danzare con il caos" — alle numerose altre fonti sugli Studi Nativi che fanno riferimento alla danza delle idee, all'energia creativa dell'universo, alla danza delle relazioni, alla danza dell'acqua e della terra, l'idea della danza come principio attivo sottostante e modo di conoscere ed essere è diffusa all'interno delle visioni del mondo native e di altre

66Per soddisfare eventuali obiezioni filosofiche folli ed evidenti, permettetemi di affermare che non includo la narrazione di storie conoscendo che sono sbagliate o inaccurate, né intendo includere le favole, e tralascio le questioni relative alle testimonianze narrative di persone con gravi disabilità mentali come la schizofrenia (che potrebbero o meno fornire accesso ad altre forme di verità).

67Wendelin Küpers, "Phenomenology of Embodied Implicit and Narrative Knowing," *Journal of Knowledge Management* 9, n. 6 (2005): 16.

68Battiste e Henderson, *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage*, 77.

69Küpers, "Phenomenology of Embodied Implicit and Narrative Knowing," 121.

culture indigene. Quello che ho scoperto è che la danza è stata e continua ad essere un componente così inestricabile dell'identità, della cultura e dell'epistemologia nativa che sostenere che la danza è un modo paradigmatico di conoscere per l'epistemologia nativa americana diventa in qualche modo ridondante. È qualcosa che è sempre stato conosciuto nelle comunità native. Come si è rivelato, esiste un intero ambito — un intero emisfero! — degli studi sulla danza nativa che sta prosperando. Pertanto, devo affermare senza mezzi termini che la mia affermazione generale non è una rivelazione sbalorditiva e stupefacente nel campo degli Studi Nativi. Quello che spero di fare, quello che spero di poter aggiungere a ciò che è stato un dato epistemologico nativo a lungo consolidato, è approfondire ciò che è già dato. Il mio obiettivo non è impegnarmi in una sorta di gioco filosofico masturbatorio, ma fare connessioni filosofiche analitiche tra le diverse e distintive conversazioni all'interno della teoria nativa e degli Studi Nativi nel tentativo di rendere evidente il cerchio unificante sottostante gli account connessi ma discreti di conoscenza e danza che ho incontrato, collegandoli attraverso l'implementazione di ciò che ritengo essere fili di connessione disponibili dalle discipline della teoria della danza e della cognizione incarnata. Quello che spero di fare è attingere alla conoscenza già evidente negli Studi Nativi e in altri studi indigeni per contribuire al crescente dibattito nella Filosofia Nativa.

In un certo senso, potrebbe sembrare che io stia procedendo al contrario, dato che ho affrontato l'importanza della narrazione nel capitolo precedente utilizzando una conoscenza profondamente incarnata, compresa la conoscenza cognitiva inconscia. Tuttavia, questo non è il caso. Per comprendere come la danza sia una forma di narrazione e conoscenza, è essenziale prima capire come la narrazione funziona come modalità di conoscenza procedurale incarnata nel senso più ovvio ed esplicito. Da lì, possiamo approfondire il concetto di corpo nel senso più letterale. Dal punto di vista del ballerino e della visione del mondo dei nativi americani, la danza è più evidente come modo di conoscere perché rappresenta un esame ed esplorazione letterale della conoscenza incarnata. Tuttavia, per la maggior parte delle persone, l'idea del corpo che danza come forma diretta di creazione e comunicazione della conoscenza è straniera perché l'approccio coloniale alla conoscenza è intrinsecamente statico, sterile e proposizionale. È per questo motivo che ho iniziato con un approccio alla conoscenza che è più familiare alla maggior parte dei lettori e poi ho cercato di rivelare come la narrazione non sia una conoscenza statica e proposizionale, ma piuttosto una forma di conoscenza decisamente dinamica che deriva dal corpo. Dato che ho mostrato come la conoscenza narrativa emerga dalla conoscenza incarnata attraverso la teoria cognitiva incarnata, dovrebbe essere più evidente per il lettore estendere questa comprensione della conoscenza incarnata alla fonte immediata delle metafore incarnate — il corpo danzante.

Il significato e il ruolo della danza all'interno della visione del mondo dei nativi americani superano di gran lunga quello della danza nella cultura occidentale. Certamente, ballerini e filosofi della performance stessi potrebbero confutare questa affermazione, e con buone ragioni; hanno imparato qualcosa che le persone native hanno sempre saputo e che ho recentemente cominciato a conoscere. Tuttavia, la danza non costituisce né contribuisce alle fondamenta ontologiche della visione del mondo occidentale come avviene nelle visioni del mondo native e di altre culture indigene. All'interno dell'ideologia e della filosofia occidentale — a parte qualche eccezione come Aristotele o Nietzsche — la danza è completamente marginalizzata come un'ossessione frivola del corpo che contrasta con le modalità reali e serie di razionalità che producono conoscenza e Verità. Al contrario, all'interno delle visioni del mondo native e di altre culture indigene, la danza è intimamente radicata e costitutiva della metafisica e dell'epistemologia. Per essere chiari, la teoria della danza e la cognizione incarnata non sostanziano né legittimano la conoscenza performativa nella danza nativa; la danza nativa illumina e arricchisce le affermazioni avanzate nella teoria della danza, nella filosofia della performance e nella teoria della cognizione incarnata. Poiché la danza è così profondamente intrecciata nella filosofia dei nativi americani come forma di conoscenza, possiamo comprendere quanto fermamente la filosofia occidentale tradizionale abbia negato la sua importanza come arte, come modo di essere e come forma di conoscenza.

Murphy afferma che la danza scenica aborigena e la sua coreografia sono modi epistemologici di conoscenza perché riguardano le storie che raccontano, "le teorie dell'incarnazione e dell'interpretazione che la danza indaga, le connessioni familiari e tribali, i processi, la dedizione e l'intenzione con cui la danza viene realizzata".<sup>70</sup> Jerry Longboat spiega che la danza fa parte della tradizione orale in quanto combina storia e mito in una forma di espressione.<sup>71</sup> È un'espressione di conoscenza incarnata perché, dice, "è 'nelle ossa'. E, quando balliamo, le nostre narrazioni orali senza tempo racchiudono le antiche storie di saggezza e comprensione".<sup>72</sup> Tuttavia, è importante capire che la comunicazione dei valori e della conoscenza nativa attraverso la danza non è limitata alle forme rituali. Attraverso processi creativi come "dismettere e

70Jacqueline Shea Murphy, "Editor's Note: Doing Indigenous Dance Today," *Dance Research Journal* 48, no. 1 (2016): 7.

71Jerry Longboat, "Dancing a Higher Truth," *Chinook Winds: Aboriginal Dance Project*, a cura di Heather Elton (Banff: The Banff Center Press, 1997), 8.

72Ibid., 9.

rifare", Rulan Tanagen vede le performance contemporanee come pratiche di decolonizzazione sia delle pratiche della danza che dell'immaginazione. Per lei, la danza contemporanea cattura e comunica come i valori nativi, le storie e le esperienze vissute si adattano e si rigenerano in modi resilienti e innovativi.<sup>73</sup> Lei sostiene:

L'incarnazione contemporanea può proteggere il tradizionale consentendo che rimanga privato, mentre riempie i collegamenti mancanti che sono avvenuti attraverso le varie tradimenti della colonizzazione... Ci sono delle lacune, sì. Le storie che vengono ricordate e interpretate sono importanti, ma lo sono anche quelle che erano state dimenticate e che emergono dal processo creativo senza parole, pensieri o piani, ma prendono vita e conoscenza grazie all'entità del movimento.<sup>74</sup>

Forme di danza native sono creazioni e comunicazioni di conoscenza metaforica ed esperienziale, sia al di sopra che al di sotto della superficie del corpo. Al di sotto della superficie, i ballerini nativi attingono ampiamente alla conoscenza implicita del corpo, spesso attraverso la memoria del sangue e l'ispirazione interiore, come un modo per "ricordare il futuro". Ma l'acquisizione di conoscenza avviene altrettanto sopra e sulla superficie. Tanagen spiega che attingere alla conoscenza attraverso i sensi, chiudendo gli occhi, come fanno i bambini in molti giochi indigeni, è fondamentale per comprendere il mondo; questi sensi agiscono come "portali cinetici" che "cominciamo a riempire di Intenzione, Intuizione, Istinto, Immaginazione".<sup>75</sup> Poiché la danza nativa ha spesso molteplici funzioni, come raccontare storie per la continuità, guarire il trauma, recuperare e condividere identità e valori nativi — in definitiva, proliferare le modalità indigene di conoscenza — le metafore del movimento incarnato svolgono ruoli cruciali nel soddisfare questi obiettivi. Metafore ampie come cerchi, espressioni di dono e ripetizione svolgono un ruolo in questa coltivazione della conoscenza; ma metafore più specifiche aiutano a rendere la conoscenza più chiara. Metafore identificate da Tanagen includono svelare, liberarsi, purificarsi e purificare. Sandra Laronde mette anche in evidenza metafore del movimento incarnato:

Durante il progetto di danza, ho imparato movimenti delicati, più morbidi, a spirale... Mi sono reso conto che diverse immagini ed emozioni abitano queste fessure più sottili del movimento... I nostri corpi continuano a portare in sé memoria culturale, immagini, conoscenza ed emozioni. Se ci si affida e si avvicina con rispetto, il corpo ha una memoria infallibile... Quando si balla in modo tradizionale, ad esempio, c'è un ritmo discendente del corpo verso la terra, che riconosce la nostra connessione con Madre Terra.<sup>76</sup>

Oltre a essere relazionale per natura, la danza è anche una fonte di relazioni etiche in sé. L'attività della danza stabilisce relazioni etiche tra i danzatori e il pubblico. Nel contesto nativo, le relazioni sono mantenute insieme attraverso processi; questo è vero in molti contesti etici, ma ciò che rende la danza nel contesto nativo distintiva è che è nella danza stessa che si rafforza il legame. Tipicamente, questo tipo di legame è rappresentato attraverso le canzoni native — un esempio primario sono le canzoni dei guaritori durante le cerimonie di guarigione. Non è che il guaritore sia colui che guarisce; la canzone utilizzata unisce il guaritore e potenzia i poteri di guarigione tra loro nella loro relazione reciproca; senza la canzone, non ci sarebbe alcuna relazione e quindi nessuna capacità di curare. Gross spiega:

Sarebbe scorretto dire che la canzone appartiene alla persona, poiché come essere vivente la canzone non può essere posseduta da un'altra persona... la canzone ha una vita propria, che è di natura spirituale... Si sviluppa una relazione con la canzone... e le relazioni richiedono lavoro, duro lavoro.<sup>77</sup>

73Rulan Tangen, "Dancing Earth: Seeds Rooted Plants and Foods, from OrigiNation to ReGeneration," *Dance Research Journal* 48, no. 1 (2016): 21.

74Ibid.

75Ibid., 19.

76Sandra Laronde, "They Give Us Their Strength," *Chinook Winds: Aboriginal Dance Project*, a cura di Heather Elton (Banff: The Banff Center Press, 1997), 18–19, 21.

77Gross, *Anishinaabe Ways of Knowing and Being*, 106.

## BIBLIOGRAFIA

Basso, Keith. *Wisdom Sits in Place: Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.

Battiste, Marie, and James (Sa'ke'j) Youngblood Henderson. *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: A Global Challenge*. Saskatoon: Purich Publishing, 2000.

Burkhart, Brian Yazzie. "What Coyote and Thales Can Teach Us: An Outline of American Indian Epistemology." In *American Indian Thought*,

Un modo per spiegare come la danza possa essere rispettosa e ravvivare relazioni etiche è attraverso la creazione di empatia cinestetica a livello dell'inconscio cognitivo utilizzando metafore corporee in movimento. Quando vediamo gli altri muoversi in modi che si collegano alle nostre comprensioni condivise incarnate del mondo, in particolare attraverso movimenti che trasmettono metafore corporee associate alle emozioni, quelle emozioni si trasferiscono dal danzatore attraverso la danza in noi stessi e proviamo anche quelle emozioni. Questo è uno dei motivi per cui le persone descrivono la danza come qualcosa di così potente e connettente.

Questa nozione di empatia cinestetica soddisfa anche in parte il criterio di successo della Verità nella misura in cui è il mezzo incarnato attraverso il quale la conoscenza viene efficacemente recepita dallo spettatore. È così che, ad esempio, la danza non è semplicemente un'interpretazione soggettiva di movimenti divertenti, ma piuttosto come la conoscenza creata e tratta dal proprio corpo può essere comunicata a un altro esterno, ma collegato, in un senso piuttosto oggettivo. Dico

edited by Anne Waters, 15–26. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

Cajete, Gregory. *Native Science: Natural Laws of Interdependence*. Santa Fe: Clear Light Publishers, 2000.

Campbell, Duncan Scott. December 1921 Circular. Canadian Department of Indian Affairs. Canadian Department of Indian Affairs, 1921.

Castellano, Marlene Brant. "Updating Aboriginal Traditions of Knowledge." In *Indigenous Knowledges in Global Contexts: Multiple Readings of Our World*, edited by George J. Sefa Dei, Budd L. Hall, and Dorothy Goldin Rosenberg, 21–36. Toronto: University of Toronto Press, 2000.

Castillo, María Regina Firmino. "Dancing the Pluriverse: Indigenous Performance as Ontological Praxis." *Dance Research Journal: Indigenous Dance Today (Special Issue)* 48, no. 1 (2016): 55–73.

Cordova, V. F. "Ethics: The We and the I." In *American Indian Thought*, edited by Anne Waters, 173–81. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

———. *How It Is: The Native American Philosophy of V. F. Cordova*, edited by Kathleen Dean Moore, Kurt Peters, Ted Jojola, and Amber Lacy. Tucson: University of Arizona Press, 2007.

Couture, Joseph. *A Metaphoric Mind: Selected Writings of Joseph Couture*, edited by Ruth Couture and Virginia McGowan. Edmonton: Athabasca University Press, 2013.

Damasio, Antonio. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1994.

Daystar/ Rosalie Jones. "Inventing Native Modern Dance: A Tough Trip through Paradise." In *Native American Performance and Representation*, 19–39. Tucson: University of Arizona Press, 2009.

DuFour, John. "Ethics and Understanding." In *American Indian Thought*, edited by Anne Waters, 34–41. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

Ermine, Willie. "Aboriginal Epistemology." In *First Nation Education in Canada: The Circle Unfolds*, edited by M. Battiste and J. Barman, 101–11. Vancouver: 2000.

Fixico, Donald. *The American Indian Mind in a Linear World*. New York: Routledge Press, 2003.

Fuller, Robert. "From Biology to Spirituality: The Emotional Dynamics of Wonder." In *Practices of Wonder: CrossDisciplinary Perspectives*, edited by Sophia Vasalou, 64–87. Eugene: Pickwick Press, 2012.

Gross, Lawrence. *Anishinaabe Ways of Knowing and Being*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2014.

"piuttosto oggettivo" perché l'"oggettività" non è una caratteristica dell'epistemologia nativa nella misura in cui è un quadro policentrico. Ciò che intendo è che, come tutte le storie, ci sono valori, principi e affermazioni che devono essere recepiti attraverso la narrazione. Le narrazioni non sono aperte a letture soggettive perché ciò violerebbe la relazione. Per essere considerata di successo e non puramente soggettiva, la storia, che non è mai intesa come una narrazione diretta, dovrebbe aiutare il pubblico a giungere alla conoscenza anziché cercare di imporre qualche affermazione "oggettiva" su di lui/loro. Questa è la seconda nozione di successo che deve essere soddisfatta — deve condurre il pubblico lungo il giusto percorso attraverso una guida della conoscenza. In definitiva, una danza può fallire nel comunicare la Verità in due modi: può fallire nell'accendere l'empatia cinestetica a causa di movimenti ed espressioni non autentiche e può fallire nel condurre il pubblico a una conoscenza condivisa. Ma la danza che si basa pesantemente sulla conoscenza incarnata sia sopra che sotto la superficie avrà generalmente successo in questi aspetti e donerà la Verità agli altri.

Questa sezione è chiaramente molto più breve di quanto si desidererebbe, poiché vi sono così tante domande ancora senza

Heth, Charlotte. "American Indian Dance: A Celebration of Survival and Adaptation." In *Native American Dance: Ceremonies and Social Traditions*, edited by Charlotte Heth, 1–17. Golden: National Museum of the American Indian Smithsonian Institution and Fulcrum Publishing, 1992.

Heth, Charlotte, ed. *Native American Dance: Ceremonies and Social Traditions*. National Museum of the American Indian and Smithsonian Institution with Starwood Publishing, Inc., 1992.

Johnson, Mark. *The Body and the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

———. *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. University of Chicago Press, 2007.

———. *Embodied Mind, Meaning, and Reason: How Our Bodies Give Rise to Understanding*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

Jung, Carl. "The Archetypes and the Collective Unconscious." In *The Archetypes and The Collective Unconscious (Collected Works of C.G. Jung Vol. 9, Part 1)*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Küpers, Wendelin. "Phenomenology of Embodied Implicit and Narrative Knowing." *Journal of Knowledge Management* 9, no. 6 (2005): 114–33.

Lakoff, George. *Women, Fire, and Dangerous Things*. University of Chicago Press, 1990.

Lakoff, George, and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press, 1980.

———. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Basic Books, 1999.

Laronde, Sandra. "They Give Us Their Strength." In *Chinook Winds: Aboriginal Dance Project*, edited by Heather Elton, 18–21. Banff: The Banff Center Press, 1997.

Lieberman, Matthew D. "Intuition: A Social Cognitive Neuroscience Approach." *Psychological Bulletin* 126, no. 1 (2000): 109–37.

Longboat, Jerry. "Dancing a Higher Truth." In *Chinook Winds: Aboriginal Dance Project*, edited by Heather Elton, 8–11. Banff: The Banff Center Press, 1997.

Maffie, James. *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Denver: University of Colorado Press, 2015.

Martel, Creeden. "Historic Letter Recalls Time When Indigenous People Were Discouraged from 'Excessive Indulgence' in Dancing." *CBC News*. June 27, 2017. Online at <https://www.cbc.ca/news/canada/saskatchewan/duncancampbellscottletterresurfaces1.4179568>.



risposta. Ciò è dovuto al fatto che sto ancora riflettendo sulle diverse e ampie questioni che devono essere affrontate attorno e tra le argomentazioni qui presentate. Ci sono domande sulle relazioni tra ballerino e pubblico; domande su come i limiti della conoscenza etica vincolino e proteggano la narrazione coreografica indigena; domande su se le persone non tradizionali di origini native avranno meno difficoltà o la stessa difficoltà nel recepire narrazioni metaforiche incarnate che vengono loro offerte sul palcoscenico, qualunque sia la concezione di palcoscenico. Le condizioni di successo per un'analisi procedurale della conoscenza che si basa sulla performance sono condizioni delicate da soddisfare. Ciò significa che c'è un campo molto più ampio per il fallimento, il che comporta che ci sarà un campo molto più limitato di conoscenza nel senso più pieno e di maggior grado. Spero che tu resti attento affinché possa ballare con il progetto finito.

## NOTE

McPherson, Dennis, and J. Douglas Rabb. *Indian from the Inside: Native American Philosophy and Cultural Renewal*. Jefferson: McFarland and Company, Inc. Publishers, 2011.

Mojica, Monique. "Stories from the Body: Blood Memory and Organic Texts." In *Native American Performance and Representation*, 97–122. Tucson: University of Arizona Press, 2009.

Murphy, Jacqueline Shea. *The People Have Never Stopped Dancing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

———. "Editor's Note: Doing Indigenous Dance Today." *Dance Research Journal* 48, no. 1 (2016): 1–8.

Noë, Alva. *Action in Perception*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2004.

NortonSmith, Thomas. *The Dance of Person & Place: One Interpretation of American Indian Philosophy*. Albany: SUNY Press, 2010.

Pratt, Scott. *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Pragmatism*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

Rheault, D'Arcy. *Anishinaabe MinoBimaaziziwin (The Way of the Good Life): An Examination of Anishinaabe Philosophy, Ethics and Traditional Knowledge*. Peterborough: Debwewin Press, 1999.

Rosch, Eleanor and Lloyd, B., eds. *Cognition and Categorization*. Hillsdale: Erlbaum Press, 1978.

Ryle, Gilbert. "Knowing How and Knowing That: The Presidential Address." *Proceedings of the Aristotelian Society* 46 (1945–1946): 1–16.

Simas, Rosy. "My Making of We Wait in the Darkness." *Dance Research Journal* 48, no. 1 (2016): 29–32.

Tangen, Rulan. "Dancing Earth: Seeds Rooted Plants and Foods, from Origin Nation to Re Generation." *Dance Research Journal* 48, no. 1 (2016): 18–23.

Thompson, Valera, and Eleanor Rosch. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: The MIT Press, 1991.

Waters, Anne. "Language Matters: Nondiscrete Nonbinary Dualism." In *American Indian Thought*, edited by Anne Waters, 97–115. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Welch, Shay. "RadicalcumRelational: Bridging Native Individual Autonomy and Feminist Ethics." *Philosophical Topics* 41, no. 2 (Fall 2015): 203–23.

———. “Imagination and Wonder: Native Cognitive Schemas and Democratic Ethics.” In *Phenomenology and the Political*, edited by S. West Gurley and Geoff Pfeifer, 131–46. Lanham: Rowman and Littlefield, 2016.

———. “Native American Chaos Theory and the Politics of Difference.” In *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, edited by Ann Gary, Serene Khader, and Alison Stone, 370–81. New York: Routledge Press, 2017.

West, Richard. “Foreward.” In *Native American Dance: Ceremonies and Social Traditions*, edited by Charlotte Heth, ix–x. Golden: National Museum of the American Indian Smithsonian Institution and Fulcrum Publishing, 1992.

Whitt, Laurelyn. “Indigenous Peoples and the Cultural Politics of Knowledge.” In *Issues in Native American Cultural Identity*, 223–70. New York: P. Lang (1995).

———. *Science, Colonialism, and Indigenous Peoples: The Cultural Politics of Law and Knowledges*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Young, Gloria. “Dance as Communication.” In *Native American Expressive Culture*. National Museum of the American Indian and Akwe: Kon Press, 1994.

Young, Iris Marion. “Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy.” In *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, edited by Seyla Benhabib, 120–35. Princeton: Princeton University Press, 1996.