

Eduardo Kohn
Come pensano le foreste

Per un'antropologia oltre l'umano

Traduzione di Alessandro Lucera e Alessandro Palmieri

Prefazione di Emanuele Coccia

nottetempo

Indice

<i>Prefazione all'edizione italiana: L'io è una foresta</i> di Emanuele Coccia	9
<i>Eduardo Kohn in dialogo con Manari Ushigua</i>	23
Come pensano le foreste	37
Introduzione: <i>Runa Puma</i>	41
1. Il tutto aperto	79
2. Il pensiero vivente	145
3. La cecità dell'anima	193
4. Pidgin trans-specie	235
5. La fluida efficacia della forma	267
6. Il futuro vivente (e l'imponderabile peso dei morti)	323
Epilogo: Oltre	369
Note	381
Bibliografia	407
Ringraziamenti	433

Prefazione all'edizione italiana
L'io è una foresta
di Emanuele Coccia

L'antropologia è stata nel secolo scorso un esercizio di resistenza sistematica a ogni pretesa di trasparenza dell'io. All'evidenza per cui basterebbe guardare dentro di sé per conoscersi, essa ha opposto la necessità di conoscere gli altri prima di iniziare qualsiasi forma di confessione. Alla rivendicazione dell'identità e delle culture di potersi spiegare da sé attraverso un racconto o un mito riconosciuto come proprio e autentico, l'antropologia ha sempre opposto la ripetuta constatazione che ogni mito è la trasformazione dialettica di un altro mito a cui si rapporta storicamente e logicamente e che ogni cultura quindi può essere spiegata e capita solo attraverso la comparazione con un altro mito appartenente ad altre culture.

Non c'è nessuna forma di autoctonia: nessun mito è originario e nessun territorio è cognitivamente e culturalmente autonomo. Non c'è nessuna forma di autonomia: come scrisse una volta Shlomo Pines, la cultura di un popolo è il "complicato merletto" delle relazioni tra culture differenti¹.

Questa torsione non è solo geografica e cognitiva, è anche e soprattutto psicologica. È l'io che piegandosi in un atto di introspezione scopre in sé ogni volta un'alterità insopprimibile. È per questo che a fondare l'antropologia, come scrisse Lévi-Strauss in un saggio memorabile, furono meno gli eruditi e missionari che seguirono e descrissero i processi di colonizzazione e conquista dei continenti non europei che Rousseau. Fu lui a

ricordare, nel *Saggio sull'origine delle lingue*, che “quando si vuole studiare gli uomini, bisogna guardare vicino a sé, ma per studiare l'uomo, è necessario imparare a portare lo sguardo lontano. Bisogna in primo luogo osservare le differenze per scoprire le proprietà”. Ma fu soprattutto lui a provare che

esiste un “esso” che si pensa in me e che mi fa dubitare se sono io che penso. Al “che cosa so?” di Montaigne (da cui tutto è nato), Descartes credeva di poter rispondere che so che esisto perché penso; a questo Rousseau obietta un “cosa sono io?” senza una soluzione certa, nella misura in cui la questione suppone che un'altra, più essenziale, sia stata risolta: “sono?”, quando l'esperienza intima non fornisce che questo “lui” che Rousseau ha scoperto e di cui ha lucidamente intrapreso l'esplorazione².

L'antropologia si è allora strutturata come l'esercizio di una curiosa forma di confessione per ventriloquia assieme psicologica e culturale: si può dire io sempre per interposto soggetto e interposta identità. Per questo, “nell'esperienza etnografica l'osservatore si coglie come il suo proprio strumento di osservazione; con ogni evidenza è necessario per lui imparare a conoscersi, ottenere da un sé che si rivela come altro a un io che l'utilizza una valutazione che diventerà parte integrante dell'osservazione di altri sé”³. Ma la sua importanza sta nell'aver fatto di questa ventriloquia la forma paradigmatica di ogni relazione di un soggetto a se stesso. Non solo rapportandosi ad altre culture si scopre nell'altro qualcosa di sé e in sé qualcosa di chi ci è davanti che parla in noi. È l'io che è strutturalmente ventriloquo: un teatro in cui si parla sempre al posto dell'altro e nel corpo d'altri.

Alle tendenze egotiste della tradizione cartesiana, che ha fatto della coscienza un monolocale psichico in cui poter celebrare sottovoce il proprio solipsismo, l'antropologia ha sostituito un carnevale planetario in cui l'io penso è diffratto, diffuso tra tutti i popoli e tutte le culture, oltre qualsiasi rivendicazione di privilegio della modernità di esprimere una ragione universale. Non è un caso se l'antropologia è stata il sapere che ha assieme accompagnato in contrappunto "l'invenzione del globo"⁴ – il lungo processo di conflitti, conquiste, resistenze che non solo hanno ridisegnato la geografia della Terra, ma ne hanno sancito un'unificazione politica, economica e tecnologica.

Pur restando fedele al programma di instaurare una ventriloquia culturale su scala planetaria, negli ultimi decenni l'antropologia si è data un ulteriore scopo: quello di far entrare in questo teatro forme di vita diverse da quella umana. Piuttosto che porsi alle frontiere che separano i popoli e le culture per mostrare la loro porosità, si è posta alla frontiera – molto più ampia, frastagliata, discontinua – che separa ciò che è umano da ciò che non lo è, poco importa se si tratti di oggetti inanimati o di forme di vita che la tassonomia considera genealogicamente lontane da quella dell'*Homo sapiens*. Che si tratti dell'antropologia simmetrica o della teoria dell'attore-rete di Bruno Latour⁵, del prospettivismo multinaturalista di Eduardo Viveiros de Castro⁶, della riabilitazione dell'animismo di Alfred Gell⁷ o di Philippe Descola⁸, o dell'antropologia dell'incontro multi-specifico di Donna Haraway⁹ o Anna Lowenhaupt Tsing¹⁰, le cose, gli animali, le piante, i funghi – in una parola, il mondo – da cui le società del Novecento sembravano volersi distinguere a ogni costo e che si ostinavano a considerare come pura manifestazione della *res extensa* appaiono grazie all'antropologia come soggetti, presenze, forme alternative dell'io. Se nel secolo

scorso percepire tratti propri a un soggetto in un artefatto era considerato ancora un “capriccio teologico”, l’antropologia ha ampiamente dimostrato in questo quinto di secolo che un tavolo che “si mette a testa in giù, e sgomitola dalla sua testa di legno dei grilli molto piú mirabili che se cominciasse spontaneamente a ballare” (per riprendere la celebre boutade marxiana) non è né il sintomo della reificazione dell’umano o di un’alienazione morale, né una conseguenza di un sistema di produzione alienato. Quella di vivere soggettivamente è una proprietà *ontologica* delle cose cosí come lo è di qualsiasi vivente non umano. L’io appartiene a molti piú soggetti di quanti le società occidentali abbiano contato tra i loro membri. Questa paradossale configurazione ha permesso da una parte una separazione radicale tra antropologia ed etnografia¹¹ e una riconfigurazione dell’idea di popolo: la politica non è piú un affare umano; riguarda anche oggetti, artefatti che vivono in società allo stesso modo in cui vivono gli esseri umani, ma anche l’insieme disparato di tutti i viventi. Dall’altra parte, è stata questa trasformazione a fare dell’antropologia il piú grande e vivace laboratorio speculativo contemporaneo, il primo e piú importante vivaio delle invenzioni morali e culturali che stanno rivoluzionando il pensiero e i costumi del XXI secolo, che ha gettato quasi tutte le altre scienze umane e sociali (prima fra tutte la sociologia ma in parte anche la filosofia o la letteratura) in una posizione di retroguardia. Il contesto storico ed ecologico di questa trasformazione epistemologica è ancora una volta tutt’altro che indifferente: in un’epoca, l’Antropocene, in cui la scienza ha constatato l’impossibilità di distinguere materialmente e geologicamente il pianeta e la sua vita da quella dell’umanità, l’antropologia sembra sforzarsi di mostrare quanta vita tassonomicamente non umana definisca, influenzi, nutra la cultura umana e di liberare tutto lo

spettro di sentimenti e pensieri non umani che si esprimono in ogni io, in ogni atto di autocoscienza di qualsiasi essere umano.

Ma è soprattutto rispetto all'ecologia che è possibile misurare l'importanza e la portata della rivoluzione che ha avuto luogo nella ricerca antropologica degli ultimi decenni, ancora più impressionante se si considera che non è legata né a una scuola o a una tradizione disciplinare particolare né a un'ubicazione precisa, visto che ha avuto luogo quasi simultaneamente dagli Stati Uniti alla Francia e dal Brasile alla Gran Bretagna. Nelle sue forme più recenti e radicali, alimentate da figure imprescindibili come quelle di Aldo Leopold¹² o John Baird Callcott¹³, o incarnatesi in correnti come la *deep ecology* iniziata da Arne Næss¹⁴, l'ecologia sembra privilegiare il discorso morale (e moralista) rispetto a quello ontologico. La questione è sempre e soprattutto quella dell'attitudine dell'umano in relazione al pianeta e al resto dei suoi abitanti e non quella del modo d'essere e dello statuto di questi ultimi: si tratta di redigere una carta dei nostri doveri più che di esplorare le potenze e le esperienze di chi non condivide la nostra identità. Anche quando un simile approccio si spinge verso sviluppi giuridici e politici radicali, come è il caso della teoria del diritto soggettivo riconosciuto agli alberi in Christopher Stone¹⁵ o quella dei diritti degli animali di Kymlicka e Donaldson¹⁶, l'inchiesta sulla reale soggettività di piante, animali, pietre o suoli e sulla loro capacità oggettiva di *agency* resta estremamente superficiale. In questo l'ecologia paga il prezzo di una storia troppo legata all'economia, a una concezione patrimoniale e patriarcale della realtà naturale che è inscritta nello stesso gesto che ne ha permesso la genesi e nel nome che essa porta e che gli sforzi dell'eco-femminismo¹⁷ non sono riusciti a cancellare¹⁸: il termine ecologia è una variazione minima rispetto al battesimo

originario di scienza dell'economia della natura che risale a un trattato settecentesco di Isaak Biberger¹⁹, allievo di Linneo.

È in questo quadro che diventano percettibili il valore e la radicalità di quest'opera di Eduardo Kohn, universalmente acclamata dalla critica e tradotta in una decina di lingue dalla sua prima pubblicazione nel 2013. I risultati delle lunghe ricerche etnografiche condotte dall'autore sulla popolazione runa dell'Alta Amazzonia dell'Ecuador oltrepassano di gran lunga i limiti dell'interesse disciplinare così come quelli della conoscenza in dettaglio di una specifica cultura amerindia. Nessun altro libro, in effetti, aveva cercato di formulare e risolvere in maniera altrettanto esplicita e diretta la questione del pensiero dei viventi, indifferentemente dalla loro identità, dalla loro conformazione anatomica e fisiologica, dalla loro posizione nella rete di relazioni tassonomiche. Ogni essere vivente pensa, comunica, usa segni e si rapporta a sé come a una serie di segni: ogni vivente è un "sé" e lo è solo grazie alla sua capacità di pensare ed emettere e interpretare segni. In questo Kohn non si limita a riaffermare e ampliare – anche se su altre basi – le conclusioni a cui una parte della biologia era arrivata²⁰. Le conclusioni che Kohn trae dall'identità tra l'essere e il pensare per tutto ciò che vive vanno ben al di là di quella che è stata chiamata la "teoria della conoscenza di Santiago"²¹.

È perché pensano che i viventi sono vivi.

Ciò che distingue la vita dal mondo fisico inanimato è il fatto che le forme di vita hanno, in un modo o nell'altro, una rappresentazione del mondo, e che queste rappresentazioni sono intrinseche al loro essere. Ciò che condividiamo con le creature viventi non umane, quindi, non è la corporeità [*embodiment*],

come sosterebbero alcune varianti del pensiero fenomenologico, ma il fatto che viviamo tutti con e attraverso i segni²².

Questo significa innanzitutto che il pensiero e la comunicazione semiotica non sono piú ciò che divide gli uomini tra di loro né quello che divide l'umano dal non umano, ma ciò che rende inseparabili e indistinguibili tutti i viventi. “Insieme alla finitudine, quello che condividiamo con i giaguari e gli altri sé viventi – siano essi batterici, floreali, fungini o animali – è il fatto che il modo in cui ci rappresentiamo il mondo circostante è, in una maniera o nell'altra, costitutivo del nostro essere”²³. La scoperta di questa comune radice è però tutt'altro che conciliante. Se tutto pensa e tutto comunica, contemplare il pensiero e la vita dei segni non può piú esprimere una consolazione narcisistica. La facoltà umana di introspezione e di confessione subisce una torsione ancora piú violenta di quella che l'antropologia novecentesca le aveva prestato: proprio come già Rousseau, Kohn potrebbe scrivere che “esiste un 'esso' che si pensa in me”, ma questo “esso” non è definito da nessuna natura specifica – è indistintamente foresta. Al fondo di ogni “io penso” ci sono “i pensieri che la foresta pensa attraverso di noi”²⁴.

D'altra parte, se “i segni esistono anche ben oltre l'umano”²⁵, se “la semiosi (la creazione e l'interpretazione dei segni) permea e costituisce il mondo vivente. Sono le nostre propensioni semiotiche parzialmente condivise a rendere possibili, e anche analiticamente intellegibili, le relazioni multispecie”²⁶ è necessario liberarsi dalla tendenza a identificare semiosi e linguaggio umano. “Dobbiamo provincializzare il linguaggio”²⁷, scrive Kohn, ovvero spezzare l'identificazione ingenua e automatica tra la rappresentazione e il linguaggio: da una parte ci illudiamo che la rappresentazione appartenga esclusivamente

all'umano, dall'altra supponiamo che ogni forma di rappresentazione “abbia proprietà simili al linguaggio”²⁸. Appoggiandoci alla semiotica di Peirce, che già uno dei suoi maestri, Terrence Deacon²⁹, aveva utilizzato, Kohn distingue così i segni propriamente simbolici – che sono specifici in modo esclusivo alla specie umana – da quelli iconici e deittici, che sono propri a tutte le specie. Non si tratta quindi di negare una specificità del pensiero umano, ma di coglierla come un'emergenza, una trasformazione di quella comune a tutti. Da questo punto di vista, “i modi in cui gli umani si rappresentano i giaguari e i modi in cui i giaguari si rappresentano gli umani possono essere intesi come parti integranti, sebbene non interscambiabili, di una singola storia senza fine”³⁰.

Questa singola storia senza fine in cui tutti i viventi si riconoscono, si parlano, interagiscono, si pensano l'uno nell'altro e l'uno attraverso l'altro è prodotta, costruita dal processo di semiosi piú elementare, quella iconica. Secondo Peirce, un'ì-cona è “un segno che si riferisce all'oggetto che essa denota semplicemente in virtù di caratteri suoi propri”: è, per esempio, la “rappresentazione” dei fasmidi, la semiosi che li lega alle foglie o ai rami che imitano. Uno dei maggiori meriti del libro è quello di aver capito che ogni atto di semiosi iconica presuppone un'indistinzione tra il segno e l'oggetto di cui è segno. Un fasmide non usa segni per distinguersi ma per non distinguersi: è attraverso questa produzione attiva di indistinzione che si producono i generi, le classi:

I generali, come i generi [*kinds*] e le classi, emergono e prosperano nel mondo attraverso una forma di relazione basata sulla confusione. Il reale non è semplicemente la singolarità unica, differente da tutto il resto. Anche i generali sono reali e

alcuni generali emergono come il prodotto delle relazioni tra i pensieri viventi oltre l'umano³¹.

La semiosi originaria dei viventi, la loro prima rappresentazione del mondo non mira alla distinzione ma all'identificazione con la natura intera: Kohn in questo sembra ispirarsi involontariamente al Rousseau della settima passeggiata del sognatore solitario. Pensiamo soprattutto per riconoscerci in tutti gli altri viventi. Ed è per la stessa ragione che il sé ha natura innanzitutto iconica: possiamo diventare sé solo quando ci riconosciamo uguali a noi stessi. La semiosi iconica è in fondo il meccanismo di ogni riconoscimento primario: l'idealismo tedesco ci aveva insegnato da secoli che un io inizia con il porre la propria identità ma è solo con questo libro che abbiamo imparato che proprio per questo chiunque vive ha un io.

L'affermazione dell'universalità del pensiero coincide allora con il riconoscimento che il pensiero è vita: “la vita e il pensiero sono la stessa identica cosa: la vita pensa; i pensieri sono vivi”³², o in altre parole “tutta la vita è semiotica e tutta la semiosi è viva”³³. In realtà, sono i segni a essere vivi. “La caduta di una palma – considerata come un segno –”, spiega Kohn, “è viva nella misura in cui può crescere. È viva nella misura in cui verrà a sua volta interpretata da un segno successivo in una catena semiotica che si estende in un possibile futuro”³⁴. I processi attraverso cui ogni segno produce la sua interpretazione e quindi altri segni – “un pensiero ne fa sorgere un altro che a sua volta ne fa sorgere un altro, e così via, verso un potenziale futuro”³⁵ – costituiscono la fisiologia propria del vivente. È in questo modo che si generano i corpi che, “come la totalità della vita, sono un prodotto della semiosi”³⁶. Ed è in questa stessa catena semiotica che i sé si costituiscono: “la seità emerge dall'interno di questa

dinamica semiotica come il risultato di un processo che produce un nuovo segno che ne interpreta uno precedente”³⁷.

Ogni vivente è un sé, un essere capace di pensare e rappresentare se stesso e il mondo. L’ecologia, allora, intesa come la scienza della relazione reciproca di tutti gli esseri viventi, cessa di essere un sapere che cerca di descrivere questi rapporti in termini termodinamici o biologici: un ecosistema non è un equilibrio termodinamico, è un’ecologia di sé, un’interazione semiotica aperta al possibile. È difficile immaginare una critica più radicale all’ecologia accademica così come si è costituita a partire dalla sua trasformazione termodinamica a opera di Lindeman e Odun avviata dagli anni ’40³⁸.

D’altra parte, se il pensiero si costituisce ecologicamente, le antiche gerarchie crollano implacabilmente. Cogliere il pensiero e l’autocoscienza umani come un’emergenza singolare di un *continuum* universale significa rifiutarsi di riconoscere loro una qualsiasi forma di originarietà e considerarli invece come conseguenze, effetto ed eco del pensiero di altre forme di vita. È il più radicale rovesciamento della tradizione cartesiana che sia stato tentato. Non siamo solo dipendenti dagli altri esseri viventi da un punto di vista energetico, fisiologico ed evolutivo: il nostro pensiero dipende dal pensiero di tarassachi, faggi, formiche, cani, pesci, balene o porcini con la stessa intensità con cui il nostro metabolismo dipende dalla vita delle vite di cui ci nutriamo. Pensiamo solo perché il mondo è composto del loro pensiero in atto³⁹. Per questo “far spazio a un altro genere di pensiero – un pensare più vasto che abbracci e sostenga l’umano: il pensiero delle foreste”⁴⁰ non è un esercizio opzionale: è la sola maniera per fondare una nuova “critica” di una ragione che non può più essere pura, perché sarà sempre assieme interspecifica e umana.

Non si tratta quindi solo, come afferma il titolo, di provare che le foreste pensano, come ciascuna delle vite che le abitano e le compongono. Si tratta piuttosto di affermare che se l'uomo pensa è solo perché le foreste pensano. Come scrive Kohn, il compito del libro è

mostrare che il fatto stesso di poter affermare che le foreste pensano è curiosamente un prodotto del fatto che le foreste pensano. Queste due cose – l'affermazione in sé e l'affermazione che possiamo enunciare quest'affermazione – sono correlate: possiamo pensare oltre l'umano proprio perché il pensiero si estende oltre l'umano⁴¹.

Non si tratta solo di accogliere nell'antropologia una vita non umana, ma di mostrare che si dà antropologia – pensiero umano sull'umano – solo perché il pensiero è innanzitutto un evento e un'attività che appartiene a tutti i viventi. Proprio come la vita.

Note

¹ Shlomo Pines, *Le metamorfosi della libertà. Tra Atene e Gerusalemme*, a cura di A. Guidi, Neri Pozza, Vicenza 2015.

² Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973, p. 49.

³ Ivi, p. 48.

⁴ Su questo processo cfr. il bellissimo volume di Matteo Vegetti, *L'invenzione del globo. Spazio, potere, comunicazione nell'epoca dell'aria*, Einaudi, Torino 2017.

⁵ Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford 2007.

⁶ Eduardo Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, trad. it. di M. Galzigna e L. Liberale, Ombre Corte, Verona 2017; Id., *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove. Quattro lezioni tenute presso il Department of Social Anthropology, Cambridge University (febbraio-marzo 1998)*, a cura di R. Brigati, Quodlibet, Macerata 2019; Id., *A inconstância da alma selvagem*, Ubu Editora, São Paulo 2017.

⁷ Alfred Gell, *Arte e agency. Una teoria antropologica*, trad. it. di G. Policastro, Raffaello Cortina, Milano 2021.

⁸ Philippe Descola, *Oltre natura e cultura*, a cura di N. Breda, Raffaello Cortina, Milano 2021.

⁹ Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm, Chicago 2003; Ead., *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2007.

¹⁰ Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton 2015.

¹¹ Tobias Rees, *After Ethnos*, Duke University Press, Durham 2018.

¹² Aldo Leopold, *Pensare come una montagna. A Sand County Almanac*, trad. it. di A. Roveda, Piano B, Prato 2019.

¹³ John Baird Callicott, *In Defense of Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, New York 1989; Id., *Beyond the Land Ethic. More Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, New York 1999; Id., *Thinking Like a Planet. The Land Ethic and the Earth Ethic*, Oxford University Press, Oxford 2014.

¹⁴ Arne Næss, *Introduzione all'ecologia*, trad. it. di L. Valera, ETS, Pisa 2016; Id., *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

¹⁵ Christopher Stone, *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment*, Oxford University Press, Oxford 2010. Il testo rivoluzionario di Stone è del 1972. Cfr. Id., "Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects", in *Southern California Law Review*, n° 45, 1972, pp. 450-501.

¹⁶ Will Kymlicka, Sue Donaldson, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011. Per un'ecologia politica fondata sulla nuova antropologia cfr. invece Bruno Latour, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, trad. it. di M. Gregorio, Raffaello Cortina, Milano 2000.

¹⁷ Cfr. soprattutto Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, New York 1980, e Starhawk, *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, Harper & Row, New York 1979.

¹⁸ Emanuele Coccia, "Nature Is Not Your Household", in Bruno Latour, Peter Weibel (a cura di), *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth*, MIT Press, Cambridge (MA) 2020, pp. 300-303.

¹⁹ Isaac I. Biberg, Carl von Linné, *Specimen Academicum de Oeconomia Naturae*, Uppsala 1749.

²⁰ Cfr. fra tutti il celebre articolo di Humberto R. Maturana, "Biology of Cognition", in *Research Report BLC 9.0*, University of Illinois, Urbana 1970. Per gli sviluppi più recenti della biosemiotica cfr. gli studi di Marcello Barbieri, tra cui *Code Biology. A New Science of Life*, Springer, Dordrecht 2015.

²¹ Fritjof Capra, “The Santiago Theory of Life and Cognition”, in *Revision*, Summer/Fall 1986, pp. 59-61.

²² *Infra*, p. 53.

²³ *Infra*, p. 48.

²⁴ *Infra*, p. 371.

²⁵ *Infra*, p. 53.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Infra*, p. 97.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Terrence W. Deacon, *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*, W.W. Norton & Company, New York 1997; Id., *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*, W.W. Norton & Company, New York 2011.

³⁰ *Infra*, p. 54.

³¹ *Infra*, p. 168.

³² *Infra*, p. 64.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Infra*, p. 89.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Infra*, p. 113.

³⁷ *Infra*, pp. 151-152.

³⁸ Robert L. Lindeman, “The Trophic-Dynamic Aspect of Ecology”, in *Ecology*, vol. 23, 1942, pp. 399-418; Eugene P. Odum, *Fundamentals of Ecology*, W.B. Saunders Company, Philadelphia 1953.

³⁹ A conclusioni simili era arrivato Paul Shepard, *Thinking Animals. Animals and the Development of Human Intelligence*, University of Georgia Press, Athens 1998.

⁴⁰ *Infra*, p. 373.

⁴¹ *Infra*, pp. 72-73.

Cosa significa pensare con una foresta? Come farlo? E perché?

Quest'opera, presentata per la prima volta in italiano, si propone di aprire un cammino che includa queste domande. In questo senso, è un lavoro che ruota intorno al problema di come pensare nell'epoca in cui attualmente ci troviamo. Per pensare insieme rispetto a questa sfida, ho invitato qui a riflettere il leader sapara Manari Ushigua. I suoi commenti fanno parte di una conversazione piú ampia che abbiamo intavolato negli ultimi anni con la finalit  di sviluppare nuove forme di pensiero adatte a questi tempi. Come sostiene Manari, questo interscambio di idee   una forma di guarigione reciproca (*pariyumanda ambinakuna*).   la medicina che ci offriamo reciprocamente, perch  tramite il dialogo ci orientiamo a vicenda. Le sue parole in corsivo, alternate al mio testo, hanno la funzione, a volte, di enunciazioni e chiarimenti; in altri momenti, guidano le idee su cammini differenti. Scivolano sul testo come un tramonto. Sono tracce dei pensieri guida che risiedono nel mondo onirico.

Questo libro   un lavoro filosofico, dal momento che cerca di ripensare radicalmente la maniera in cui pensiamo per affrontare quest'epoca che   stata chiamata "Antropocene": un'epoca segnata dagli incredibili cambiamenti climatici che noi esseri umani (o, perlomeno, alcuni di noi, i cosiddetti "moderni")

abbiamo messo in moto e da tutte le frammentazioni ecologiche e sociali che questi processi di cambiamento comportano.

Tuttavia nel mondo di tutti i giorni la gente non si rende conto di quello che sta succedendo al pianeta, ma quando prendiamo la aya waska gli spiriti (tsawanu) ci dicono: “La terra non ne può piú, è stanca, siete troppi. Se non cambiate, la terra stessa, le acque, i terremoti vi uccideranno”. Il messaggio che ci danno è che, se vogliamo continuare a vivere, dobbiamo imparare a pensare e a vivere in una maniera nuova. Per esempio tu, Eduardo, prendi tabacco per parlare di queste cose. In futuro faranno tutti così. Questo libro segnala un cambiamento nel modo di lavorare e di conversare, e anche nel modo di studiare. Possiamo dire che iniziamo a toccare un futuro. E questo futuro è già qui. I cambiamenti climatici ci spingono a iniziare a vivere questo futuro ora.

Con questo libro voglio dimostrare che c'è un modo di pensare – o meglio, di creare concetti – con i concetti che nascono dal mondo vivente; da questo mondo che si chiama “foresta” in italiano, *sacha* in kichwa, *naku* in lingua sapara.

Quando cammino nella foresta sento una forte spinta a iniziare a pensare in modo nuovo. E il tuo libro è come una porta che ci apre a questa forma di pensiero. Con la foresta creiamo in continuazione concetti. Il progetto Naku, per esempio, che serve affinché coloro che vengono da fuori imparino, con l'aiuto dei Sapara, ad armonizzarsi con i pensieri della foresta è, in un certo senso, una filosofia. Dentro, nella foresta, con la comunità si parla – tu lo sai – di come usare il tabacco, di come entrare in connessione con il mondo spirituale per mezzo dei sogni e delle camminate nella foresta, e di come vivere a partire dal mondo spirituale. E questo è importante perché al giorno d'oggi pensiamo troppo*

* Per maggiori informazioni, si veda: <https://www.naku.com.ec/declaration>

basandoci sul mondo materiale. Con tutto quello che sta succedendo al nostro pianeta dobbiamo ricordare nuovamente come vivere a partire dal mondo spirituale. E così, quello che vediamo con questo esempio è la creazione di un concetto; è un modo di intendere la vita. E questo concetto ha una sua vita. È uno spirito, un Dio (Pyatsaw), un bambino che a poco a poco crescerà, se verrà nutrito a dovere.

Come pensano le foreste è una speculazione di carattere metafisico che cerca di creare gli strumenti concettuali per effettuare una svolta intellettuale radicale – un *t'am*, come si dice in kichwa. Questo libro, dunque, è un intervento politico, poiché intravede l'urgente necessità di mettere in moto un'altra forma di pensiero per il bene degli esseri, umani e non umani, che fanno parte di questa vasta rete vivente; una ragnatela ecologica meravigliosa ma fragile e, in generale, invisibile. La sua tesi è che solo attraverso questa forma di pensiero si può realizzare il vero *sumak kawsay*.

Sumak kawsay è un concetto che proviene dal mondo spirituale e ci segnala l'importanza di essere in equilibrio con il mondo della foresta. Quando otteniamo quest'equilibrio possiamo agire con rispetto verso gli altri, riconoscendo che la foresta ha la sua vita e il suo modo di aiutare noi e gli altri esseri viventi. Noi Sapara studiamo a fondo questo concetto attraverso Kamungwi. Kamungwi è un'enorme foresta al centro del nostro territorio dove nacquero i nostri antenati. Stiamo pensando molto a come creare concetti basati sulla nostra relazione con questo spazio per capire meglio noi stessi, per relazionarci con la foresta e connettere questa conoscenza al mondo più ampio. Il nostro fine non è tanto quello di equilibrare direttamente la nostra vita nel mondo materiale. Sarebbe un po' complicato. La vita, piuttosto, si equilibra quando andiamo a dormire ed entriamo, grazie

ai sogni, nel mondo spirituale. Lì è dove, nei nostri corpi, il mondo spirituale e il mondo materiale trovano un equilibrio. E con questo equilibrio saranno placati i desideri materialistici di volere continuamente sempre di più. Con l'equilibrio troveremo quello che basta per vivere bene.

Il *sumak kawsay*, quindi, non è semplicemente la ricerca di un “buon vivere”, nonostante l’abituale – e addomesticata – traduzione di questa espressione nei discorsi istituzionali. È piuttosto un modo di prestare attenzione alle singolari proprietà e qualità della vita stessa – il *kawsay* – per trovarvi un modo di vivere bene; ovvero, si tratta di un orientamento etico che proviene dal mondo vivente. Sebbene userò un intero libro per spiegarlo, anticiperò che è possibile intravedere quest’orientamento etico in una foresta quando riusciamo a pensare con essa così da riflettere il modo in cui la stessa foresta pensa. I pensieri generati da una foresta, come spiegherò nei capitoli che seguono, giungono in forma di immagini. È un’immagine, che sia nitida o confusa, “buona” o “cattiva”, possiede la qualità ontologica di una totalità semplice la cui qualità olistica è, in termini formali, armoniosa, o *sumak* in *kichwa*. Per connettersi con questi pensieri silvestri e apprezzare come si riflettono nel nostro modo di pensare, anche noi dobbiamo pensare attraverso le immagini. Ecco perché, come sottolineano gli amazzonici come Manari, è così importante entrare nel mondo dei sogni, questo spazio onirico di associazioni di immagini.

Ci si connette con la foresta attraverso i sogni. I sogni sono persone e ci vengono a raccontare quello che secondo loro sembra non andare bene nel nostro modo di agire. Per questo è molto importante connettersi con loro nel sogno. È così che noi popoli indigeni chiediamo ai signori degli animali il permesso di cacciare.

E lo stesso accade per i pesci e per le piante che utilizziamo, e lo stesso accade con i fiumi, perché gli umani devono sempre agire pensando a loro. Il tuo libro parla di come pensano questi esseri in modo da creare delle possibili connessioni con loro.

Il *sumak kawsay*, in questo senso, è un appello a trovare un cammino per vivere bene, ricorrendo alla speciale maniera in cui una foresta – questa densa ecologia di esseri, ovunque essa sia – ha la capacità di manifestare l’armonia topologica di una qualsiasi totalità semplice. Grazie alla loro vitale densità, le foreste tropicali amazzoniche e chi vive con esse esprimono questa totalità in una maniera senza eguali sul pianeta. Tuttavia occorre sottolineare che tutti viviamo circondati da foreste e che quindi tutti, e non solo gli amazzonici, siamo in fondo “selvatici”. Imparare nuovamente a pensare con le foreste è il primo passo per “rendere ecologici” i nostri comportamenti etici. Questo è il vero spirito del *sumak kawsay*.

Il *sumak kawsay* è in contrasto con l’etica “modernizzante” che ha segnato noi e tutto il nostro pianeta nelle ultime generazioni. Quest’etica è l’opposto dell’armonioso: è, per dirlo in una parola, frammentaria. Il suo scopo è ottenere il buon vivere per alcuni esseri umani al costo di trasformare il resto degli esseri in oggetti – in frammenti – la cui unica funzione è quella di servire come mezzi per quest’obiettivo.

Come pensano le foreste è un appello a ricordarsi di chi siamo sempre stati e a renderci conto, quindi, della possibilità che la nostra vita sia in continuità con quella che ci sostiene in un presente vivibile. O meglio, è un appello a ricordare un modo di vivere che si lasci guidare da un’antecedente forma vivente che ci nutre. Come sottolineano i Sapara (Castillo *et al.*, 2016: 7-10), la realtà che sostiene l’intera vita ha un’essenza “spirituale” (*tsawanu* in lingua sapara).

Tsawanu, per noi, è uno spirito. Noi umani abbiamo tsawanu. Tutte le piante, la stessa foresta e persino la terra hanno uno tsawanu, uno spirito. Grazie al nostro tsawanu – la parte invisibile della nostra vita – ci connettiamo con gli altri esseri della Terra. Nel mondo materiale gli esseri sembrano molto differenti. Per esempio, alcuni esseri, come noi umani o gli uccelli, si muovono. Anche l'acqua si muove. È una persona e quindi ha tsawanu, come noi. Altri, come le piante o la terra, stanno fermi. Tuttavia, si addormentano e si svegliano, e quindi anch'essi hanno tsawanu. Dunque non c'è tanta differenza.

Questa vita spirituale è il piano dei *sachaguna*, gli esseri della foresta di cui, grazie a una certa attenzione, di volta in volta riusciamo a intravedere la totalità nella sua semplice bellezza, attraverso i sogni, le visioni e anche le lunghe camminate nelle foreste e in altre “ecologie di esseri” che ancora, nonostante le molteplici minacce, continuano a persistere nel nostro pianeta. Connettersi con la vita spirituale che emerge insieme alla vita stessa è essenziale per il buon vivere; senza questa connessione cadiamo nell'abisso esistenziale. È per questo che la nostra crisi ecologica è anche una crisi spirituale.

Nel mondo attuale abbiamo valorizzato solo una parte della nostra vita, la parte materiale, la parte visibile, la parte che si può toccare. Ma la parte invisibile, che è la più importante, l'abbiamo dimenticata. È la parte spirituale – la nostra vitale connessione con la vita tsawanu. La crisi climatica è una crisi spirituale perché abbiamo dimenticato la vita tsawanu che ci connette con gli altri esseri. Il primo passo per connettersi nuovamente con il nostro lato spirituale è ricordare i sogni. Con questo libro, quello che chiediamo è che le persone leggano, e si sveglino, e inizino a sognare. Sognare con questo libro, ecco il risultato che esso può offrirci.

Un'opera come questa è ovviamente di carattere speculativo, visto che il suo obiettivo è immaginare un futuro possibile. Ma la sua speculazione è del tutto particolare perché nasce dall'empirico – ovvero dal quotidiano, dal mondano e dall'esperienza vissuta e condivisa. Ciò si deve al fatto che la mia disciplina, l'antropologia, è una scienza empirica. L'antropologia comprende la sua domanda primordiale – cosa significa essere umano? – non a partire da una comoda posizione filosofica, ma attraverso una riflessione sulla maniera in cui noi ricercatori veniamo scossi dalla profonda convivenza con gli esseri che abitano lo spazio in cui lavoriamo. Tale apertura la troviamo sul campo grazie alla nostra principale metodologia: l'etnografia. L'etnografia è un metodo, l'unico di cui tutti disponiamo, che ci chiede di fermarci, metterci di nuovo in ascolto, e riflettere su ciò che abbiamo imparato ascoltando in questo modo.

Abbiamo perso l'arte di ascoltare. Ora il primo gesto che facciamo quando appare qualcosa è scattare una fotografia. Il telefono cellulare ci ha cambiati totalmente, ma se vedendo volare un uccellino ti fermi e inizi a guardare senza cercare di catturarlo in una fotografia, questo è un altro modo di ascoltare; è piuttosto un modo di salutarlo. In questo libro tu parli di come ascoltare e di come lavorare ascoltando. Così recuperi qualcosa che in passato tutti praticavamo e che noi Sapara abbiamo continuato a fare fino a oggi. Ora vedremo come la pratica di ascoltare andrà evolvendosi. Nel nostro lavoro dobbiamo essere più sensibili per ascoltare quello che il mondo spirituale ci dice.

Con ascoltare non mi riferisco al semplice atto di sentire bene, ma a qualcosa di più radicale. L'ascolto etnografico è una pratica che cerca di aprirci all'inaspettato, lasciando da parte gli schemi con cui, di norma, siamo soliti pensare. Cosa

riusciamo ad ascoltare in questa maniera? Nel mettere in pratica questo metodo in mezzo a una foresta tropicale – questa vasta rete di esseri viventi e pensanti – la pratica dell’ascolto etnografico cambia. Entrando nel mondo quotidiano degli abitanti di Ávila, il villaggio runa di lingua kichwa dell’Amazzonia ecuadoriana dove è stato realizzato questo lavoro, ci si rende conto che questo mondo comprende anche altri tipi di esseri – ovvero comprende le piante, gli animali e persino gli “spiriti”, i *sachaguna*, che popolano il mondo che chiamiamo “foresta”. Imparando con i Runa di Ávila ad ascoltare questi esseri, i metodi etnografici subiscono per forza di cose una trasformazione e, ascoltando quello che ci dicono questi esseri, cambia anche ciò che significa essere umani. In breve, se siamo capaci di pensare con un’altra classe di esseri, allora che classe di esseri siamo? Il presente lavoro cerca di pensare e di lavorare con quest’apertura cosmica.

Come detto in precedenza, il mio è un lavoro di carattere speculativo. La mia domanda è la seguente: e se gli abitanti dell’Amazzonia con i quali ho imparato ad aprirmi a queste foreste avessero ragione e la foresta pensasse veramente? Gli amazzonici hanno messo in gioco un’intera forma di vita scommettendo su quest’idea audace che, come abbiamo iniziato a riconoscere, contiene una vera speranza per il pianeta. E alcuni, come il Popolo di Sarayaku e la Nazione Sapara con cui ho collaborato e vissuto negli ultimi anni, hanno deciso, come parte di una politica locale e cosmica, di portare questo messaggio speculativo a un pubblico piú ampio.

Ciò è evidente nella dichiarazione *Kawsak Sacha* (“Foresta Vivente”) del Popolo di Sarayaku (2018). In contrasto con la cosmovisione occidentale, che tratta gli spazi naturali come semplici e inerti fonti di risorse materiali a esclusivo vantaggio dell’essere

umano, *Kawsak Sacha* sostiene che il mondo definito “naturale” è composto da esseri viventi e dalle relazioni comunicative che tali esseri intrattengono tra loro e con noi. L’aspetto radicale di questo documento non risiede propriamente nel suo contenuto (visto che parla di concetti condivisi dalla maggior parte dei popoli amazzonici). Ciò che lo rende radicale è il fatto di presentarsi come una proposta politica concreta che ha la pretesa di affrontare gli attuali problemi del mondo in cui viviamo, puntando sul fatto che, se adottassimo tale proposta, trasformando così le nostre leggi e politiche pubbliche, potremmo raggiungere un buonvivere-in-armonia; il vero significato del *sumak kawsay*.

Il sumak kawsay e la proposta Kawsak Sacha, dal mio punto di vista, trasformano il modo di relazionarsi con gli altri abitanti del nostro territorio. Grazie a questa trasformazione possiamo equilibrare le nostre emozioni e in questo appare il vero sumak kawsay. Mettendoci in connessione con il mondo spirituale e con la foresta stessa riusciremo a cambiare le nostre attitudini, i nostri modi di capire le altre persone e persino le nostre forme di governo.

Se la mia speculazione filosofico-empirica ricorre a una forma di speculazione già presente nel lavoro concettuale delle varie persone con cui sto collaborando, ciò si deve al fatto che la vita quotidiana è già composta da una forma di speculazione che troviamo nel mondo chiamato “foresta”. Tenendo ciò a mente, uno dei personaggi del romanzo *Il sussurro del mondo* di Richard Powers osserva:

Gli alberi stanno facendo la scienza. Effettuano un miliardo di prove sul campo. Fanno le loro congetture, e il mondo vivente dice loro cosa funziona. La vita è speculazione, e la speculazione è vita. Che parola meravigliosa! Significa

indovinare* [*guess*]! Significa altresí rispecchiare [*mirror*].
(Powers, 2019: 596)

La vita stessa è una forma di speculazione. È il prodotto di una serie di audaci congetture sul mondo che ci dice qualcosa riguardo al doppio significato della parola “speculazione”, come sottolineato da Powers. Una speculazione su un mondo possibile è una congettura che emerge a partire dal vedere un riflesso (come in uno specchio) di quell’insieme armonioso e quindi splendido (*sumak*) delle reti viventi che rendono la vita possibile. È in questo duplice senso che il mio lavoro antropologico è speculativo. In altre parole, il mio obiettivo come antropologo è, in primo luogo, sviluppare le tecniche di accesso che consentano l’ascolto di questi messaggi cosicché il mio pensare possa rifletterli e, in secondo luogo, cercare i mezzi per lanciare questa “congettura silvestre” nel mondo.

Se in apparenza sono “l’autore” dei pensieri silvestri contenuti in questo libro, i veri autori sono coloro che pensano con le foreste e, ancora oltre, le foreste stesse – foreste che pensano attraverso loro e noi. Il mio obiettivo è semplicemente quello di sintonizzare – per quanto mi è possibile – i suoi messaggi, servendo così da loro umile messaggero.

Quando ci mettiamo a parlare della foresta, non possiamo dire: “Questa è la mia storia, questo è quello che ho scritto, queste sono le mie idee”, perché ai veri saggi (yachak) che abitano la foresta, quelli che hanno le proprie radici nella terra, gli esseri selvatici (sachaguna) signori degli alberi, a loro non piace quando

* La traduttrice italiana di *Il sussurro del mondo* ha scelto di rendere il termine *guess* con “risolvere”. In questo contesto abbiamo preferito modificarlo in “indovinare”, per una maggiore aderenza al significato originale. [n.d.t.]

parliamo in questo modo. Ci stanno ascoltando e non vogliono che pensiamo che i nostri pensieri umani provengano solo da noi stessi. Queste non sono nostre idee; sono le loro. Piuttosto, dobbiamo lasciare che gli stessi pensieri di una foresta vivente ci attraversino affinché arrivino agli altri. Gli esseri selvatici ce li stanno offrendo per permetterci di vivere insieme. E a te, quando inizi a pensare con loro, a sognare e a prendere l'aya waska, quello che ti raccontano viene fuori tutto in una volta, per iscritto (kilkashkangui kanga).

Una cosa è aprirsi a quest'altra forma selvatica di pensiero, un'altra è cercare le parole e i concetti per lavorare con essa in modo tale che possa operare una reale trasformazione. In questo senso ho iniziato a pensare il mio lavoro come una sorta di "diplomazia" cosmica, come la definisce Bruno Latour (2012). Ovvero, utilizzo il metodo etnografico, basato sull'osservazione partecipante, per giungere a una cornice concettuale attraverso cui diversi attori, siano essi sciamani, biologi o avvocati, possono comprendere i loro rispettivi mondi in modo nuovo, grazie a una serie di concetti emergenti che nascono da ognuno di questi mondi, ma che non possono essere ridotti a nessuno di essi.

I concetti non devono provenire dal punto di vista di un solo individuo, ma dai molti punti di vista che sorgono dall'insieme di più persone, di più culture e persino di più nazioni. L'importante è che la conoscenza nasca dalla pluralità. Solo così sapremo fin dove vogliamo camminare.

L'obiettivo di questa "diplomazia" è comprendere le modalità per cui siamo parte di uno stesso mondo emergente, e così riconoscere che il bene di questo mondo emergente e condiviso è quello che ci unisce e ci guida nella comune lotta per conservare la fonte di questa emergenza: la foresta vivente (*kawsak sachá*) che ci dà vita.

I popoli indigeni, quelli che come noi cacciano nella foresta, devono ogni giorno fare diplomazia cosmica con il mondo spirituale. I tsawanu della foresta ci impongono delle regole. Non sempre gli piace avere intorno una presenza umana e a volte vogliono addirittura ucciderci. Quindi dobbiamo conversarci direttamente e far capire loro che abbiamo bisogno di cacciare per continuare a vivere. E questa parte è molto delicata da gestire. Ci raccontano che non c'è rispetto verso la terra, che lo spirito della terra è molto turbato da quello che facciamo come esseri umani. Allora, affinché si tranquillizzino, dobbiamo fare delle cerimonie, entrare nel mondo spirituale e intavolare una conversazione con gli esseri che vivono lì. È molto importante fare diplomazia con gli spiriti, ma non facciamo diplomazia solo con gli spiriti delle piante o della foresta o della terra stessa; dobbiamo fare diplomazia anche con la nostra stessa vita, con il nostro stesso spirito. Perché a volte il nostro spirito inizia a prendere le sue decisioni, dicendo: "Guarda, questo corpo non mi serve più, me ne vado". E così alcune persone sono morte mentre dormivano. Muoiono e non si svegliano. Quindi, a volte, dobbiamo fare diplomazia per continuare a essere connessi con il nostro stesso corpo.

Lo specifico sforzo diplomatico di *Come pensano le foreste* è diretto verso quell'insieme di conoscenze che formano la base della metafisica occidentale, da cui nascono le scienze naturali e umanistiche, e che plasmano la visione politica ed economica che ci ha portato a questo lento cataclisma ecologico di portata planetaria. Se avessi scritto questo libro per i Runa di Ávila, i Runa di Sarayaku o i Sapara, non gli avrei dato lo stesso titolo, visto che loro sanno molto bene come pensare con le foreste e perché. Questo libro ha in mente un altro pubblico, dato che ha la pretesa di stravolgere la conoscenza antropologica e biologica per portarla a dialogare con le conoscenze che emergono da una foresta vivente e, dunque, pensante.

Questo è stato un lavoro difficile che purtroppo ha richiesto lo sviluppo di un'argomentazione decisamente tecnica e dettagliata affinché si potesse scorgere una nuova scienza naturale e umanistica che potremmo chiamare "psichedelica". La parola "psichedelica" mi sembra appropriata per definire questa scienza emergente che nasce e si ispira alla foresta vivente. L'etimologia greca del termine (*psyché*: "soffio, respiro, spirito, mente", e *deluon*: "manifestare") mette in luce il modo in cui l'insieme ecologico degli esseri viventi (*kawsak*) e pensanti (*yuyayuk*) che compongono la foresta (*sacha*) manifesta o ci apre (*paskarina*) a una sorta di mente emergente. Questa mente, in termini amazzonici, può essere compresa in quanto spirito (*amu*, *tsawanu*, *yuyay*) e, in termini sciamanici, ci si connette a essa attraverso il soffio (*samay*).

Pensare in modo psichedelico ci apre ai pensieri psichedelici che emergono nel mondo vivente. Ciò ci consente di scoprire l'*io* piú grande da cui nasciamo, quell'*io* che sorge quando lasciamo morire il piccolo *io* individuale e umano. È verso quest'*io* emergente che dobbiamo tornare a orientarci. Spero che questo libro serva in qualche modo alla realizzazione di tale obiettivo.

Quando prendi l'aya waska vedi dei modelli o figure (muru) e ognuno di questi modelli è come una porta che puoi aprire e in cui puoi passare, e dove puoi esplorare e apprendere. Apprendi sulla tua vita e sul mondo e, subito dopo, questa porta si chiude e se ne apre un'altra. Se prendi l'aya waska molte volte puoi capire qualcosa di molto piú ampio, il kawsana yachay (conoscenza della vita); puoi capire quello che sta succedendo al mondo, e subito dopo la mente – tak – si chiude ed esci di nuovo. Non riusciamo sempre a custodire quest'apertura. A volte, il nostro corpo si spaventa e vogliamo tornare rapidamente indietro.

Noi siamo come Pyatsaw, siamo creatori di spiriti. Anche adesso, in questa conversazione, stiamo entrando in alcuni di questi piccoli modelli (muru), ma non siamo del tutto coscienti di quello che stiamo facendo. Tuttavia, questa notte lo sogneremo. Così funziona il mondo spirituale. Le tue domande in questo mondo trovano risposta nel mondo tsawanu, e le domande nel mondo tsawanu trovano risposta nel mondo materiale. Pensando così diventiamo saggi (yachak). Questo è il modo in cui ti apri con l'aya waska, ma ci apriamo anche ogni notte attraverso i nostri sogni, e sognare è qualcosa che fanno tutti gli esseri che vivono sulla Terra.

Quando vediamo le cose partendo oltremisura dal punto di vista materiale, i nostri pensieri rimangono molto chiusi. In tempi remoti (kallari uras), la prima gente (i kallari runa) era molto aperta, viveva come i tsawanu. Ora siamo più chiusi, ma stiamo iniziando nuovamente ad aprire le porte. Ci stiamo aprendo a poco a poco. Con questo libro ci stiamo aprendo, nuovamente, a poco a poco. Quando ci mettiamo a pensare, è nostra consuetudine (come esseri umani) giungere a una conclusione. Visto dal mondo spirituale, concludere è come chiudere una porta. Con questo libro hai aperto molte porte, e alcune restano aperte. Hai trovato il modo di giungere a una conclusione, ma con idee generali che mantengono il pensiero aperto. Così verranno altre domande e altri pensieri. Tu e io stiamo elaborando queste cose con il tabacco e in questo modo ogni piccolo scritto (kilkashka wawa) – visto che i concetti nascono, vivono e vengono creati e nutriti come dei figli – vivrà con gli spiriti. Così le persone leggeranno e rileggeranno questo libro e a poco a poco lo comprenderanno sempre di più. All'inizio penseranno che sia difficile capirlo, ma continueranno a leggerlo, e alla terza lettura i pensieri faranno in modo che i lettori inizino a sognare, così queste idee prenderanno vita.