



Universidad de Concepción
Dirección de Postgrado
Facultad de Humanidades y Arte

ANDAR, EN EL PENSAMIENTO ECOLÓGICO DE LUIS OYARZÚN

Tesis para optar al grado de Magister en Literaturas Hispánicas

Arnaldo Enrique Donoso Aceituno
Concepción, Chile
Marzo, 2017

Profesor Guía: Mauricio Hugo Ostria González
Departamento de Español, Facultad de Humanidades y Arte
Universidad de Concepción



El movimiento se demuestra andando

—Diógenes

*Una vez un viajero pidió a la criada de Wordsworth
que le enseñara el estudio de su amo y esta le contestó:
“Aquí está su biblioteca, pero su estudio es al aire libre”*

—Henry David Thoreau

LO QUE OYEN SRAS & SRES



Oyarzún era un ecólogo de infantería

No predicaba

.....Sólo practicaba:

Nunca lo vi manejando un vehículo

Se desplazaba a pie x el paisaje

Con su mochila de color temblor

Hasta la bicicleta

Le parecía un crimen contra natura

No sé qué pensarán ustedes

A mí me llama mucho la atención

—Nicanor Parra

Agradecimientos

Dejo constancia de mi agradecimiento a la Dirección del Programa de Magister en Literaturas Hispánicas por aceptar mi solicitud de admisión; a la Dirección de Posgrado, que me asignó una beca y fondos para asistir a un congreso; a mis profesores, en especial a Mauricio Ostria, mi profesor guía, y los profesores María Luisa Martínez y Juan Zapata[†]. Un reconocimiento especial merece Juan Gabriel Araya, de la Universidad del Bío-Bío, cuyas lecciones y, sobre todo, su amistad han sido fundamentales en mi formación. Hago extensivo mi agradecimiento a mis compañeros y colegas, así como a las secretarías de posgrado de nuestra Facultad, Lilian Güenante y María Rosa Fritz, por su inestimable ayuda. Agradezco, finalmente, a mi familia y a mis amigos por darme apoyo y afecto incondicionales.



Tabla de Contenidos

Resumen.....	vii
Introducción.....	1
CAPÍTULO 1	
Luis Oyarzún, el diario íntimo y el ensayo.....	6
1. Luis Oyarzún.....	7
2. El diario íntimo de Luis Oyarzún.....	10
3. El diario íntimo.....	11
3.1 <i>La escritura de sí</i>	11
3.2 <i>El diario como género</i>	13
4. Diario y ensayo.....	19
4.1 <i>La escritura fragmentaria</i>	21
4.2 <i>La pérdida del mundo</i>	23
CAPÍTULO 2	
El pensamiento ecológico de Luis Oyarzún.....	27
1. Apuntes críticos.....	28
2. El pensamiento ecológico de Luis Oyarzún.....	34
3. Cuerpo y pensamiento ecológico.....	49

CAPÍTULO 3

Andar, en el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún.....	52
1. Andar, caminar, pasear.....	53
1.1 <i>Caminar. Cuerpo y modernidad</i>	53
1.2 <i>Liberar, pensar, sanar</i>	55
1.3 <i>Caminar urbano y caminar rural. Vuelta a la ecología</i>	61
1.4 <i>Thoreau, precursor de Oyarzún</i>	65
2. Andar, en el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún.....	68
2.1 <i>Poética del caminar en el diario de Luis Oyarzún</i>	70
2.2 <i>Itinerarios botánicos</i>	78
Conclusiones.....	89
Trabajos citados.....	95



Resumen

El objeto de estudio de esta investigación es la escritura íntima y ensayística de Luis Oyarzún Peña (Santa Cruz, 1920 - Valdivia, 1972). Su objetivo es ofrecer elementos de análisis crítico para probar que lo que denomino narrativa del caminar es fundamental en la configuración del pensamiento ecológico del autor. El corpus de estudio proviene, fundamentalmente, del *Diario íntimo* (1995) de Oyarzún y de uno de sus ensayos póstumos, *Defensa de la Tierra* (1973). Las reflexiones que el intelectual chileno registró en su diario acerca de la polución del aire, la contaminación de cursos de agua, la deforestación y la erosión, el culto a la velocidad del mundo moderno, la extinción de especies vegetales y animales, la desaparición de lo real como efecto de las tecnologías, la necesidad efectuar un ordenamiento territorial que respetase los espacios de pureza, la sobreexplotación de recursos, la estandarización de la vida en las ciudades y nuestra responsabilidad con las generaciones futuras, nos permiten afirmar que su escritura son huellas de su pensamiento ecológico. Lo mismo su ensayo *Defensa de la Tierra* (1973) que no es sino una reescritura de partes del diario.

Es interesante señalar que la mayoría de sus ideas no fueron producidas desde un escritorio. Oyarzún fue un empecinado viajero y entusiasta caminante. Tras sus caminatas, en las horas de descanso, registraba en su diario vívidas notas acerca de la geografía, de árboles, animales y plantas, breves prosas impresionistas que celebran, el día, la vida, la naturaleza. Junto con ello, celebró las bondades de salir de excursión y criticó al intelecto práctico de modernidad

por su responsabilidad en las catástrofes medioambientales.

Así, la pregunta que guía esta investigación es la siguiente: ¿cuánto le debe el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún a sus caminatas y excursiones? Mi hipótesis es que en la escritura de Oyarzún el caminar representa una profunda experiencia material, espiritual, intelectual y estética que siempre alcanza el mismo punto: una afectividad por la naturaleza, un sentimiento de bienestar y serenidad cuando se encuentra rodeado de ella, un placer estético ligado a su contemplación, una reflexión ética prospectiva sobre las condiciones del entorno, las especies y el lugar del ser humano en el planeta; en resumen, un pensamiento ecológico.





Introducción

El objeto de estudio de esta investigación es la escritura íntima y ensayística de Luis Oyarzún Peña (Santa Cruz, 1920 - Valdivia, 1972). Su objetivo es ofrecer elementos de análisis crítico para probar que lo que denomino *narrativa del caminar* es fundamental en la configuración del pensamiento ecológico del autor. El corpus de estudio proviene, fundamentalmente, del *Diario íntimo* (1995) de Oyarzún y de uno de sus ensayos póstumos, *Defensa de la Tierra* (1973).

La idea de esta investigación surge alrededor de 2011, tras la lectura del diario de Oyarzún, del ensayo ya mencionado, y de los principales estudios sobre su obra (entre otros, Millas, 1973; Morales, 1995, 2001, 2009; Pérez-Villalón, 1999; Sánchez, 1996, 2005; Harris, Schutte y Zegers, 2005; Grau, 2008; Hozven, 2010; Valdés, 2011). En estos estudios se ha reparado en el lugar central que tiene la experiencia del viaje y de la naturaleza en la escritura de Oyarzún. Arranco de allí, entonces, pues naturaleza y viaje son las líneas mayores con las que dialoga este trabajo.

Explico eso de *mayores*. Sin duda, el viaje es uno de los tópicos más abultados en la historia de la literatura. Su resonancia en la tradición occidental se encuentra desde, por ejemplo, el mito arquetípico de Odiseo navegando más allá de las columnas de Hércules, en el periplo del poeta Dante, o en el *Diario de abordo* de Colón, donde, según Bartolomé de Las Casas, encontramos “las derrotas y camino” de su aventura a las Indias.

En general, puede decirse que el viaje literario propicia una concepción memorial del discurso centrada en el develamiento de lo desconocido y la noción de otredad. Su vigencia se encuentra fuertemente unida a las ideas de civilización, cultura, poder e imagología de los estados-nación (Basnett, 2013, pp. xi-xii). Pero no solo eso: mitos, poemas épicos, relatos de extravío y búsqueda, romances, crónicas, novelas de aprendizaje, diarios de navegación y

exploración, nos permiten indagar en las proezas, errores, curiosidad, miedos y fracasos humanos. Los relatos de viaje poseen una poderosa capacidad de constituirse en metáforas de las más diversas experiencias humanas (Fernandois, 2000, p. 350; Pérez-Villalón, 2004, p. 53). Experiencias místicas, eróticas, creativas, cognitivas, el recuerdo o el pensamiento, la embriaguez, entre otras, son narradas muchas veces como viajes.

Lo mismo con la naturaleza. Este motivo literario se encuentra desde antiguo y atraviesa representaciones míticas, religiosas, filosóficas, científicas y poéticas. Pienso en Alonso de Ovalle, por ejemplo, el diario de Charles Darwin, en la poesía bucólica o en la fascinación de los poetas románticos que quisieron *traducir el libro de la naturaleza*.

Convengamos que *naturaleza* es un concepto elusivo y difícil de definir. De acuerdo a Raymond Williams, en un análisis del desarrollo histórico de la palabra en Occidente, es posible distinguir tres áreas de referencia. Usualmente hacemos referencia a (i) *la naturaleza de las cosas*, cuando queremos señalar una propiedad o cualidad intrínseca de estas, o decimos (ii) que un hecho es *producto del curso de la naturaleza*, cuando hablamos de una fuerza que dirige al mundo, abstracta o material, o (iii) que ciertas cosas *forman parte de la naturaleza*, cuando queremos significar la totalidad y multiplicidad de la materia, incluyendo o no a los seres humanos, y las leyes que la rigen (2000, pp. 233-238).

La idea de naturaleza es una construcción social compleja. Cuando se refiere a la otredad de lo humano, es decir, a todo aquello que no es humano ni producto de su quehacer, la naturaleza viene a definir un dominio espacial que se encuentra fuera de la cultura, la historia, la convención y lo artificialmente creado, pero, en el que nos encontramos insertos. Varias ideas tiene su origen en esta concepción. Al no tener un valor intrínseco, la naturaleza se transforma en recurso y en una tabula rasa donde se escribe el ascenso prometeico del hombre en la ficción de

la historia. En este marco, la naturaleza es buena cuando permite la civilización, pero, cuando las condiciones geológicas, meteorológicas o ecológicas contravienen la voluntad del hombre, la naturaleza se considera violenta o cruel (Soper, 2004, pp. 15-34). Igualmente, la naturaleza puede ser una fuente de pureza y redención para la humanidad.

Con todo esto en mente, me he preguntado si no es más interesante evitar la repetición y dar cuenta de las pequeñas narrativas de desplazamiento que cruzan la escritura íntima de Oyarzún. Dicho de otro modo, me he preguntado si es posible descomponer el estrato del viaje para observar su trama y solo seguir una hebra, la delgada senda que se dibuja con el cuerpo entero inmerso en la naturaleza, lentamente, paso a paso, cuando Luis Oyarzún escribe sobre sus caminatas.

Así, la pregunta que guía esta investigación es la siguiente: ¿cuánto le debe el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún a sus caminatas y excursiones? Mi hipótesis es que en la escritura de Oyarzún el caminar representa una profunda experiencia material, espiritual, intelectual y estética que, cual banda de Möbius, siempre alcanza el mismo punto: una afectividad por la naturaleza, un sentimiento de bienestar y serenidad cuando se encuentra rodeado de ella, un placer estético ligado a su contemplación, una reflexión ética prospectiva sobre las condiciones del entorno, las especies y el lugar del ser humano en el planeta; en resumen, un pensamiento ecológico.

Para efectos de esta investigación, he diseñado una serie de supuestos metodológicos. Las primeras páginas de este trabajo (Capítulo 1) se refieren a la vida y la obra de Luis Oyarzún y su inscripción en el panorama intelectual y cultural del siglo XX. Acto seguido, pongo el foco, como es de esperar, en su diario, cuyo carácter abierto y heterogéneo, permeable a otros géneros discursivos, lo convierte en el lugar donde se fragua toda su obra, en especial, sus ensayos. La

línea que separa las anotaciones del diario y los ensayos de Oyarzún es difusa. En consecuencia, a través de una revisión bibliográfica, caracterizo y comparo ambos géneros a fin de develar sus vasos comunicantes. Tanto en el diario como en el ensayo, y en general en toda escritura autobiográfica, subyace una inquietud por la pérdida del mundo. Examino esta lógica como núcleo de una reflexión sobre la modernidad a partir de una serie de entradas del diario de Luis Oyarzún.

Esto último me da pie para entrar en el pensamiento ecológico del autor (Capítulo 2). Su vestigio más notable es *Defensa de la Tierra*, ensayo póstumo construido a través de un proceso de reescritura y ampliación de notas de su diario íntimo. Reviso la crítica precedente y luego propongo una definición de pensamiento ecológico en función de categorías provenientes del enfoque ecocrítico y de las ideas de Luis Oyarzún. En la sección siguiente, desarrollo el supuesto que el pensamiento ecológico, en realidad, la acción de pensar, no es algo que ocurra *en la mente*, sino que se origina a través de la relación de nuestro cuerpo con el mundo, de la relación entre lo humano y lo no-humano.

Una de las formas de experimentar más intensamente el afuera es caminar (Capítulo 3). Recojo, fundamentalmente, la reflexión de ensayistas contemporáneos que han escrito en clave cultural sobre el acto de caminar. Finalmente, vuelvo sobre la escritura de Luis Oyarzún con el objeto de analizar un corpus de entradas del diario y fragmentos de *Defensa de la Tierra* que conforman una *narrativa del caminar*, esto es un territorio discursivo caracterizado por el acto de relatar y dar sentido a la experiencia de la caminata como una profunda experiencia corporal, intelectual, espiritual, ética y estética. El propio Oyarzún propone que el andar es una condición de posibilidad de la defensa de la tierra. Al caminar, Oyarzún alcanza el grado más intenso de afectividad por una naturaleza que dista de ser la tabula rasa en que el hombre escribe su historia.

Lo que Oyarzún nos revela en los relatos de sus caminatas es una materialidad vibrante: el acontecimiento de la vida amenazado por el pensamiento antropocéntrico.



CAPÍTULO 1

Luis Oyarzún, el diario íntimo y el ensayo



1. Luis Oyarzún

Luis Oyarzún ocupa una posición clave en la cultura chilena. Escritor, crítico de arte, diplomático, difusor cultural, profesor de filosofía, miembro de la Academia de la Lengua, viajero incansable y precursor del ecologismo, representa la figura del intelectual: una de esas escasas personalidades equipadas para ofrecer resistencia a los procesos de estereotipación y muerte de las cosas dotadas de vida genuina; para encarnar y articular una idea, una visión, una actitud, una filosofía; para hacer progresar la libertad y el conocimiento humanos; para cuestionar ortodoxias y dogmas, representar a personas y cuestiones olvidadas u ocultas; para dispensar lo ya pensado; para negar la cultura petrificada como ideología y sumergirse en lo que Alfonso Reyes llamó “el orden de la duda” (Said, 1996; Williams, 2000; Ainsa, 2015).

Oyarzún fue uno de los miembros más destacados de la generación literaria de 1938. A esta pertenecen, entre otros, Nicanor Parra, Gonzalo Rojas, Volodia Teitelboim, Enrique Gómez-Correa, Teófilo Cid, Eduardo Anguita, Fernando Alegría, Juan Loveluck, Braulio Arenas, Andrés Sabella, Óscar Castro, Alfredo Lefevre, Jorge Cáceres, Roque Esteban Scarpa, Nicomedes Guzmán, Mahfud Massís, Gonzalo Drago y Reinaldo Lomboy. La del '38 fue una generación signada por circunstancias culturales, históricas, políticas y sociales como la Guerra Civil Española, la Segunda Guerra Mundial, el triunfo del Frente Popular en Chile, así como por el estimulante ambiente literario chileno que se vivía en la segunda mitad de la década del '30 (Muñoz y Oelker, 1993). Testimonios de la época, surgidos a razón del Primer Encuentro Nacional de Escritores, organizado por la Universidad de Concepción en 1958, nos permiten corroborar la intensa actividad literario-cultural que acaecía veinte años antes. Uno de esos testimonios es “Crónica de una generación” de Luis Oyarzún. Publicado originalmente en el

número 380-381 de la revista *Atenea*, y luego recogido en el libro de ensayos *Temas de la cultura chilena* (1967), en el texto se corrobora que las obras e las iniciativas editoriales de Vicente Huidobro y de Pablo de Rokha, la aparición de la *Antología de la Poesía Chilena Nueva* (1935) de Anguita y Teitelboim, de *Residencia en la Tierra* (1931, 1935) de Pablo Neruda, de *Tala* (1938) de Gabriela Mistral, así como la difusión de autores extranjeros por parte de los grandes maestros, representaron hitos imborrables para la sensibilidad poética e intelectual de los jóvenes escritores de la generación del '38.

Luis Oyarzún realizó sus estudios secundarios en el Instituto Barros Arana de Santiago de Chile. Allí tuvo temprano contacto con Nicanor Parra y Jorge Millas, quienes trabajaban en el internado del Instituto como inspectores para financiar sus estudios universitarios. Ambos contribuyeron profundamente en su formación. Oyarzún también fue cercano a Pablo Neruda y Gabriela Mistral, poetas ya consagrados para esa época, y a otros contemporáneos, como Gonzalo Rojas y Jorge Cáceres.

Tras la etapa del Barros Arana, Oyarzún estudió simultáneamente Filosofía y Derecho en la Universidad de Chile. Años más tarde, cursaría un diplomado en Historia del Arte y Filosofía en el Birkbeck College de Londres. A su vuelta a Chile le esperaba una agitada vida que lo vinculó a la academia, fue profesor y Decano de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile y Director de Extensión de la Universidad Austral de Chile, a la diplomacia, llegó a ser agregado cultural ante las Naciones Unidas, y al arte y la cultura. Fue maestro de parte de la generación literaria de 1950. En efecto, tuvo entre sus cercanos a Enrique Lafourcade, Hernán Valdés, Claudio Giaconi, Alejandro Jodorowsky, Enrique Lihn y Efraín Barquero. Animó la organización de grupos y colectivos literarios, como el Grupo Trilce.

A contramano de los fetiches ideológicos y masmediáticos, Oyarzún produjo obras en

varios géneros. Vista en grueso, su producción puede caracterizarse como un referente literario-cultural complejo que no se ajusta al concepto de obra orgánica ni puede ser considerada como parte del canon de la literatura chilena (Grau, 2008; Amaro, 2013; Donoso, 2015). Con todo, Oyarzún sí es considerado como una figura clave en el sistema literario por sus constantes aportes a la construcción de una masa crítica que cruza varias generaciones.

Publicó en vida dos novelas autobiográficas, *La infancia* (1940) y *Los días ocultos* (1955), y varios volúmenes de poesía y prosa poética, como *Las murallas del sueño* (1940), premiado por la Sociedad de Escritores de Chile, *Prosa poética* (1943), *Ver* (1952), *Mediodía* (1958), Premio Municipalidad de Santiago, y *Alrededor* (1963). Publicó además diarios de viaje, como el *Diario de Oriente* (1960), y colecciones de ensayo, entre los que se cuentan *Leonardo da Vinci y otros ensayos* (1964) y *Temas de la cultura chilena* (1967). Escribió numerosas reflexiones, notas de arte y crítica literaria en revistas especializadas y publicaciones periódicas. En forma póstuma, se publicaron sus ensayos *Defensa de la Tierra* (1973) y *Meditaciones estéticas* (1985), dos ediciones de su diario, bajo el título de *Diario* (1990) y *Diario íntimo* (1995), respectivamente, ambas al cuidado de Leonidas Morales, una parte de su *Epistolario familiar* (2000) a cargo de Tomas Harris, Claudia Tapia y Pedro Pablo Zegers, además de un par de volúmenes recopilatorios y antológicos. En 2015, la Biblioteca Nacional de Chile reeditó *Defensa de la Tierra*. A fines de 2016, la editorial de la Universidad Austral de Chile ha comunicado la reedición de *Diario de Oriente* y *Temas de la cultura chilena*.

2. El diario íntimo de Luis Oyarzún

De ese conjunto heterogéneo y fragmentario me interesa lo que la crítica ha insistido en llamar la *escritura íntima* de Luis Oyarzún. Los estudios sobre su obra refieren constantemente el lugar central que tiene el diario en el contexto de su producción literaria (Morales, 1995, pp. 12-13; Hozven, 2010, p. 28). Efectivamente, el diario es la matriz de la mayoría de los escritos publicados por Oyarzún en vida, así como de las obras póstumas.

El diario de Oyarzún constituye una singular muestra de apego extremo a la escritura o, más bien, de la escritura entendida como práctica radical. Es, sin lugar a dudas, una experiencia incomparable en la literatura chilena o latinoamericana. Publicado parcialmente con el nombre de *Diario* y en su totalidad como *Diario íntimo*, el texto completo está compuesto por casi mil páginas, la mayoría de ellas fechadas. Hablamos de cuadernos, agendas y hojas sueltas, manuscritas y mecanografiadas, en las que encontramos impresiones, reflexiones sobre diversos temas, borradores de ensayos, poemas y relaciones de viajes de más o menos veintitrés años.

Según el texto fijado por Morales, la escritura del diario va desde 1949 a 1972, sin contar las anotaciones iniciadas en 1939 que forman parte de las novelas autobiográficas *La infancia* (1940) y *Los días ocultos* (1955). Para ser más precisos, Oyarzún mantuvo un diario por cerca de treinta y cinco años. Lo comienza a fines de la década de 1930 y lo escribe hasta el día antes de su muerte (Morales, 1995, pp. 12-13, 21; Hozven 2010, p. 28; Valdés 2011, p. 17).

3. El diario íntimo

Oyarzún se inscribe en una tradición de autores que hicieron de sí mismos objeto de su escritura: llevó un diario. Fue, como dicta la tradición, un ávido lector de este género. En efecto, recuerda, con especial atención, los diarios de Paule Réquier y André Gide.

La historia del diario íntimo, en tanto género moderno, comienza en el siglo XVII como práctica cultural burguesa. Es actualizado en el siglo XVIII por el Romanticismo, que hermanó al diario con otros géneros, como la memoria y la autobiografía. El diario, como lo conocemos hoy, es resultado del encuentro entre dos corrientes que impregnan el pensamiento y sensibilidad del siglo XVIII: por un lado, la exaltación del sentimiento y la moda de las confesiones, siguiendo la huella de Rousseau, y por otro, la ambición de los ideólogos de la modernidad de fundar la ciencia del hombre sobre la observación y la sensación como origen del entendimiento, de acuerdo con Locke, Helvétius y Condillac (Morales, 2012, p. 184). Así, el diario nace, de acuerdo a Alain Girard, cuando emerge una nueva noción de *conocimiento* y de *persona* (1963, pp. 33-50).

3.1 La escritura de sí

El origen del diario íntimo también se vincula a tradiciones más longevas, como el “examen de sí mismo” y el “examen de conciencia”. El primero, surge en la antigüedad, con Platón, Heráclito o Sócrates y sus ideas sobre la introspección. El repetido refrán “conócete a ti mismo” podría funcionar como síntesis de esta tradición, en que el yo es largamente interrogado y analizado. Esta actitud se inscribe luego en un proyecto más vasto: el conocimiento general de las cosas

promovido por el humanismo del siglo XVI. Los *Ensayos* de Michel de Montaigne se encuentran alineados con este proyecto: “Me presenté a mí mismo —dice Montaigne— como argumento y como objeto”.

El segundo, el “examen de conciencia”, está relacionado con la tradición cristiana, específicamente, con la figura de San Agustín y su “aventura espiritual” de la “búsqueda de Dios”. Quien hace un examen de conciencia escudriña en su pasado, en sus inquietudes y debilidades con el objeto de encontrar una verdad que pueda calmar las ansiedades del alma (Girard, *ibíd.*; Freixas, 1996, pp. 23-24; Miraux, 2005, pp. 24-26; Morales 2012, pp. 182-184).

En “Escritura de sí”, Michel Foucault (1999) identifica la notación sistemática de acciones y pensamientos como un “elemento indispensable de la vida ascética” que “mitiga los peligros de la soledad y ofrece una mirada posible de lo que se ha hecho o pensado” (pp. 289-290). Bajo la óptica foucaultiana, la escritura de sí es un trabajo sobre los actos y los pensamientos.

En la cultura grecorromana y los albores del cristianismo, siglos I y II, la escritura aparece como un ejercicio personal asociado a la meditación, pensamiento sobre sí mismo y entrenamiento en la transformación de las verdades en conducta o costumbre. En este contexto, Foucault distingue dos formas de escritura de sí: los *hypomnémata* y la correspondencia. Los *hypomnémata* constituían una memoria material heterogénea “de las cosas leídas, oídas o pensadas”, así como de “citas, fragmentos de obras, ejemplos y acciones de los que se había sido testigo o cuyo relato se había leído”. Adquirían también el carácter de depósitos de “materia prima para la redacción de tratados más sistemáticos”. Los cuadernos de notas, señala Foucault, “que en sí mismos constituyen ejercicios de *escritura personal*, pueden servir de materia prima para textos que se envían a otros” (subrayado mío). El objetivo de los *hypomnémata* era “hacer de la recolección del logos fragmentario y transmitido por la enseñanza, por la escucha o la

lectura, un medio para el establecimiento de una relación consigo mismo lo más adecuada y acabada posible”. Unifica, así, los fragmentos heterogéneos y discontinuos del conocimiento sobre sí mismo (pp. 290-294).

3.2 El diario como género

El diario, de acuerdo a su concepción genérica, pertenece a los llamados *géneros referenciales*, es decir, a un tipo de discurso en el que el autor y el sujeto de la enunciación son el mismo y los referentes extratextuales de orden cultural, histórico, identitario, ideológico, político, artístico, biográfico, forman parte de su discursividad (Morales, 2001, p. 11; Lejeune, 2012, p. 86).

No obstante, como subraya Jean-Philippe Miraux (2005), los textos que se definen como referenciales tienen muchas veces una función más bien testimonial: no es el yo ni la historia lo que produce fascinación, sino la mirada de una persona que “se encontró con la historia, o cuya historia personal se cruzó con la historia histórica” (2005, pp. 16-17). El problema de las categorías y los márgenes de lo testimonial ha sido tratado por Miraux, quien, si bien sostiene que las memorias, las confesiones, los diarios íntimos, los cuadernos, los apuntes y los ensayos designan comúnmente lo que se conoce como *literatura del yo*, advierte al mismo tiempo que no todos estos géneros encarnan necesariamente un proyecto autobiográfico (2005, p. 11). Quizá sea plausible pensar que el examen del grado autobiográfico de un texto pasa más por sus caracteres particulares que por su tipo. En cualquier caso, si se trata de definir del más modo acotado posible qué es un diario íntimo a partir de la lectura superficial de cualquier diario podría señalarse que es un cuerpo de huellas personales fechadas, inmerso en la historia del mundo, expresado, fundamentalmente, de forma monológica o diálogo interior (cf. Genette, 1989, p.

351).

Pero las cosas cambian de color si hablamos de los diarios íntimos que llevan los escritores. Maurice Blanchot observa que el “recurso al diario” es producto de la necesidad del escritor de “conservar una relación consigo”. El diario es una reacción al poder absoluto que tiene el escribir en la vida del escritor. En efecto, para un escritor, el acto de escribir pertenece al orden de “lo interminable, lo incesante”, puesto que la literatura no pertenece “al dominio magistral donde expresarse significa expresar la exactitud y certeza de las cosas”. Abolidos los límites sobre los que se erigía el control de la vida, lo que se escribe “entrega a quien debe escribir una afirmación sobre la que no tiene autoridad” (Blanchot, 2002, pp. 22-24). Por ese motivo, para algunos escritores es imprescindible “recordarse a sí mismos” fuera del espacio profiláctico de la escritura.

Lo que Blanchot denomina “el recurso al diario” enfatiza el hecho que quien escribe desea evitar el extremo de la literatura a través de una relación con/de lo cotidiano. Un *ritornello*. Anular la vacuidad del día perdido es el acicate perfecto para escribir. “El que no hace nada con su vida escribe que no hace nada, y he aquí, sin embargo, algo realizado”, reflexiona Blanchot (1969, p. 209). Y Oyarzún: “Como me produce tristeza el diario abandonado, lo tomo esta noche de nuevo, aunque no tengo nada que escribir” (1995, p. 189).

El diarista, como lo llama Michèle Leleu, debe respetar el calendario, cláusula “liviana pero temible” que sella el pacto y obliga al escritor a someterse a una disciplina de la regularidad de la escritura (Blanchot 1969, p. 207). Pero, no cualquier disciplina ni cualquier regularidad. Blanchot hablará de una “regularidad feliz” que el diarista se compromete a mantener. La tentación de mantener el diario al día es ingenua (cf. Blanchot, 1969, p. 212). Y es que los diarios de los escritores están hechos de escritura, pero también de dejación, olvido y muerte. Para Alan

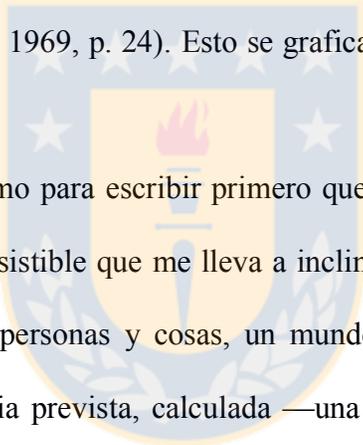
Pauls (1996) la autorreflexividad y la conciencia de la muerte se encontraría en la médula de la escritura diarística —“A pesar de todo, el escribir no nos libera de la muerte”, escribe Oyarzún (1995, p. 614) a propósito de un poema de Enrique Lihn—, lo que viene a dar cuenta de la paradójica connivencia de las dos características básicas del ejercicio: la disciplina maniática y la irresponsabilidad (Pauls, 1996, p. 3). Esta extraña disciplina explica el que Oyarzún registre en su diario entradas como la que sigue: “Un tercer cuaderno del Diario perdido. Signo de un máximo desorden. ¿Y por qué no tema de novela? Me digo: ‘aparecerá’” (1995, p. 333). Pero, unas pocas páginas antes: “Aborrezco el desorden” (p. 311).

Para Philippe Lejeune (2009), el diario es una práctica discursivo-textual paradójica: continua a la vez que discontinua, llena de vacíos, redundante, repetitiva, vacilante, retrospectiva, incapaz de ser resumida. Es una práctica no-narrativa o, si se quiere, anti-narrativa, que no puede ser analizada como una narración pues no comporta secuencialidad (p. 170). Con Barthes (1977), diríamos que el diario no tiene un “hilo narrativo” —lo que no impide que los diarios íntimos se encuentren en bibliotecas y colecciones editoriales bajo el rótulo “Narrativa”. En tal sentido, la escritura del diario es narrativa a nivel local, pero no a nivel global: las entradas del diario son secuencias que narran algo, pero en conjunto nada; no hay propiamente un inicio, un medio y un fin, pues, en rigor, el diarista escribe sin saber cuando volverá a hacerlo o cuando terminará de escribir, de allí que su estructura se imbrique de forma espectacular con la vida: “cuando la escritura para, la vida para también” (Lejeune, 2009, p. 171) .

El diario como práctica anti-ficcional no solo no se conforma con compartir espacio en la estantería de la *non-fiction*, que es como suele presentar la crítica y el periodismo anglosajón a los textos que prescinden del pacto ficcional, sino que rechaza de cuajo a la ficción al imponer la realidad como parte del pacto (p. 201; Blanchot, 1969, pp. 207-208). Esto no quiere decir que el

diario se aleje de la noción de literatura, menos de la noción de subjetividad. El diarista no puede elegir ser más o menos subjetivo o más o menos literario.

Parece ser que el género diarístico aparece, preferentemente, “en una literatura que puede observarse a sí misma como un objeto específico” (Cerdeña, 1982, p. 100). Lo mismo piensa Blanchot cuando insinúa que los escritores que mantienen un diario son los más literarios de todos, por el hecho de encontrarse en la frontera de los días —“verdaderamente los días”— y de la ausencia de tiempo que implica el escribir la obra (2002, p. 25). Siguiendo esta idea, el diario no sería un “relato de sí mismo”, sino que más bien representaría una serie de hito o puntos de referencia “que el escritor establece para reconocerse cuando presiente la peligrosa metamorfosis a la que está expuesto” (Blanchot, 1969, p. 24). Esto se grafica de modo ejemplar en la siguiente entrada del diario de Oyarzún:



Necesito de un orden mínimo para escribir primero que nada, de un orden interno creado siquiera por el impulso irresistible que me lleva a inclinarme sobre el papel, pero después también orden externo de personas y cosas, un mundo circundante pulcro [...] Eso, en cuanto a la creación literaria prevista, calculada —una novela, un ensayo filosófico, que requieren continuidad (1995, p. 242).

El diario ignora las dos coacciones comunes a todo escritor: los editores y el público (Didier, 1996, p. 39). El día a día está en el origen del diario, lo mismo que el registro inmediato de los acontecimientos “sin esa distancia que permite la elaboración del recuerdo, la reconstrucción, el trabajo de síntesis, una excesiva sofisticación del estilo” (p. 40). Por eso el diario no es una obra en sentido estricto. No tiene un carácter acabado, no sufre la cirugía de la edición, ni ingresa, en el tiempo de su composición, en el circuito comercial (p. 43). A este respecto, resulta paradójico

el hecho que un diario sólo se hace visible y se actualiza precisamente en aquello que difiere, atrae y resiste: la lectura por parte de otro.

Toda esta perspicacia tiene, adrede o no, filiación con las ideas de Iuri Tinianov, en específico con el estudio “Sobre la evolución literaria” (1927). Quizá parezcan lejanas las ideas del formalismo ruso, no obstante, varios de los puntos que aborda Tinianov en su ensayo son aplicables al análisis del diario íntimo. “Lo que es ‘hecho literario’ para una época, será un fenómeno lingüístico dependiente de la vida social para otra y viceversa [...] Lo testimonia el carácter literario de memorias y diarios en un sistema literario y de su carácter extraliterario en otro” (Tinianov, 1991, pp. 92-93).

Martín Cerda propone una cuestión fundamental, quizá leída en Barthes: el yo que habla en el diario no es el yo que habla diariamente, sino un sujeto literario (1982, pp. 96-97). Por su parte, Girard (1963, p. 18; cf. Barthes, 1986) considera que nada justifica más al diario íntimo que su estatus literario, es decir esa cruz de ideolecto, documento de cultura y taller de escritura que hace de su autor objeto de deseo, primero de sí, luego de los otros. En un tenor similar, Paul Ricœur advierte en las conclusiones del tercer volumen de *Tiempo y narración* (2009) que cada vez que nos preguntamos sobre quien ha desarrollado una acción, quién es su agente o su autor, la respuesta “sólo puede ser narrativa”. La identidad de ese quién no es más que “una identidad narrativa” puesto que la historia narrada dice el quién de las acciones. “Como lo confirma el análisis literario de la autobiografía”, concluye Ricœur parafraseando a Hannah Arendt, “la historia de una vida es refigurada constantemente por todas las historias verídicas o de ficción que un sujeto cuenta sobre sí mismo. Esta refiguración hace de la propia vida un tejido de historias narradas” (2009, p. 997).

Que haya continuidad o discontinuidad, sinceridad o medias verdades es producto de una

especie de efecto de apertura del obturador al mirar un horizonte inmediato que está compuesto de líneas de tiempo y fragmentos de vida. Para recoger la formulación de Didier (1996, p. 45), el diario es una *forma abierta*. “El diario puede abrirse a cualquier cosa”, escribe Didier, y “todo puede convertirse en diario”, desde boletas de compras, recortes de periódicos, fragmentos de textos propios y ajenos, borradores, bromas —“Ese escritor era tan ávido de literatura que en una ocasión llegó a comerse una máquina de escribir, tecla por tecla, como una alcachofa, sazónándola con palta y tinta Pelikan” (Oyarzún, 1995, p. 531).

El diario, explica Didier, es un “crisol en el que todo viene a mezclarse” (ibíd.). Al decir de Blanchot, al diario “todo le conviene, en el orden y el desorden que se quiera” (1969, p. 207). Por eso, los diarios llevados por escritores muchas veces son bancos de prueba, laboratorios de la escritura. De acuerdo a Didier, en nuestra época la práctica del diario no parece posible en el sentido que conoció en el siglo XIX y la primera mitad del XX; en cambio, “tiene grandes posibilidades de conocer un gran desarrollo si es considerado como un envoltorio literario que puede arropar todas las formas disidentes, fragmentos de poemas, novelas en migajas, si es a la vez un maravilloso ejercicio de escritura [...] y la matriz de una obra en gestación” (p. 45). En esa circunstancia el diario se vuelve “ejercicio admirable”, cuando se convierte en un “texto que genera otros textos”, cuando se resuelve como una “génesis permanente” (p. 46). Así, se da por descontado que todo lo que se escribe en el diario es re-utilizable. Para usar una metáfora ecológica, el diario es una especie de *compostera* (cf. Casals, 2015).

4. Diario y ensayo

Hay una porosa frontera entre el diario y los ensayos de Luis Oyarzún. No se sabe dónde termina uno y empiezan los otros. En el diario de Oyarzún se ordenan los materiales más heterogéneos: su diario es uno de esos “textos que generan otros textos” (Didier, 1996), como es posible observar al confrontar notas del diario íntimo con fragmentos de los libros *Leonardo da Vinci y otros ensayos* (1964), *Temas de la cultura chilena* (1967), *Defensa de la Tierra* (1973) o *Meditaciones estéticas* (1981). Tras este examen, es posible plantear que el discurso íntimo y el ensayístico 1) son prácticas textuales que extraponen al sujeto de la enunciación, 2) que rehuyen los lindes genéricos, y 3) que son dispositivos de cuestionamiento del orden de la historia, el saber, la sociedad y la cultura, porque evidencian sus conflictos y contradicciones. En resumen, se podría plantear que la cuestión del yo, la cuestión del estilo y la cuestión cultural son claves en ambos géneros.

En uno de los textos clásicos sobre el ensayo, Theodor Adorno celebra la libertad del género. Ese “producto mestizo”, dice Adorno, carente de tradición formal, no obedece la regla del juego de la ciencia, la teoría organizada del dictamen cartesiano o del positivista, ni la blandura filosófica de la abstracción metafísica (1962, p. 11). El ensayo rehuye de la policía del pensamiento objetivo. Opone a este la interpretación de los fenómenos, quid de su autonomía formal y estética. La interpretación, entendida como “la espontaneidad de la fantasía subjetiva”, no solo es el lugar desde donde habla el ensayista, sino también una exigencia que se impone a los lectores (p. 13). La espontaneidad se traduce como libertad formal y, de acuerdo a Adorno, se asemeja al “el ocio de lo infantil” (p. 12).

Lo que define a un ensayista no es la formulación de verdades, sino su constante búsqueda;

en palabras de Max Bense, escribe ensayísticamente

quien redacta experimentando, quien vuelve y revuelve, interroga, palpa, examina, penetra en su objeto con la reflexión, quien lo aborda desde diferentes lados, y reúne en su mirada espiritual lo que ve y traduce en palabras lo que el objeto permite ver bajo las condiciones creadas en su escritura (cit. Adorno 1962, p. 27).

Ambos géneros tienen una clara “afinidad con la experiencia espiritual abierta” (Adorno 1962, p. 23) cuyo precio es la falta de seguridad. “La posición de todo pensador ‘lanzado’, orientado hacia el futuro”, sentencia Martín Cerda, “es análoga a la del navegante que, después de sobrepasar el horizonte de lo conocido, se queda, por así decirlo, fuera del mapa, enfrentado a la pura peripecia” (1982, p. 19). Esta metáfora náutica y cartográfica imagina el ejercicio del ensayista como un esfuerzo por enunciar algunas preguntas para preparar el advenimiento de algo que no se puede enunciar de momento. Dicho con Adorno, al ensayista “el momento le es más desfavorable que nunca” (1962, p. 33). Curiosa relación. Diario y ensayo elaboran su contenido desde *el momento*. Mientras que para uno es favorable, para el otro no.

A propósito de las memorias de Joaquín Edwards Bello, Cerda advierte que “todo escrito obliga a preguntarse siempre por quién lo escribió”, cuestión de “particular implicancia en los escritos autobiográficos”, pues “el yo que escribe sus memorias, que se confía a un diario o que se relata en su autobiografía tiende siempre [...] a representarse a sí mismo, a hacer teatro [... Se] enmascara o maquilla de manera, sin duda, distinta al novelista y, a la vez, próxima al ensayista” (1997, p. 84). Contra la tendencia positivista de cierta tradición crítica que entrena al sujeto en el dogma de suprimir su presencia, aislarse de los fenómenos y ver en ellos solo objetos de investigación, el ensayo rechaza la idea de empezar por lo primero y llegar a la verdad última. En

el ensayo “el pensamiento se desembaraza de la idea tradicional de verdad” y se suspende “el concepto tradicional de método”, adoptando un estilo de pensamiento que tiende al “merodeo” (Adorno, 1962, p. 20; Cerda, 1997, p. 23). Con la discontinuidad como condición, la escritura ensayística y la íntima anulan teórica y estéticamente las pretensiones de integridad, totalidad y continuidad de la enunciación y del sujeto. Un objeto no puede deducirse de un intento. Tampoco una vida. Siempre hay o habrá algo más por decir.

4.1 La escritura fragmentaria

El filósofo francés Christian Godin ha estudiado el fragmento desde el punto de vista estético. Si se considera *el todo* como el modo en que cualquier manifestación artística adquiere el estatus de obra, piensa Godin, entonces la estetización del fragmento no es otra cosa que el signo trágico del fracaso, el desastre o la muerte de la totalidad (2014, p. 269).

Entre el Renacimiento y el Romanticismo tiene lugar un cambio en el paradigma estético: se pasa del rechazo del fragmento a su apología. Como consecuencia, las bellas totalidades clásicas hoy comparten su sitio con fragmentos, estudios, memorias, retratos, croquis, bosquejos, ensayos u objetos nimios. Godin afirma que el “ojo occidental” posee una larga familiarización con lo fragmentario fuera del campo del arte, como en la religión, la política y la técnica que ya habían efectuado cortes anatómicos. Esa aura se desplaza a la práctica y las condiciones de circulación del arte en el Renacimiento, cuando se toma conciencia de las armonías virtuales de las ruinas y piezas artísticas rescatadas en el apogeo del espíritu humanista.

“Numerosas obras de la antigüedad devinieron fragmentos. Numerosas obras de la modernidad lo son desde su nacimiento”, escribió Friedrich Schlegel, mientras que Novalis

afirmó que el fragmento “es una forma de comunicación” (cit. Godin, 2014, p. 272). Es, precisamente, en el Romanticismo que el fragmento deviene absoluto literario con la publicación de los fragmentos e ideas filosóficas del Círculo de Jena. “La concepción romántica del fragmento como obra no completa”, afirma Adorno, “defiende este motivo antiidealista en el seno mismo del idealismo” (1962, p. 26). Y en efecto, afirma Godin, el fragmento fue la respuesta romántica a la imposibilidad o a la utopía de representar el universo, el tiempo, el absoluto.

El fragmento no es un género por sí mismo, sino, más bien, un estilo, un efecto buscado. Para Godin, el siglo XX parece haber seguido Schlegel e hizo del fragmento una de sus categorías estéticas fundamentales (2014, pp. 272-275), como se puede apreciar en las vanguardias de entreguerras. “El sentimiento catastrófico del mundo invadió al arte”, puntualiza, y este, a través del fragmento, testimonia por la totalidad olvidada. En este sentido, el fragmento no es “ni trozo ni fracción”, pues se encuentra fuera de la sintaxis rectilínea, es decir, se salta el inicio, no encadena nada y difiere el final.

Rechaza más que reúne. El sentido de ese rechazo permite pensar el diario y el ensayo desde su condición o visión trágica del mundo (Cerde, 1982, p. 20). Ambos descansan en la idea de fragmento, que constituye su procedimiento constructivo, y en la de catástrofe, que es su leitmotiv. Quizá sean también su función. En ambos, mundo, sujeto y pensamiento pueden desarmarse o suspenderse en cualquier instante; paradójicamente, al enunciar su caída, se mantienen obstinadamente en pie.

4.2 *La pérdida del mundo*

La mayor parte de las escrituras autobiográficas del siglo XX —diarios, memorias, esbozos biográficos, incluso ensayos (Miraux, 2005)— se encuentran ancladas a una situación de apremio extremo, de incertidumbre, indefensión o peligro. Así nos lo hace ver Oyarzún: “He vuelto a este Diario como a una patria perdida” (1995, p. 219).

En su artículo “La lógica oculta” (1974), Martín Cerda plantea que la necesidad de expresarse en términos autobiográficos se originaría como respuesta a la presencia oculta de pequeños cataclismos que remecan las profundidades de la sociedad. “En todas las literaturas del siglo XX”, explica el crítico, “es posible rastrear aquellas situaciones que Karl Jaspers llamó ‘situaciones límites’” (Cerda 1997, p. 41). En el caso del diario íntimo, según Cerda, este siempre se las arregla para sintetizar la conciencia de una “progresiva pérdida del mundo y la decisión de preservar, mediante la escritura, la unidad de la conciencia amenazada por dicha pérdida” (ibíd.; cf. Cerda, 1982, pp. 102-105).

Casi todos los diarios del siglo pasado, puntualiza al respecto Alan Pauls, “se escriben sobre las huellas de estas dos series paralelas, coextensivas, que sólo tienen sentido en la medida en que son indisociables: la serie de las catástrofes planetarias [... y] la serie de los derrumbes personales” (1996, p. 10). Algo similar plantea Olga Grau (2008), para quien el acontecimiento del diario emerge como necesidad de contar la relación que el sujeto establece con un mundo craquelado (pp. 26, 82-83).

La lectura del diario de Oyarzún corrobora las ideas de Cerda, Pauls y Grau. Inscrito en la experiencia de la modernidad latinoamericana, en él encontramos una reflexión sistemática sobre los derroteros de los procesos modernizadores del XX. Ser modernos es vivir “una vida de

paradojas y contradicciones”, es estar dominado por “inmensas organizaciones burocráticas que tienen el poder de controlar, y a menudo destruir, las comunidades, los valores, las vidas”, es formar parte de un mundo en el que, como escribió Marx, “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Sin embargo, es también no vacilar en la determinación de enfrentarse a tales fuerzas (Berman, 1988, p. xi). Tal determinación es quizá la única manera de volver a experimentar una realidad que se desvanece. La “lógica oculta” del diario de Luis Oyarzún es legible en la minoridad del disenso y en la opción por la creatividad y el espíritu —la cultura y los valores humanistas— como antídoto al rápido avance de la técnica, la ciencia y de las ideologías.

Oyarzún vivió tiempos convulsos y reflexionó críticamente sobre su contexto. La experiencia de la guerra civil española, el nazismo y el fascismo europeos, el comunismo soviético y chino, la Segunda Guerra Mundial, el holocausto, Hiroshima y Nagasaki, las invasiones a Vietnam y Argelia, las tensiones de la guerra fría, la amenaza nuclear y el explosivo desarrollo de la tecnociencia, la revolución cubana, los primeros años de la Unidad Popular, etcétera, estimularon en él un sentido crítico respecto de los grandes relatos de la modernidad. En efecto, los grupos en que circulaba “un solo pensamiento” le fueron hostiles: “Hace años, asistí a algunas reuniones de la Junta Nacional de la Falange, hoy Partido Demócrata Cristiano. Hallé excelentes intenciones en un tono de sacristía y seguridad trascendental que me produjo desgano”, confiesa. “He participado una que otra vez en reuniones de intelectuales comunistas o comunizantes, y aquí mi repulsa ha sido más intensa [... Mis] pocos encuentros con organismos colegiados norteamericanos me han provocado el mismo disgusto” (1995, p. 390). “Las ideologías son combativas y angustiosas” (p. 396), escribe en el diario en abril de 1962, pues, tanto sus de hombres de acción y como sus planificadores no permiten al individuo “crear un mundo propio” (ibíd). Oyarzún aborrecía el hecho que la sociedad, en todas sus esferas, hasta el

Vaticano, estuviese dirigida por ese tipo de hombres.

Producto de este filisteísmo se vive un desalojo de la subjetividad y un vaciamiento del sentido del ser que no sólo afecta a los individuos, sino también a las naciones, convertidas hoy en “mitos muertos, hipócritamente aceptados por conveniencia”. La ciencia, la técnica, la economía o la ideología no reconocen naciones. “La idea de nación, en un tiempo verdadera” como “instrumento de organización demográfica y estética”, piensa Oyarzún, “es hoy falsa y solo se sustenta en residuos de aislamiento que serán rápidamente superados” (1995, pp. 395-396).

Para Oyarzún es claro que el filisteísmo tecnocientífico afecta el sentido de lo humano. En su afán de progreso sin fin, el ethos moderno tiende a alimentar una constante ruptura con el pasado. Octavio Paz sostiene que nuestro tiempo moderno “es el único que ha escogido como nombre un adjetivo vacío” (2000, p. 22). Todo aquello que no contribuya al movimiento rectilíneo y acelerado de la técnica es una carga. “El tiempo moderno”, explica Paz, “siente el pasado como un fardo y lo arroja por la borda: está imantado por el futuro” (p. 153). Todo incita al desprecio de los que están fuera del riel del progreso y la acumulación de bienes (Oyarzún, 1995, p. 563).

El “espíritu proyectista”, dice Oyarzún, es la versión tecnológica “de una vieja pasión: la sed de dominio”. El “espíritu proyectista” no tiene ideología ni ideales, sino solo un imperativo: acabar con la historia. De allí que cualquier alternativa sea considerada peligrosa. Por ejemplo, Oyarzún manifiesta a principios de la década de 1970 que algunos ven “en la ecología y la defensa de la tierra una nueva máscara del imperialismo para desviar la atención de las masas, sobre todo juveniles” (1973, p. 56). “Se habla de la cuantificación del futuro y de su predicción sobre bases estadísticas. La sociedad se proyecta por medio de sus planificadores”, advierte

Oyarzún (1995, p. 400). El hombre —con ello quiere decir los valores humanos—, afirma, “va quedándose detrás de sí mismo. Él ha creado una realidad que lo sobrepasa, que le exige acciones y contemplaciones que [...] es incapaz de realizar”. Ante la técnica todos nuestros pensamientos sobre el mundo y su destino se vuelven anacrónicos, “puramente defensivos como la sirena de alarma de incendio” (p. 396).

Me parece que Oyarzún anticipa lo que Baudrillard (2000) concibe como el “asesinato de la realidad”, el crimen perfecto de una modernidad que se ha dedicado a acumular, adicionar y sobrepajar las cosas mundo de forma incesante con el objeto de sustraer la fuerza necesaria para el desarrollo de la tecnociencia. Si bien Baudrillard desarrolla esa hipótesis en relación con la cultura de la imagen y lo virtual, la línea que conecta su pensamiento con el de Oyarzún es que en ambos hay una reflexión sobre la voluntad de futuro de la modernidad, sobre el vértigo de un movimiento rectilíneo hacia la desaparición de lo humano y la instalación de un simulacro, de máquinas y anticipaciones tecnológicas: “En lugar del modelo vivo, los maniqués, los robots” (Oyarzún, 1995, p. 563).

CAPÍTULO 2

El pensamiento ecológico de Luis Oyarzún



1. Apuntes críticos

La idea finisecular de la desaparición del mundo acosó a Luis Oyarzún hasta el final de sus días. Uno de los sentidos más patentes de esa idea es la que se desprende de sus notas acerca de la amenaza medioambiental. Para Oyarzún, la diversidad de la naturaleza, como hecho estético y soporte vital de humanidad, se encontraba en peligro. Conservar la naturaleza implicaba para Oyarzún una cuestión urgente, pues significaba conservar nada menos que lo humano de lo humano.

Los principales estudios sobre la obra de Oyarzún, entre otros, Millas (1973), Morales, (1995, 2001, 2009), Pérez-Villalón (1999), Harris, Schutte y Zegers (2005), Grau (2008), Hozven (2010) y Valdés (2011), han reparado en la dimensión medioambiental de esta, pero la voluntad de recorrer en todos los sentidos posibles el enorme mosaico temático de su escritura representa un factor limitante cuando se trata de extraer conclusiones.

El vestigio textual más notable de la preocupación medioambiental de nuestro autor es su ensayo póstumo *Defensa de la Tierra* (1973), una recopilación de entradas de su diario íntimo reescritas y ampliadas. En su condición de montaje de fragmentos del diario, el ensayo da cuenta del sostenido interés con que Oyarzún reflexionó sobre lo que él llamaba “el tema ecológico”. En el prólogo a la compilación de escritos oyarzunianos *Taken for a ride. Escritura de paso*, los editores citan una carta que nuestro autor envió desde Valdivia al director de la Editorial Universitaria, Eduardo Castro. En la misiva, cuya data es 18 de noviembre de 1971, Oyarzún le ofrece a Castro varios proyectos, entre los que se cuenta *Defensa de la Tierra*, descrito como

un conjunto de textos sobre el tema ecológico, desde un punto de vista personal, botánico, paisajista y literario. 100 páginas de texto que podrían ser ilustrados con grabados

antiguos y dibujos de un pintor como Nemesio Antúnez o Adolfo Couve [...] Por la actualidad del tema sería indispensable publicarlo pronto. Hasta se puede conseguir auspicio de los Ministerios de Educación y Agricultura. Está ya escrito (cit. Harris, Schütte y Zegers, 2005 p. 8).

“En muchos campos de la reflexión cultural”, apunta Ramón Riquelme en una nota de 2004, Luis Oyarzún “fue un adelantado, según se desprende de la lectura de nuevo hecha de *Defensa de la Tierra*. Hasta esa fecha —Ramón se refiere a las décadas de 1960-1970— los llamados ‘asuntos ecológicos’ solían verse en revistas especializadas” (p. 3). En el ensayo, sostiene Riquelme, Oyarzún establece juicios y elementos de análisis que hoy son “moneda corriente en la educación, la política [...] la vida institucional de Chile”. Y es así. La mayor parte de los temas de *Defensa de la Tierra* como la erosión del suelo, el cuidado del agua, la acelerada extinción de especies, la amenaza nuclear, la contaminación del aire, el manejo de la basura, los peligros derivados del uso de pesticidas y herbicidas en la agricultura, o las tensiones entre el imperativo ético y el imperativo tecnológico, son aún materia de debate.

Hay consenso en que la admiración estética de la naturaleza, la representación de esta mediante tópicos e imágenes de la literatura y el arte, la adhesión a principios espirituales que privilegian la unión con las cosas, la recolección de datos científicos para sustentar su argumentación, la ética ambiental entendida como filosofía práctica, el análisis cultural e histórico y, por sobre todo, la apelación a la humanidad del hombre, constituyen el núcleo duro de la visión ecológica del mundo de Luis Oyarzún. En mi concepto, desde el campo de la crítica literaria, Leonidas Morales y Fernando Pérez Villalón son quienes han estudiado con mayor profundidad la relación entre la escritura de Oyarzún y “el tema ecológico”. Morales es el

precursor de la crítica oyarzuniana y sus trabajos conservan absoluta vigencia, mientras que Pérez-Villalón es un adelantado en lo que respecta a la utilización de categorías de la ecocrítica en los estudios literarios. Desde la crítica cultural, es interesante el trabajo de Claudio Valdés, quien ha sido, hasta donde sé, el primero en hablar de “pensamiento ecológico” a propósito de Oyarzún. En adelante, sintetizo las conclusiones de los trabajos de Morales, Pérez Villalón y Valdés, con el objeto de contextualizar el estado de la crítica sobre los vínculos entre la escritura de Luis Oyarzún con la naturaleza, la ecología y el medioambientalismo.

1. En el prólogo a la edición de 1995 del diario de Luis Oyarzún, Morales señala que “de todos los estímulos del mundo cotidiano” el más persistente en el escritor santacruzano fue el de la naturaleza, sobre todo cuando se enfrenta al sombrío espectáculo de la extinción de las especies (p. 16). Pocos años antes, en el prólogo a la primera edición del diario, publicada por LAR en 1990, Morales afirma que la naturaleza es su “gran protagonista” (2001, p. 104) y que la experiencia del viaje es la “metáfora ejemplar” de la narrativa que este contiene (p. 97). Morales observa un movimiento de doble vínculo. En la contemplación de la naturaleza Oyarzún suspende su yo, pero, al mismo tiempo, deriva hacia sí mismo. En esta dirección, la representación de la naturaleza y la reflexión sobre la relación del hombre con esta acogen “tradiciones espiritualistas y núcleos de pensamiento bíblico y cristiano” (Morales, 1995, p. 18). Contemplar la naturaleza, salir a experimentarla, borrar el yo monolítico, identificarse con ella, hacen que Oyarzún entre en sí mismo y se sienta verdaderamente humano. Dicho de otro modo, a través la experiencia de la naturaleza es posible escapar de la alienación y fundar una auténtica cultura humana (Morales, 2001, p. 98-99). Esto último se relaciona con el espíritu de universalidad de Luis Oyarzún y su nostalgia por la sensibilidad renacentista. La curiosidad del

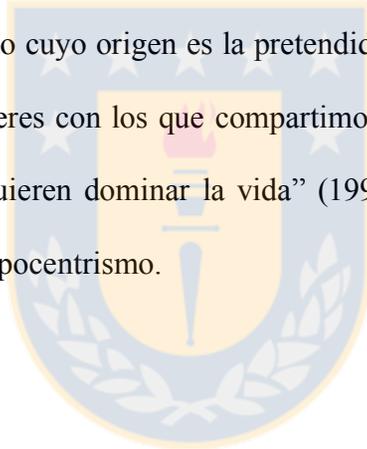
autor por la multiplicidad de horizontes del saber lo invita a “entregarse a la aventura del cuerpo” (p. 93). De acuerdo a Morales, Oyarzún se enfrenta a esa facción de la sociedad moderna “portadora de un proyecto cultural cuya realización pasa por la borradura de la naturaleza como ‘texto’” (1995, p. 19; cf. Villarroel, 2006). Oyarzún piensa que la civilización técnica y científica reduce al ser humano a unidades de cálculo o cómputo, a estadísticas, a cuerpos sujetos a una rigurosa planificación y control. Si se reduce así al ser humano, es dable imaginar que lo no-humano corre peor suerte. Esta crítica iluminadora se materializa textualmente en *Defensa de la Tierra*, libro que a juicio de Morales debiese ser el manifiesto fundacional del ecologismo chileno (1995, p. 16).

2. En “El *Diario íntimo* de Luis Oyarzún: una lectura” (1999), Fernando Pérez Villalón profundiza en “la fascinación ante lo natural” y en la “preocupación ecológica” del autor tomando como punto de partida el análisis de Leonidas Morales. En primer lugar, el crítico plantea que Oyarzún es un ecologista y un humanista cristiano, lo que lo diferencia de cualquier otro ecologismo. A partir de la tesis que Lynn White Jr. desarrolla en “The Historical Roots of our Ecological Crisis” (1996), Pérez afirma que Oyarzún trasciende la visión antropocéntrica del cristianismo a través de una actitud de vida que religa al hombre con las cosas creadas. Oyarzún denomina esa actitud como “santificación de la vida cotidiana”, hecho que lo acerca a la humildad contemplativa de Francisco de Asís (ver Oyarzún, 1995, p. 318) a quien White propone como una vía posible para reconciliar la moral del cristianismo con la ética ecológica (Pérez, 1999, p. 105). Es interesante notar que Oyarzún también evoca varias veces el misticismo budista y zen como forma de acceso al absoluto desde la experiencia de lo sencillo. Dada la inscripción cultural del sujeto oyarzuniano en un maridaje de ontologías, existe una tensión irresuelta de

conjunción y disyunción, de identificación y distancia con lo observado. Hay ansias de comunión con lo no-humano, pero, al mismo tiempo, hay un distanciamiento crítico, cultural, que se manifiesta en su afición botánica y en la operación de fijar u objetivar la experiencia de las observaciones del mundo natural a través de la escritura del diario (pp. 106-110). En este punto, Pérez relaciona la ambigua actitud de Oyarzún con la alternancia entre identificación y distancia de los “escritores de la naturaleza” que el ecocrítico Scott Slovic comenta en su artículo “Natural Writing and Environmental Psychology” (1996). Esto último, corrobora que Fernando leyó *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*, libro editado en 1996 por Cheryll Glotfelty y Harold Fromm, texto fundacional de la ecocrítica, puesto que tanto en el ensayo del White como el de Slovic fueron reproducidos allí.

3. Claudio Valdés, de la Universidad Austral de Chile, publicó en 2011 el libro *Luis Oyarzún: pensamiento y forma*, ensayo que busca delinear los rasgos más distintivos del pensamiento y la obra del autor. En la sección “La diversidad temática del *Diario íntimo*”, Valdés distingue tres áreas temáticas principales: sociología, estética y ecología. No me detendré a discutir la pertinencia de esta reducción. Solo me animo a señalar que estas tres áreas se encuentran hilvanadas por la crítica a la modernidad que Oyarzún realizó de manera sistemática en su escritura íntima. Es importante consignar que Valdés es el único que se refiere a la dimensión ecológica de la escritura oyarzuniana como “Pensamiento ecológico”, aunque tiene una idea distinta de lo que más adelante planteo como tal. En lo que nos interesa, de acuerdo a Valdés, el pensamiento ecológico de Oyarzún se nutre de varias tradiciones. Una de ellas se remonta a la tradición greco-latina, “en el sentido de Ovidio y su propuesta de vida del hombre junto a la naturaleza”. La segunda visión “ubica a la naturaleza como el lugar en que se restituyen los

desequilibrios de la vida moderna” y que se relaciona, en cierto sentido, con la búsqueda de la redención divina y trascendencia a través de la unión con el cosmos. De allí que Oyarzún proponga la conservación y defensa de los espacios de pureza como si estos fueran templos en los que el hombre puede expiar sus pecados (2011, p. 93, 95-96). De acuerdo a Valdés, los actos de contemplación, núcleo de la experiencia estética y afectiva en el diario, devienen en actos de purificación panteísta (cf. Hozven, 2010). Pero, cuando le sacan las antiparras metafísicas a Luis Oyarzún, emerge lo verdaderamente importante. Valdés concluye que el pensamiento ecológico de Oyarzún tiene su raíz en la destrucción de la naturaleza como “un *hecho histórico*, desencadenado al asumir la idea de que el hombre es la medida de todas las cosas” (p. 97; subrayado mío), es decir, un hecho cuyo origen es la pretendida superioridad del ser humano por sobre el resto de las materias y seres con los que compartimos el planeta. “Los males históricos provienen de los hombres que quieren dominar la vida” (1995, p. 74), escribe Oyarzún. A esa visión de mundo se le llama antropocentrismo.



2. El pensamiento ecológico de Luis Oyarzún

Oyarzún fue un humanista poco convencional. Denunció el impacto negativo del paradigma antropocéntrico y propuso una modificación definitiva de los modos de vida humanos con el objeto de detener la degradación de los ecosistemas y de preservar la diversidad de las formas de vida. Si bien el punto de partida de su reflexión son las generaciones humanas futuras, en el pensamiento de Oyarzún se observa un sentido de empatía o afectividad ecológica por todas las materias, reinos y seres. En sus escritos ecologistas, Oyarzún busca hacernos entender lo íntimamente conectados que estamos con lo no-humano, tanto en términos biológicos como culturales. Esto significa que no se queda atrapado en el bucle de la “cantinela ecológica” (Baudrillard, 1994), sino que se mueve desde el trauma ambiental hacia una posición política que combate la pasividad y el nihilismo. Es a ese marco cognitivo lo que denomino *pensamiento ecológico*, un tipo de pensamiento que, en un sentido lato, reflexiona sobre las consecuencias ecológicas del accionar humano y promueve un sentido afirmativo respecto del futuro de la vida en el planeta.

“La visión ecológica del mundo rompe dramáticamente con la idea moderna del ser humano como individuo autónomo y centro del universo”. Estas palabras de Niall Binns (2004, p. 18) constituyen una excelente síntesis de las conclusiones a las que arriba este capítulo. En el contexto del pensamiento ecológico de Oyarzún, las problemáticas ecológicas, vistas como problemáticas culturales, ofrecen la oportunidad de reescribir las páginas del humanismo al promover un nuevo paradigma: un humanismo no-antropocéntrico (Iovino, 2010), es decir, una reformulación onto-ético-epistémica del lugar que ocupa el hombre en el planeta. Dicho con otras palabras, el humanismo de Oyarzún está abierto al discurso medioambiental, desde su

voluntad emancipadora y ética, a tal punto que engendra nuevas maneras de entender la cultura como una “cultura de la co-presencia” (Iovino, 2010, pp. 31-33), esto es, una cultura inclusiva, que extiende el discurso emancipatorio y moral a lo no-humano. Dicho con Oyarzún: “¿No tendrán también las plantas un Marx que sostenga sus derechos?” (1995, p. 342).

El pensamiento ecológico de Luis Oyarzún dialoga con las primeras comprensiones globales de la ecología, las primeras voces de alarma del ambientalismo. Su vigencia le permite dialogar también con el grueso de la reflexión ecologista contemporánea, en especial con los enfoques interdisciplinarios que relacionan las artes y las humanidades con el discurso medioambiental.

En el diario encontramos anotaciones sobre el libro *La sobrevivencia de Chile* (1958, reed. 1970) de Rafael Elizalde Mac Clure, fragmentos de los libros de Rachel Carson, de artículos del *The Christian Science Monitor* y del *The Spectator*, una traducción al español de una entrevista al ornitólogo francés Jean Dorst publicada en *Les Nouvelles littéraires*, apuntes de lectura de relatos de ciencia ficción en las que la Tierra como la conocemos ha desaparecido (ver, por ejemplo, Oyarzún, 1995, pp. 358-359, 565), transcripciones de comentarios de personalidades públicas respecto de la cuestión ambiental, chistes ecológicos tomados de la revista *New Yorker*, etcétera. La colección de todos estos materiales da cuenta de una atención constante sobre el tema que, como ya he señalado, es reelaborada textual y discursivamente en *Defensa de la Tierra*. Así, de la escritura del instante, el diario, a esa escritura lanzada al futuro, el ensayo, media un proceso de reelaboración de sus reflexiones sobre las dramáticas e intensas transformaciones geológicas, climáticas y ecosistémicas provocadas por la acción humana sobre el planeta.

En el capítulo introductorio a *Ecología y Ciencias Naturales: Historia del conocimiento del patrimonio biológico de Chile* (2012), sus autores, Fabián Jaksic, Pablo Camus y Sergio

Castro, trazan un panorama general del pensamiento ambiental del siglo XX, útil para comprender el contexto en que Luis Oyarzún desarrolló su pensamiento ecológico. Después de la crisis de 1929 y de la Segunda Guerra Mundial se actualiza la vieja idea que concebía a la Tierra como una especie de ser viviente que solo podía ser comprendido a escala global. El concepto de biósfera, propuesto por Jean-Baptiste Lamarck, Edward Suess y reelaborado por Vladimir Vernadsky en 1926, atrajo la atención de múltiples disciplinas que tenían como objeto de estudio la dinámica de la vida en el planeta. En la década de 1970, James Loveluck se inspiró en esta tradición que concibe a la Tierra como un organismo viviente para desarrollar su “hipótesis Gaia”, un modelo autopoiético (ver Maturana y Varela, 2003) que afirmaba que el planeta era una entidad que tenía la capacidad de autorregularse bajo condiciones de equilibrio. La falta de consistencia metodológica de esta hipótesis fue discutida duramente en su tiempo. Posteriormente, anudada al campo científico, emergió una mirada más política de la ecología que se transformó en lo que hoy conocemos como *ecologismo*. Si bien, se puede rastrear este enfoque ya en 1854 con Henry David Thoreau y su ensayo *Walden*, que es un texto ejemplar cuando se habla de ética ecológica y sentido del lugar, es recién en después de la Segunda Guerra Mundial que los ecologismos aparecen como movimientos ciudadanos con una mirada ética y global. El impacto de esta nueva fuerza política deriva en campañas de creación de parques nacionales y programas de estudio de las dinámicas ecológicas para proyectar políticas de desarrollo. Otros hitos fundamentales para el desarrollo de la ecología son los ensayos conservacionistas de Aldo Leopold y las radicales críticas al modelo de desarrollo occidental de Arne Næss, fundador de la ecología profunda.

Todos estos planteamientos científicos y éticos configuran la etapa actual de la ecología como disciplina científica y cuestión política, cuyas preocupaciones son hoy, por ejemplo, el

calentamiento global, la acelerada extinción de especies o la desaparición de los polinizadores. De allí que podemos afirmar que el pensamiento ecológico se encuentra más allá del concepto de naturaleza, más allá de la llamada conciencia ecológica, más allá de las ciencias y de la disciplina de la ecología, y más allá de la ética ambiental.

El ecocrítico Timothy Morton se pregunta en *The Ecological Thought* (2010) por las condiciones de un pensamiento verdaderamente ecológico en la era del cambio climático y de la sexta extinción masiva de especies. Según Morton, una primera condición para pensar lo ecológico es una toma de conciencia de las múltiples manifestaciones de lo humano, lo no-humano y sus relaciones. Para Morton, en principio, el acto de pensar es de por sí un acto ecológico en el que interactúan una miríada de agentes, algunos humanos y otros no. Una premisa fundamental en *The Ecological Thought* es que cuando hablamos de la acción de pensar siempre nos referimos a un evento que pone en relación cuerpos y materias heterogéneas. La acción de pensar no es algo que ocurra solo en la mente, sino que se origina a través de la relación de nuestro cuerpo con el mundo, de la relación entre lo humano y lo no-humano. Todos los agentes y eventos que nos ayudan a pensar componen una enorme ecología a la que es necesario atender si se quiere cultivar un verdadero pensamiento ecológico.

Esta idea amplifica exponencialmente las repercusiones de lo ecológico y asesta un nuevo golpe al pensamiento antropocentrista. Lo ecológico, entendido como las múltiples e infinitas relaciones entre objetos y cuerpos, sean estos de origen humano o no, tiene que ver con los modelos científicos así como con las humanidades y las artes; con la defensa de la Tierra, así como con la búsqueda de vida fuera de esta; con los objetos que acumulamos o arrojamos y también con aquellos grandes objetos que es imposible observar a simple vista, como el ozono o la radiación; tiene que ver con lo que comemos y con lo que desperdiciamos; tiene que ver con la

vida de los animales, no solo de las vacas y las gallinas, sino también de los corales y extremófilos que pueden enseñarnos cuestiones importantes respecto de la evolución y el futuro de la vida en la Tierra; tiene que ver con las emisiones contaminantes y con la contaminación de signos en el ciberespacio; con la recuperación de espacios para la comunidad y la vacuidad de la industria turística; tiene que ver con exigir energías renovables, como los paneles solares, las torres eólicas, las hidroeléctricas, etcétera, así como con el escribir esta tesis en una ciudad que cada invierno está en el tercer o cuarto lugar de las zonas urbanas con peor calidad del aire de Latinoamérica; tiene que ver también, entre otras muchas cosas, eventos y cruces, con el “fin de la historia”, con el nihilismo de la época contemporánea, con la utopía o con el comienzo de una nueva era ecológica. Las relaciones se pueden expandir hasta los vínculos y eventos más grandes o hasta eventos casi imperceptibles. Si se quiere, el pensamiento ecológico tiene puntos de contacto con el denominado pensamiento rizomático (Deleuze y Guattari, 2002), por esa insistencia sobre las complejas uniones de heterogéneos que comienzan en cualquier cuerpo, evento u objeto, y que se conectan con otros de forma horizontal en un tejido de relaciones del tipo “y... y... y...” (p. 29).

De acuerdo a Morton, pensar ecológicamente es pensar “en grande”. El pensamiento ecológico, afirma, no debe caer en la trampa del lenguaje de lo pequeño y lo restrictivo, como los ingenuos discursos que afirman que las “acciones locales provocan cambios globales”. Morton recuerda que cuando el ser humano vio por primera vez la Tierra desde el espacio comienza la era del pensamiento ecológico, por lo tanto, si se quiere hacer un cambio de paradigma la acción y el pensamiento deben estar a la altura. Un ejemplo claro de esta expansión hacia “lo grande” es que todo lo que sabemos sobre la crisis ecológica actual es producto de la más sofisticada ciencia interdisciplinar. O sea, se ha abultado la ciencia para conseguir resultados más precisos.

Pensar “en grande” implica, igualmente, reconocer que pertenecemos a una inconmensurable *malla* que nos une y relaciona a las demás entidades, en principio, de la Tierra, y luego, del universo. Ninguna entidad es un *sí mismo*, sino el encuentro con unos-otros-extraños que, como nosotros, parafraseando a Foucault, son un nudo en una red (cf. Fromm, 2009).

Creo que Luis Oyarzún pensó “en grande”, pero desde lo pequeño. Me explico. En los años en que Oyarzún produjo el grueso de sus ideas medioambientalistas, las décadas de 1960 y 1970, lo pequeño era promovido como el foco de la acción ecológica. De esa época son los lemas “piensa global y actúa local” o “lo pequeño es hermoso”, que aun persisten en grupos y colectivos verdes, humanistas y de izquierda. Así, anticipándose a Arne Næss, el ideólogo de la ecología profunda que pensaba que “lo más cercano tiene prioridad por sobre lo remoto —en espacio, tiempo, cultura, especies” (cit. Heise, 2008, p. 34), Oyarzún defiende lugares de Chile que visitó frecuentemente como los alrededores del lago Panguipulli, la Quebrada de La Chimba, la cordillera de Nahuelbuta, Las Cabras, Bucalemu, Chépica, Navidad o El Horcón. Sin embargo, no debe perderse de vista que los desarrollos teóricos y especulativos sobre la cuestión ecológica de Luis Oyarzún fueron solo posibles por la condición nomádica y universal de su pensamiento.

La reflexión medioambiental de Luis Oyarzún siempre emerge de lo pequeño, por ejemplo, una orquídea, un paisaje desértico, una playa contaminada, un abejorro, pero marcha indefectiblemente, de forma implícita o explícita, hacia una visión planetaria. Como un intelectual reconocido institucionalmente —miembro de la Academia Chilena de la Lengua, decano en la Facultad de Artes de la Universidad de Chile, agregado cultural del Gobierno Chileno ante la ONU—, Oyarzún tuvo la oportunidad de recorrer gran parte de América, Europa y Asia; como lector de varios idiomas, tuvo la posibilidad de revisar notas de prensa y artículos científicos con las últimas investigaciones sobre ecología, cuya huella podemos seguir en el

diario o en *Defensa de la Tierra*. Estas experiencias, viajes y lecturas, proporcionaron a Oyarzún argumentos para sostener que la crisis ecológica era, efectivamente, global, y que, por lo tanto, la respuesta al problema debía plantearse en términos globales: “No hay ningún lugar ecológico sano en todo el globo. Hasta las focas del Océano Ártico están contaminadas” (Oyarzún, 1973, p. 80), observa con pesar, mientras que citando a Jean Dorst dirá que la amenaza ecológica “se ha acelerado y ha alcanzado un umbral perceptible” en cualquier parte del mundo (p. 94).

Digámoslo de una vez: el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún propone la posibilidad de pensar una nueva ética para la época actual, la época del Antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000). Este concepto delimita una nueva era geológica en que la actividad humana se ha convertido en una fuerza capaz de cambiar la faz del planeta de modo radical. En términos geológicos, la actividad humana es reciente. En principio, su impacto era casi insignificante; sin embargo, a partir de la revolución industrial y de la progresiva aceleración industrial y tecnocientífica iniciada a mediados del siglo XX, esta ha mostrado efectos negativos a tal punto que ha puesto en riesgo la complejidad de la vida en el sistema-Tierra. El cambio de una era, periodo, época o etapa en la escala de tiempo geológico se justifica cuando se comprueba a través del análisis de sedimentos, estratos rocosos o fósiles acumulados durante millones de años, que hubo un evento global que cambió al planeta —como podría ser el impacto de un meteorito, un ciclo de violentas erupciones volcánicas, el movimiento de un continente o una glaciación (Lewis y Maslin, 2015). Los cambios en la dinámica de los paisajes, la saturación atmosférica de gases de invernadero, el cambio climático, el derretimiento de los hielos árticos, la caída de los índices de biodiversidad que anuncia una sexta extinción masiva, los registros de material radiactivo diseminado en las pruebas nucleares, la acidificación de los océanos por exceso de CO₂ o la isla de plástico que gira en medio del Pacífico Norte son algunas de las huellas

observables del Antropoceno que quizá seguirán siendo observables por cientos de miles de años (Zalasiewicz, Williams, Steffen y Crutzen, 2010; AWG, 2016).

En este contexto, creo importante situar a Oyarzún en el concierto de enfoques culturales contemporáneos. Por un lado, su pensamiento ecológico puede asociarse a las ideas del sociólogo alemán Ulrich Beck (2006), conocido por su teoría sobre la “sociedad del riesgo global”. En relación con la cuestión ecológica, Beck (2006) piensa que hay que sustituir el discurso de destrucción de la naturaleza por un horizonte conceptual que asuma que los efectos del modelo de modernidad occidental como resultado de una incertidumbre autogenerada, legitimada bajo falsas premisas de control, racionalidad y seguridad. De acuerdo a esta idea, debemos asumir de una vez que las amenazas ecológicas producidas por el desarrollo industrial y tecnocientífico no están limitadas geográficamente, ni son realmente calculables ni controlables. Por ejemplo, China produce la mayor cantidad de plástico en el mundo, sin embargo, residuos de ese plástico se encuentran diseminados en los océanos por casi todo el globo.

“¿De qué valdría —se pregunta Oyarzún— una revolución triunfante sobre una tierra calcinada y destruida con fallas irrecuperables?” (1973, p. 56). Atento a los diversos problemas ecológicos, como la amenaza nuclear o la explosión demográfica (1995, p. 344, 359, 376), para Oyarzún pensar ecológicamente significa atacar la ilusoria racionalidad del proyecto de la modernidad y adherir a un proyecto ético y racional. Quizá, señala, nos encontramos en “el último momento en que sea posible hacer algo, entre las urgencias paralelas y complementarias de la lucha contra la miseria y el subdesarrollo y en favor de una tierra habitable” (1973, p. 65). No se trata de volver atrás la evolución y el desarrollo, sino de humanizar los progresos tecnológicos y modificar los modos de vida humanos. En efecto, los humanistas deben tomar su lugar en la planificación de una nueva ética y un nuevo trato con lo no-humano.

El pensamiento de Oyarzún es una defensa ofensiva que confronta el crimen perfecto (Baudrillard, 2000) de la crisis ecológica, un crimen sin criminal: “El mal es tan grande y parece tan impersonal [que] aunque el hombre sea su principal factor determinante [...] nadie se siente culpable” (Oyarzún, 1973, p. 80). Más aún. Oyarzún logra percatarse que el discurso ecológico puede ser transformado en un producto de marketing. Ya en su tiempo algunas compañías cooptaban el discurso medioambiental como una forma de blanquear sus prácticas contaminantes:

En los Estados Unidos, quienes deterioran más el ambiente figuran entre los propagandistas más activos de su conservación. Las compañías petrolíferas pagan avisos contra la contaminación del aire. Los fabricantes de refrescos hacen campañas relativas con el destino de sus envases gratuitos (pp. 90-91).

Por otro lado, las ideas de Oyarzún conectan con las de la ecocrítica Ursula K. Heise (2008), quien a través del concepto de “ecocosmopolitismo”, insta a desarrollar nuevos cruces culturales, intelectuales, críticos y creativos con el objeto de resistir las amenazas ambientales. Oyarzún también anticipa a Heise. “En un sentido creador”, plantea, “no hay en el mundo contemporáneo naciones rectoras. El mundo, a pesar de todo, se ha abierto hasta hacer posible una efectiva mundialidad en lo que concierne al pensamiento y a la vida del espíritu”. Y concluye: “Si poseemos algún destino específico, él no puede ser otro que el de una auténtica universalidad” (Oyarzún, 1995, p. 193).

Pero no es la universalidad triunfal, impoluta, que nos vendió la modernidad. Para Oyarzún los humanos “habitamos una población callampa que es toda la Tierra” (1995, p. 391). Sabemos lo que implica el concepto de *población callampa*: asentamientos urbanos construidos

con materiales ligeros y desechos como latas, plásticos, cartones y maderos reciclados, emplazados, generalmente, en tomas de terreno o sitios eriazos carentes de instalaciones regulares agua potable, alcantarillado, energía eléctrica, instalaciones comerciales, de salud y centros educacionales, una situación de extrema precariedad, con barro y frío en invierno, hacinamiento, problemas sanitarios, peligro de incendios por las instalaciones eléctricas improvisadas, etcétera. Ahora bien, al extrapolar el término entendemos que es una figura que puede ser usada como herramienta teórica.

El concepto de “tercermundialización” que Félix Guattari desarrolla en *Las tres ecologías* (2000), puede ser útil para describir este provocativo oxímoron, pues toda la biósfera se encuentra en una situación de precariedad, sacudida por fuerzas económicas y geopolíticas que causan miseria y pobreza. Las oposiciones dualistas entre Tercer Mundo y Primer Mundo ya no tienen sentido alguno de acuerdo a Guattari, sobre todo cuando cada vez más en las denominadas potencias se exacerbaban cuestiones relativas a los recortes presupuestarios, los derechos sociales, la precariedad de la vida, la inmigración, el racismo y los desastres ambientales. Así, la *población callampa* en la que vivió Oyarzún es la misma donde hoy vivimos —quizá la única diferencia es que la nuestra se encuentra *instagrameada* por la tecnología. La *población callampa* es el lugar donde “[b]andadas de aves migratorias se estrellan con la torre del Empire State Building y caen muertas o agonizantes en plena ciudad” (Oyarzún, 1995, p. 573); donde quien se bañe en las “costas de la isla de Lantao, en el Golfo de Hong Kong” sale del agua cubierto de alquitrán; donde se cortan los centenarios y “frondosos tamarindos” de la avenida Tu Do en Saigón, pues su mantenimiento es costoso y se necesita espacio para aparcar vehículos (1973, p. 71); donde, al llegar los días fríos, las ciudades como Santiago de Chile son presa del smog; donde ya no se ven las codornices que cazaba Turgeniev ni las grullas de *Las almas*

muertas de Gogol (p. 73).

Este carácter global de la crisis ecológica subraya otro aspecto relevante del pensamiento ecológico: todo está conectado con todo, siguiendo ese patrón rizomático que celebra el postestructuralismo. Morton (2010) propone la imagen foucaultiana de una *malla* para lograr entender la infinidad de conexiones de los objetos en el mundo macroscópico y microscópico. Morton define la *malla* como un tejido inconmensurable de objetos que son familiares y, al mismo tiempo, extraños entre sí, en el que nada existe por sí mismo o para sí mismo, ni nada es un sí mismo por completo (p. 15). Entender la vida, la existencia, la materia, desde esta *malla* cancela las grandes narrativas, cancela al sujeto cartesiano, cancela las distinciones entre especies, entre lo vivo y lo no vivo, cancela el afuera y el adentro. Con Foucault podríamos decir, extremando los recursos de la metáfora, que el hombre es “un desgarrón en el orden de las cosas”, “un simple pliegue” (1968, p. 9).

En la *malla*, puntualiza Morton, todo nudo es centro y borde. “La naturaleza es un tejido del que no se puede tirar impunemente un hilo sin dañar el todo”, reflexiona Oyarzún (1973, p. 80), mientras que en una temprana entrada del diario sugiere que la vida de los gérmenes y las bacterias es “tan preciosa” como la suya (1995, p. 178). Pero las contradicciones no tardan en aparecer. En otra entrada del diario señala:

En la exaltación vitalista de la vida se olvida que el hombre configura selectivamente su mundo. ¿Querriamos el crecimiento atropellador de bacterias, hongos y líquenes a expensas del hombre, de las plantas benignas y bellas, de los animales que admiramos? Al lado de la selección biológica, actúa en nosotros un principio de selección estética (1995, p. 212).

La contradicción no significa necesariamente que el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún no sea tal, sino la exploración de todas las posibilidades y líneas de reflexión o, más bien, una voluntad de “pensamiento débil” (Vattimo, 1990) que insiste sobre los diversos aspectos de un mismo fenómeno. Esto último explica porqué en las últimas anotaciones del diario de Oyarzún hay ideas oscuras, muy diferentes a las que componen *Defensa de la Tierra*. La visión trágica del mundo que caracteriza a los diarios de los escritores permea el pensamiento ecológico de Oyarzún en grados diversos, desde la aceptación de las condiciones objetivas de la crisis ambiental descritas por la ciencia a un obsesivo pesimismo alimentado por la conciencia de la finitud.

Es interesante, a este respecto, la idea de Timothy Morton de una “ecología oscura”. Se nos ha vendido la ecología a través de su aspecto verde: un asunto de paisajes, animales y plantas que deben conservarse por su belleza o utilidad para el ser humano, o bien estilos de vida, alimentación, vestuario, tecnología, commodities, que hay que consumir irreflexivamente para salvar al planeta. Esta ecología compone una especie de

lirismo naturalista —que suele ocultar un panteísmo insuficientemente examinado— [que] configura una visión cándida, no menos tendenciosa que la del idealismo o del mecanicismo, de una naturaleza de la cual se han eliminado los reptiles, los monstruos marinos, las plantas carnívoras, las ratas, los gusanos, los moluscos que se devoran apretando fieramente sus valvas sobre la blanda presa (Oyarzún, 1995, 167)

“Human Kind cannot bear very much reality”, dice Oyarzún citando a T. S. Eliot (1995, p. 191). Mediante el “principio de selección estética” del que habla Oyarzún, el ser humano ha restringido la vida a las páginas dulces y útiles del *libro de la naturaleza*. Armonía, orden,

equilibrio, belleza, son las palabras clave de esa visión sesgada de la ecología.

Oyarzún alentó sistemáticamente esa encantadora mentira. No hay que esconder sus contradicciones. Alimentó algunos fantasmas: el de la mimesis, el de la Naturaleza Madre y el de una naturaleza como espejo del hombre. Todos estos fantasmas provienen del pensamiento antropocéntrico más radical cuyo origen se encuentra en la idea de tierra-recurso o tierra-posesión cuyos principios bloquean la posibilidad del pensar ecológico (Morton, 2010). “Esta piel del planeta, que nos fue dada para administrarla con amor, está esterilizándose [...] ¿No es ese tu propio rostro?”, apunta en las primeras páginas de *Defensa de la Tierra* (pp. 26-29), mientras que en su diario se pregunta “¿Cómo renovar el viejo pacto con la Naturaleza? Esta es nuestra Madre madrastra, que yo puedo identificar con la mía” (p. 469).

Con estas lamentaciones compensa un sentimiento de culpa universal. A este último respecto, desde una perspectiva psicoanalítica, críticos como Leonidas Morales (1995), Grínor Rojo (2008), Lorena Amaro (2013) o Roberto Hozven (2010) han comentado la tensionada relación de Oyarzún con su madre, “centro luminoso, pero frágil, de un paraíso corroído por la incertidumbre” (Morales, 1995, p. 12), figura a la que prodiga amor, pero también resentimiento. Me parece que esta ambigüedad se desplaza también a su visión de la Naturaleza dentro del marco conceptual de la “ecología oscura”: progresivamente, una línea de abstracción, melancolía, nostalgia, depresión, misterio, extrañeza, dulzura, brillo opaco.

Morton (2010) señala que el pensamiento ecológico es intrínsecamente oscuro, misterioso y abierto (pp. 16-18, 77-78). En una línea similar, Oyarzún señala: “Mientras más se sabe sobre el mundo macroscópico o microscópico, más se siente el horror neurotizante de nuestra condición. Más se siente, por lo mismo, la necesidad de una mutación radical” (1995, p. 394). De acuerdo a Morton, la negatividad puede ser más ecológica que la positividad, porque una actitud

verdaderamente científica o intelectual significa no creer todo lo que se dice, sino indagar en la profundidad de las cosas, profundidad que muchas veces no está iluminada.

La naturaleza no es una imagen o fondo estático donde el hombre ha escrito su historia, sino una realidad mutable, diversa y compleja, difícil de reducir en una sola palabra. De hecho, la palabra naturaleza no describe nada. Lo que vemos no es la naturaleza. Son, más bien, objetos, cuerpos y eventos que hemos querido encasillar fuera de lo humano:

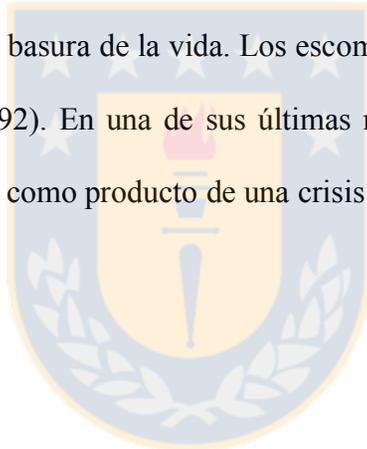
Justamente —reflexiona Oyarzún— a causa del rebajamiento paralelo de los sentidos y el espíritu, se pierde el punto de contacto entre ambos y aparecen los dos mundos en que infelizmente vivimos: materia y espíritu, carne y razón y hasta diríase naturaleza y cultura.

Somos insensibles. Soy un insensible (1995, p. 44).

El pensamiento ecológico de Oyarzún es, en más de un sentido, una conciencia que se asoma a la extrañeza del mundo para reafirmar la vida a través de todas nuestras contradicciones como especie. Ingresar a la zona oscura del pensamiento ecológico es acercarse a los objetos, a los eventos en su materialidad. De allí la notabilidad de las notas de excursiones de Oyarzún, que incluyen eruditas descripciones botánicas y reflexiones sobre el estado material de espacios y especies naturales, narrativa que más adelante estudio bajo el rótulo de *itinerarios botánicos*. Este excepcional registro fragua una mirada crítica que se nutre del conocimiento científico y lo proyecta al futuro, como se aprecia en esta nota del diario:

Todo el problema filosófico de la ética se resuelve en última instancia en la aspiración a una conciencia lo más lúcida y completa posible [...] Sócrates tenía razón cuando identificaba al bien con el conocimiento. Solo que su concepción de un conocimiento salvador puramente racional era estrecha (1995, p. 235).

Para Roberto Hozven (2010), Oyarzún libra una “batalla reivindicativa por el Bien (sí, neoplatónico)” que afirma “la necesaria fraternidad viva del hombre con la naturaleza” (p. 164), conclusión bastante robusta si obviamos todo lo dicho sobre la “ecología oscura”. Así, me parece más interesante recordar de Oyarzún esa conciencia opaca de fragilidad y finitud de la materia que comparte habitación con un optimismo vitalista. Citando a Leonardo Da Vinci, dirá: “El hombre y los animales son simplemente un pasaje y un canal para el alimento, una tumba para otros animales, una rada para los muertos, pues dan vida por la muerte de otros; un cofre lleno de corrupción” (1995, p. 146). En sus días finales, un pesado nihilismo rondará su pensamiento: “Los personajes se confunden. La basura de la vida. Los escombros, la descomposición, la mugre, el tiempo de la naturaleza” (p. 592). En una de sus últimas notas reconoce con amargura: “La necesidad de lo ‘natural’ acontece como producto de una crisis de propósito” (p. 631).



3. Cuerpo y pensamiento ecológico

En *Escenas del cuerpo escindido* (2005), Cecilia Sánchez nos insta a prestar atención a “la dimensión *corporal* del pensamiento que tiende a ser *borrada* para ser idea” (p. 36, cursivas en el original). De acuerdo con este punto de vista, se colige que el pensamiento ecológico no es una cuestión puramente abstracta, sino que involucra la corporeidad del sujeto que piensa.

Es bien sabido que el cuerpo es un tema clave en la teoría contemporánea: el cuerpo social, los cuerpos extraños, los cuerpos nómadas, los cuerpos dóciles, los cuerpos queer, el cuerpo sexuado, el cuerpo vivido, el cuerpo sentido, el cuerpo sin órganos, los cuerpos de desecho, el cuerpo como territorio simbólico, etcétera. Los enfoques teóricos sobre el cuerpo, es decir, la inscripción del cuerpo como texto, como signo, como agente, participan de un intento por reubicarlo en un contexto general de desvanecimiento de la experiencia corporal y un contexto teórico de reflexión biopolítica. Representan, en efecto, la puesta en marcha de una estrategia de disidencia que reflexiona sobre la materialidad que define lo humano y sus límites. Ahora bien, ¿dónde se encuentra el cuerpo en el pensamiento ecológico? El especialista en bioética Miguel Kottow sostiene respecto de las relaciones entre cuerpo y ética que

[se] vive el cuerpo como presentación al mundo, se siente el cuerpo como una disponibilidad para actuar [... La] dimensión ética del ser humano se origina en el cuerpo y a través de él se manifiesta en el mundo, de modo que todo análisis de la relación entre ser humano y su entorno, su convivencia con naturaleza y animalidad, nacen de aquello que se encarna en el cuerpo, pero que también puede ser fuente de su degradación (2013, p. 174).

Kottow habla de un “cuerpo encarnado”, esto es, un cuerpo que alberga lo no-humano, lo divino en el pensamiento cristiano y deísta, y en lo secular, lo orgánico, otro ser vivo, o lo inorgánico, otra materia, para explicar la potencia del cuerpo de actuar éticamente. El ecocrítico Harold Fromm radicaliza esta dimensión material de la ética en su ensayo “The ‘Environment’ Is Us”. Para Fromm el término “medioambiente”, tal como se usa en la jerga ecologista, hoy parece inadecuado y no representa el estado actual de la reflexión sobre el fenómeno de la vida. Si entendemos por medioambiente las cosas que nos rodean y permiten nuestra subsistencia, este estaría compuesto por una serie de objetos heterogéneos, calles, árboles, fábricas, edificios, cultivos, automóviles, antenas de celular, etcétera. Pero, el ambiente no es solo el afuera: este corre a través de nosotros en “olas sin fin”. Según Fromm “si pudiésemos observarnos a través de un *time-lapse* microscópico, veríamos agua, aire, comida, microbios, toxinas entrando a nuestro cuerpo y, también, cómo despedimos, excretamos y exhalamos los materiales procesados” (2009, p. 95). Dicho de otro modo, el cuerpo está cruzado por el medioambiente, al tiempo que lo produce.

Las implicancias políticas y epistémicas de estas ideas permanecen a la espera de nuevos tiempos y nuevas comprensiones. La tesis que la ecocrítica Stacy Alaimo trabaja en su libro *Bodily Natures* (2010), que trata de los intercambios e interconexiones entre varias naturalezas corporales, los movimientos a través de los cuerpos y las conexiones materiales entre la corporalidad humana y lo no-humano, es un aporte en esa dirección. Parte importante del trabajo de Alaimo gira alrededor del concepto de *transcorporalidad*, que plantea que lo humano —lo económico, lo político, lo cultural, lo artístico, lo científico— participa de una trama con el mundo más-que-humano, por lo tanto, su sustancia corporal es inseparable del medioambiente. Mucho antes que Kottow, Fromm y Alaimo, en una conferencia radial de 1964, Michel Foucault

planteó que el afuera nunca está afuera de nosotros, pues lo que entendemos por cuerpo y sujeto es un “punto cero” donde cosas, espacios, tiempos y otros cuerpos vienen a cruzarse (2010, p. 10-12). No se trata de que no haya afuera o adentro, o de que no haya sujeto u objeto, sino de que estas categorías binarias no representan adecuadamente la experiencia del cuerpo vivido/sentido, ni las políticas del cuerpo concebidas bajo el pensamiento ecológico.



CAPÍTULO 3

Andar, en el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún



1. Andar, caminar, pasear

En la sección introductoria de este trabajo, señalé que su objetivo era ofrecer elementos de análisis crítico para probar que el andar —el caminar, el pasear, el salir de excursión— constituía el fundamento la reflexión medioambiental de Luis Oyarzún. Ya que hemos caracterizado el pensamiento ecológico de nuestro autor, corresponde ahora demostrar cómo la experiencia y la narrativa del caminar se inscriben en él.

1.1 Caminar. Cuerpo y modernidad

Caminar es abrirse al mundo, señala David Le Breton (2014), es “vivir el cuerpo” (p. 15), o bien vivir un “cuerpo a cuerpo con el mundo” (p. 17). Es adquirir una “sensorialidad total” (p. 44), es sentir “la conmoción de existir” (p. 241). Es la acción de un cuerpo desplegado, de una voluntad prometeica e, igualmente, la puesta en práctica de dos de los principios morales de la filosofía antigua: el “cuidado de sí” y el “conocerse a sí mismo” (ver Foucault, 1999).

No es fácil poner en práctica esta dimensión ontológica del caminar en el mundo contemporáneo, cuando ir de un pueblo a otro a pie es una cuestión impensable, o cuando los lugares aptos para el paseo se reducen o alejan de los cordones populares producto del explosivo crecimiento de las ciudades y autopistas o con el emplazamiento de infraestructuras comerciales que privilegian el tránsito de automóviles o del transporte público. Es más, las zonas destinadas a caminar al interior de las urbes no se disfrutan, sino que se sufren como una imposición disciplinaria ligada a la racionalización y la rentabilización de los espacios, cuando no al desvanecimiento del espacio, el tiempo y la corporeidad (Le Breton, 2014, p. 135-138; Solnit,

2015, p. 405).

En la década de 1950, Roland Barthes planteaba sagazmente que “[t]odo ensueño, toda imagen ideal, toda promoción social, suprime en primer lugar las piernas; ya sea a través del retrato o del automóvil” (cit. Le Breton, 2014, p. 19). En la misma línea, Frédéric Gros se pregunta irónicamente: “¿qué provecho puede sacarse de una larga caminata?” (2015, p. 97). La respuesta a la pregunta de Gros es que el provecho es nulo porque no se ha producido nada que pueda venderse ni se ha prestado servicio alguno que pueda rentabilizarse.

El filisteísmo del mercado pasa por alto que el acto del caminar se inscribe en la historia biológica y cultural de nuestra especie y, por ende, en la historia del mundo que hemos modificado. El caminar, escribe Rebecca Solnit (2015),

ha creado senderos, caminos, rutas comerciales; ha hecho surgir sentimientos de pertenencia a una región y a todo un continente; ha configurado ciudades, parques; ha generado mapas, guías, equipos y, todavía más, una vasta biblioteca de relatos y poemas sobre el caminar, sobre peregrinaciones, rutas de senderismo y montaña, callejos y meriendas campestres veraniegas. Los paisajes, urbanos y rurales, originan relatos y los relatos nos llevan de vuelta a los lugares (p. 17).

Para el hombre común —estuve tentado a escribir “el hombre de a pie”, pero, mientras escribo, veo que por la calle pasan más autos que peatones— caminar es tiempo perdido, malgastado. La promesa de la eficiencia, la productividad y la velocidad que precede a la tecnología no crea mayor tiempo libre, más bien lo erradica; erradica, en realidad, el placer de todo lo que se considera inútil (Solnit, 2015, p. 27). Pareciera, así, que el caminante, participa de una ética pródiga, de despilfarro de tiempo y energía.

Para Le Breton, el orden urbano ha hecho que progresivamente el cuerpo sea percibido como una anomalía (2014, p. 18). El cuerpo en tránsito de la modernidad, incorpóreo, sentado o inmóvil, es un “resto sobrante” de nuestra actividad nerviosa e intelectual, la mayor parte del tiempo pendiente de estímulos visuales como pantallas y avisos. “El mundo ya no está más en la escala de nuestros cuerpos, sino la de nuestras máquinas”, dice Solnit (2015, p. 18). El cuerpo “choca con la modernidad”, pues, en general, los diseños urbanos restringen las actividades en que se experimenta con el entorno, limitando nuestra visión del mundo, nuestro campo de acción sobre la realidad, nuestra consistencia psíquica, nuestro actuar político y el conocimiento de las cosas.

En pocas palabras, usando una metáfora geológica, el choque del cuerpo con la modernidad “erosiona el yo” (Le Breton, 2014, p. 18-19). De allí que caminar sea un gesto de “deliberada resistencia a la neutralización técnica del cuerpo que distingue a las sociedades modernas” (pp. 135-136), bandera de sujetos y subjetividades que no temen enfrentarse a la “desnudez del mundo”, ni a llevar un ritmo que va a contramano de una sociedad seducida por la inmediatez y los resultados. Así, según Solnit, el andar es una forma de resistir la erosión no solo de la mente y el cuerpo, sino también del paisaje, la naturaleza y las ciudades (2015, p. 29).

1.2 Liberar, pensar, sanar

El libro de Le Breton que cito en la sección anterior se titula *Elogio del caminar*. Visto en grueso, trata sobre el goce tranquilo, la sensorialidad y la potencia de pensar que nos ofrece la marcha no urbana. Le Breton plantea que el precio a pagar por la tranquilidad, las sensaciones y los pensamientos, es la intensa actividad que involucra el caminar. Andar es una cuestión de

voluntad y coraje ante las adversidades e incertidumbres de las rutas y el clima, una cuestión de respiración y resistencia muscular, de fatiga y, a veces, de hambre y sed al final de la jornada (2014, p. 42).

Al caminar experimentamos la eternidad vibrante de lo que se mueve a un ritmo geológico. Frente a la montaña, por ejemplo, o caminando entre grandes árboles, se piensa “están ahí. Están ahí, no me han esperado, están ahí desde siempre. Se me han adelantado indefinidamente, y seguirán estando ahí mucho tiempo después de yo” (Gros, 2015, p. 90). Tal lección de humildad hace que nos desprendamos de nuestras máscaras. “Mediante sus grandes sacudidas, la Naturaleza nos despierta así de la pesadilla del hombre” (p. 92). Nos recuerda nuestra finitud. ¿Qué poseemos? “Solo un tiempo precario, cuya esencia misma es desvanecer, pasar” (Oyarzún, 1995, p. 57). Cuando se camina largo rato por el campo, es posible oponer lo efímero de las noticias a la conmovedora eternidad de lo que resiste. Cuando nos topamos con las piedras, las llanuras, las líneas del horizonte, nos enfrentamos a una solidez que hace que las efímeras noticias “parezcan motas de polvo barridas por el viento” (Gros, 2015, pp. 89-90).

El que camina, puntualiza Le Breton, participa “en carne y hueso de las pulsaciones del mundo”: toca las piedras y la tierra del camino, palpa la corteza de los árboles, sumerge las manos o la cabeza en los arroyos, se baña en los lagos, come la fruta que crece a orillas del sendero, es penetrado por olores, cantos de pájaros, ruidos de insectos, por el sonido del viento, la lluvia que hace temblar las hojas y empapa la ropa del caminante (2014, p. 43). Abierto al mundo, quien camina goza el instante con la humildad de aquel que se sabe vulnerable. El roce con lo no-humano inscribe al hombre en unos límites que le recuerdan tanto su fragilidad como su fuerza, y trae de vuelta la materialidad de nuestro ser en un proceso de identificación con las cosas o un olvido del yo (p. 86-87).

Cuando se camina mucho tiempo se da siempre una “vibración del paisaje” que se refleja en el cuerpo del caminante, o lo impregna, haciendo que progresivamente el hombre devenga paisaje (Gros, 2015, p. 33, 93). Así, al andar no es tanto que nos acerquemos a las cosas, sino que estas inciden cada vez más en nuestro cuerpo (p. 46). Caminar es, en suma, “una experiencia corporal total que no escapa a ninguno de los sentidos” (Le Breton, 2014, p. 44) que nos permite redescubrir “la espesura sensible del mundo (p. 47). Ese encuentro con lo elemental es además una inmersión en un espacio no sólo geográfico, sino también, meteorológico, ecológico, fisiológico, antropológico, sociológico, gastronómico, etcétera.

Al caminar, claro, se viven limitaciones —el peso de la mochila, lo largo del camino, las inclemencias del tiempo, la incomodidad de los albergues, fatiga, dolor—, pero luego, estas mismas van dando paso una intensificación de la libertad. En *Andar, una filosofía* (2015), Frédéric Gros habla de tres grados intensivos de la libertad que es posible experimentar cuando se camina. La primera de ellas es la “libertad suspensiva”, que implica librarse de las cargas, preocupaciones, responsabilidades, obligaciones y problemas de la vida cotidiana; responde al imperativo de liberarse de la velocidad y de las ilusiones de lo indispensable —las redes, las mercancías, las imágenes, la información. Es la felicidad del paréntesis, pues al regreso nada cambia realmente, la inercia recupera su lugar de siempre. “La llamada de la sencillez”, dice Gros, “habrá durado lo que dura una caminata” (2015, pp. 12-13).

La segunda libertad es la “libertad de romper”, una llamada a la transgresión y a lo salvaje, es decir, una llamada a cerrar las puertas al mundo. Ya no se trata de suspender las obligaciones para disfrutar de las “alegrías sencillas”, sino de conocer la libertad como límite, como el desborde de una Naturaleza rebelde que nos excede: el delirio, lo sublime, el sobrecogimiento, la ebriedad. Al romper, el caminante no se va en busca de sí mismo; más bien, va a perderse: escapa

de las ficciones de la identidad, de ser alguien, de tener un nombre, de tener una historia que contar, de pertenecer a una ciudad, una nación, una civilización o una especie. Así, la “libertad de romper” es la de no ser nadie, solo un cuerpo, una línea de fuerza, un flujo de vida que recorre el espacio (pp. 13-14).

Finalmente, el tercer estado de libertad que propone Gros es la “libertad del que renuncia”, estado que se compara al del eremita o al del místico, quienes llevan una vida que es pura itinerancia, infinito caminar, eterno presente, desapego total, máxima libertad: “cuando renunciamos a todo”, explica el filósofo francés, “es cuando todo se nos ofrece, cuando no reclamamos nada es cuando se nos da todo, en abundancia. Todo, es decir la intensidad misma de la presencia” (p. 15). Generalmente, esta libertad se manifiesta en largas caminatas, cuando ya no se recuerda cuántas horas ni cuánta distancia se ha caminado, cuando se está entregado a la acción de andar y todo lo demás pierde su consistencia (pp. 16-17).

Es así que la experiencia de la libertad nos predispone a una “metamorfosis de la mirada sobre el mundo”. En consecuencia, la marcha es el momento propicio para pensar (Le Breton, 2014, pp. 90-91). Para Rebecca Solnit, el ritmo del caminar engendra un ritmo de pensar que configura una especie de paisaje interno, el paisaje de la mente, que entra en relación con el paisaje externo (2015, p. 20). La reflexión acerca del vínculo entre pensamiento y marcha posee una larga data en la historia de la cultura occidental: sofistas, peripatéticos y estoicos, mitificados y tergiversados durante los siglos XVIII y XIX por el romanticismo rousseauiano, son los precursores del pensar caminando. De Hegel, Kant, Hobbes, Rousseau, Nietzsche, Wittgenstein, y otros, se dice que caminaron bastante (p. 33-36), mientras que a nosotros, caminantes comunes, andar nos vuelve a la “filosofía primera” (Le Breton 2014, p. 96), es decir, a las preguntas fundamentales sobre la condición humana. Por ejemplo, cuando se camina de noche, todo toma

otra dimensión. Ni el espacio ni el tiempo corresponden al mismo camino que quizá conocemos. Al caminar y al mirar el cielo recordamos nuestra condición de criatura finita en un universo infinito y dinámico. No es raro, así, que al caminar nos sumerjamos en una cosmología primitiva y sagrada (pp. 103-105).

El sentido de lo sagrado que subyace a cualquier caminata se relaciona también con las peregrinaciones, práctica universalmente integrada a la cultura humana como un medio de desarrollo espiritual. El término *peregrinus* significa “extranjero”, idea que connota un individuo que deja la seguridad de su morada, su familia, su rango y sus obligaciones para acudir a los lugares sagrados como forma de agradecer a la divinidad, buscar la verdad o la purificación, o pedir un milagro a cambio de la moneda del sacrificio corporal: se viaja mucho, se sufren privaciones, se puede ir descalzo o de rodillas, se viaja en ayunas o con ligeras prendas de penitente (Le Breton, 2014, p. 209-211, 216-218; Solnit, 2015, p. 80-81, 88). La condición de fragilidad agudiza la mirada, pues no se está seguro si se regresará o no a tal o a cual lugar (Gros, 2015, p. 117-119). De ese modo, en ese estado psíquico extremo, el peregrino logra un estado liminal (Solnit, 2015, p. 88), fuera de cualquier orden, donde las identidades y estados del ser se suspenden en un *entre*: no hay pasado ni futuro, el cuerpo y la voluntad devienen pura potencia.

Gros subraya que el peregrinar es una metáfora de la condición humana. Las religiones siempre nos recuerdan que estamos en la tierra de paso, que todo hombre es un peregrino. La vida misma se representa con la metáfora del viaje a pie tanto en los textos literarios (ya hice alusión al viaje de Dante), como en los no ficcionales (piénsese en la autobiografía de Nelson Mandela titulada *Un largo camino hacia la libertad*). Lo mismo pasa con los estados psíquicos que se describen como espaciales. Con esto quiero decir que la imagen del peregrino es la imagen antropológica por excelencia y toma un carácter redivivo cuando más allá de la figura

emerge la realidad: aquel que *anduvo* en este mundo, realmente *camino*.

Para el peregrino lo sagrado no es enteramente inmaterial (Solnit, 2015, p. 86). Esto equivale a decir que el peregrinar busca la espiritualidad en los detalles más materiales: en principio el cuerpo, luego, los lugares o hitos como piedras, montes, caminos, en reliquias, etcétera. Pero, sobre todo, peregrinar es “una larga plegaria ejecutada con el cuerpo” (Le Breton, 2014, p. 213), una representación dramática de las metamorfosis del espíritu. La variante del peregrinar cristiano ofrece, precisamente, una dimensión teatral del acto de caminar. Este caminar “es una forma de teatro espacial, pero también espiritual”, sostiene Solnit, ya que el testimonio de fe emula el martirio de Cristo con la esperanza de acercarse a él y no sólo representar el relato bíblico (2015, p. 114).

Caminar no solo nos invita a conocernos, sino también a conocer. El que va a pie siempre va en busca de nombres, se interroga sobre los caminos, los poblados, las playas, los bosques, los cerros, los ríos, las plantas y flores, los animales. Lamentablemente, “el destino de todo ser humano es conocer poco más de un puñado del infinito número de nombres que existen” (Le Breton, 2014, p. 92-93). “Todo viaje”, concluye Le Breton, “es una travesía de nombres” (p. 96). Quien comprende esto de mejor manera es el caminante que escribe su viaje, pues se encuentra siempre entre dos tiempos que corren paralelos y operan uno sobre el otro: el de la sensación y el de la memoria. Los objetos, los seres, los lugares, las personas y las sensaciones se mantienen vivas cuando hemos tomado el resguardo de anotarlas. Los libros de los autores que escriben caminando, como Luis Oyarzún, tienen la frescura del aire puro del exterior, el viento, los senderos, la luz de los montes o el destello del mar en un día soleado; en él se percibe la complejidad de un cuerpo erguido, “tenso como un arco”, y abierto al espacio, “como una flor al sol” (Gros, 2015, pp. 26-27). Vista así, la escritura se transforma en testimonio, pero también en

bienestar, en salud (Le Breton, 2014, p. 133; Gros, 2015, p. 104). Para Gilles Deleuze (1996) el ejercicio de la literatura oscila entre el estado clínico y la salud. Los síntomas son el mundo y la enfermedad es la enfermedad genérica de *ser hombres*. Al hacer pasar la vida al lenguaje el escritor se fabrica una salud para sí y para los oprimidos que invoca en su escritura (pp. 9-17). “Algunos tipos de enfermedad”, escribió Henry David Thoreau, “pueden profetizar formas de salud” (1999, p. 30).

1.3 Caminar urbano y caminar rural. Vuelta a la ecología

Michel de Certeau (2000) plantea que el modelo político de la ciudad se define por una triple operación: 1) la producción de un espacio propio que rechaza las contaminaciones físicas, mentales o políticas que pueden comprometer el orden urbano; 2) la sustitución de las tradiciones por un sistema sincrónico, científico, de constante actualización; y 3) la creación de un sujeto universal y anónimo (p. 108). “En la ciudad, el espectro biológico ha sido reducido a lo humano y un par de especies carroñeras, pero el rango de actividades es muy amplio” (Solnit, 2015, p. 266). Las urbes crean su propio ecosistema: cubren el mundo con asfalto, cemento, vidrio, construye emplazamientos que son idénticos en todo el mundo, producen diversos tipos de contaminación y sustituyen las estaciones naturales por la estricta cronología del mercado (Le Breton, 2014, pp. 185-187; cf. Augé, 2000). Con todo, no hay que desconocer que fueron las ciudades las que propiciaron el nacimiento de la dimensión estética de los paseos a pie por la naturaleza, así como la dimensión política de la caminata urbana.

De Certeau propone, inspirado en Foucault, que el modelo político de la ciudad es cruzado por operaciones no programadas ni controladas, imposibles de manejar, es decir, que escapan a la

disciplina: “La acción caminante se vale de las organizaciones espaciales, por más panópticas que sean: no les resulta ni extraña (no sucede en otra parte) ni conforme (no recibe su identidad de ellas)” (2000, p. 113). Así, ciertos usos particulares del caminar instauran una desviación de la norma. Cuando se vive la práctica del espacio fuera de la norma es posible hacer del andar un gesto político y una operación estética, como la *flâneurie* en el siglo XIX, los dadaístas y los surrealistas, a principios del siglo XX, y luego los situacionistas en la década del 60’ (Le Breton, 2014, pp. 175-178; Careri, 2009, pp. 68-118).

“La ciudad no está afuera del hombre sino en él”, dice Le Breton (2014, p. 175). La figura del flâneur baudelairiano encarna esta frase. Se dice que este mítico paseante solitario, observador, anónimo y ocioso, descubría la metrópoli con ojo sociológico, pero dispuesto a disfrutar sensaciones. Según Benjamin, el flâneur iba por entre la multitud como un botánico por un bosque o un lector por una biblioteca (Le Breton, 2014, p. 178; Solnit, 2015, p. 304). Hoy sabemos que el flâneur no fue más que un personaje literario, un mito urbano. Pero, también sabemos que la *flâneurie*, el vagar sin sentido ni destino, sí existió. Como lo demuestra Solnit a partir de la revisión de crónicas y novelas de la época, salir a vagabundear por calles y pasajes en el París de la segunda mitad del siglo XIX era una salida a lo salvaje (Solnit, 2015, p. 309). La *flâneurie* es producto de las coacciones que recibe el cuerpo en el espacio de la ciudad. Es una de las primeras interpretaciones políticas del caminar. Inaugura, en más de un sentido, una forma de desobediencia, aunque muy distinta de las marchas de protesta cuya importancia en el siglo XX se encuentra fuera de toda duda.

Pero una cosa es caminar por necesidad y otra es caminar por placer como se hacía en los jardines desde el medioevo. La historia europea del caminar sostiene que fue recién a finales del siglo XVIII, con los hermanos Dorothy y William Wordsworth y con los poetas lakistas, que el

caminar por el campo se convirtió en una verdadera experiencia de fruición estética (Solnit, 2015, p. 132). “Así como una revolución cultural del siglo XII introdujo el amor romántico como tema literario”, explica Solnit, “el siglo XIX creó el gusto por la naturaleza” como reacción a la caminata urbana (2015, p. 135). El romanticismo es, entonces, el marco cultural en el que el caminar y disfrutar de la naturaleza se convirtió en señal de sensibilidad, refinamiento y saber, pero también en placer y soberanía del cuerpo. En una carta de 1794, Dorothy Wordsworth comenta

No puedo ignorar esa parte de tu carta en que hablas de mi “vagar por el campo a pie”. Lejos de considerarlo merecedor de condena, pensé más bien que habría gustado muchísimo a mis amigos escuchar que tuve el coraje de usar la fuerza con que la naturaleza me ha dotado [... caminar] me procuró un placer infinitamente mayor al que habría tenido de ir sentada en un carruaje (cit. Solnit, 2015, 134).

El jardín o el paseo urbano es la extensión de la urbe opresiva, doblemente opresiva para las mujeres, como es posible colegir del fragmento. Mientras Dorothy es la heroína del caminar por el campo, su hermano, el poeta William Wordsworth encarnó al héroe de la sencillez. Caminar para Wordsworth era la antítesis del poseer (p. 250). De acuerdo a Solnit, William Wordsworth retoma el ideario rousseano de virtud, humildad, naturaleza, sentimiento, democracia y libertad. El caminar en su poesía se caracteriza por una estética de la sencillez que se opone a la estética sofisticada de la caminata de jardín.

Como se ha indicado, la hiperurbanización ha operado dramáticos cambios en las prácticas de vivir el espacio, el tiempo y el cuerpo. Mientras que la velocidad del transporte urbano rompe los instantes, los llena hasta reventarlos, amontonando cosas y acciones en poco tiempo,

siguiendo el cálculo mezquino de ganar algunos minutos, horas o días, la lentitud de la marcha consiste en ajustarse perfectamente al tiempo de la naturaleza (Gros, 2015). En este contexto, el arquitecto y teórico francés Paul Virilio (1997) ha propuesto el concepto de “ecología gris” para diferenciar la contaminación que afecta a los tiempos, las distancias y a nuestra percepción de la realidad, de la “ecología verde”, aquella que se preocupa de la contaminación del espacio físico, de los ecosistemas. La *contaminación gris* es un tipo de trastorno ecológico que se relaciona con la velocidad tecnológica, de los transportes, de la información, de lo virtual, del mercado y del deseo. Producto de este proceso de polución virtual, el caminar, como práctica estética, como modo de viaje, como forma de conocer, pensar y de compartir, se ha debilitado. Lo mismo la antigua y profunda relación entre cuerpo, mundo e imaginación. A este respecto, Rebecca Solnit cree que el caminar es una “especie indicadora”. Este concepto ecológico se utiliza para señalar a un organismo que indica el estado de conservación en el que se encuentran otras especies o “la salud de un ecosistema”. Caminar es una especie indicadora en el sentido que permite evaluar la magnitud del peligro que corren nuestras libertades, deseos y placeres (Solnit, 2015, p. 379).

David Le Breton sugiere que los viajes en tren, automóvil, avión o barco, aunque se centran en la mirada, potencian la pasividad del cuerpo y nos alejan del mundo (2014, p. 26). Metafóricamente, los caminos rurales son un tipo de escritura, un palimpsesto grabado en la tierra por los incontables caminantes que pasaron por ellos abriéndose paso por el mundo vegetal o mineral y dejaron una seña de humanidad. El caminar rural tiene como imperativo moral el cuidado de la naturaleza, mientras que el caminar urbano ha sido siempre una actividad algo más opaca. Los senderos no tienen la agresividad del neumático; se acercan, más bien, a la delicadeza de la huella imperceptible del animal (cf. Le Breton, 2014, p. 112). Los caminos rurales poseen una “densidad existencial” (p. 113), pues condensan la vida; son una especie de memoria viva.

Por contraparte, el asfalto o el cemento no tienen otra historia sino la de borrar el suelo y la vida que lo habita (p. 114).

1.4 Thoreau, precursor de Oyarzún

El autor trascendentalista Henry David Thoreau (1817-1862) publicó en 1862 “Walking”, uno de los más elocuentes ensayos sobre el caminar. Las ideas que Thoreau (1999, 2009) plantea en el texto proceden, en su mayoría, de anotaciones de su diario y de apuntes de excursiones hechas alrededor de 1850. Las semejanzas con el caso de Oyarzún son evidentes, pues, recordemos que *Defensa de la Tierra*, ese libro de bolsillo que se puede llevar a nuestras caminatas, no es otra cosa que una compilación y ampliación de notas del diario, actualizadas con datos científicos o noticias, dispuestas de tal modo que toman la forma de un ensayo. Oyarzún parece no haber leído a Thoreau. Hasta donde sé, en sus notas de lectura no hay evidencia de ello.

“Walking” es un manifiesto radical en que el caminar y la llamada a lo salvaje son reivindicados. Al inicio del ensayo, Thoreau hace una breve digresión etimológica de la palabra *sauntering*, que significa algo así como “dar una vuelta” y que deriva de aquellos vagabundos de la Edad Media que pedían limosna con el pretexto de dirigirse a la Tierra Santa. A partir de esa nota etimológica, Thoreau propone que las caminatas por el bosque o por el campo son una especie de cruzada para reconquistar la tierra tomada por “los infieles”, es decir, por el hombre con todos sus asuntos civilizados, la Iglesia, el Estado, la escuela, el dinero, el comercio, la industria, la agricultura y la política (1999, pp. 5-7, 14).

En su cruzada contra la vida citadina, que no es otra cosa que un *revival* del tópico del “menosprecio de la corte y la alabanza de la aldea” que Fray Antonio de Guevara popularizara en

su libro homónimo de 1534 y que, posteriormente, el romanticismo adoptara como principio, Thoreau sacraliza el bosque y lo presenta como un catalizador de las fuerzas de la naturaleza. “Una comunidad con un bosque primitivo que se agita en lo alto y otro bosque primitivo que se pudre por debajo”, señala Thoreau, “no solo es apropiado para el cultivo de grano, sino también para el cultivo de poetas y filósofos por los siglos venideros” (p. 26). Por el contrario, “se puede esperar muy poco de un pueblo que agote su manto vegetal y se vea obligado a fabricar abono con los huesos de sus antepasados” (p. 27).

Puesto que el hombre no puede vivir siempre en un estado de naturaleza salvaje —el mismo Thoreau se sentía una especie de “habitante fronterizo”, entre la aldea y la naturaleza (p. 34)—, el autor de “Walking” considera que el caminar es una solución intermedia para restablecer la salud y el ánimo que la vida citadina deteriora con sus preocupaciones y pequeños dramas. “Si no pasara al menos cuatro horas al día —y por lo general suelen ser más— errando por los bosques, las montañas y los campos, absolutamente libre de todo compromiso mundano, creo que no podría conservar la salud ni el ánimo” (p. 9).

Thoreau no logra comprender cómo los habitantes de las ciudades pueden estar en sus tiendas, oficinas o casas mañana, tarde, un día entero o durante semanas, meses y años seguidos, sentados, como si sus piernas estuviesen hechas para ello y no para estar de pie o caminar (p. 10). La caminata de la que habla Thoreau no tiene que ver con “hacer ejercicio”, como suele decirse, sino con “la empresa y la aventura del día en sí” (p. 11). El estado mental del caminar se parece al estado animal; para Thoreau, esto significa afirmar la humanidad de lo humano. “Es más —escribe Thoreau—, hay que caminar como un camello, que, según dicen, rumia mientras camina”, que es como caminaba uno de los grandes poetas del pasado: “Una vez, un viajero le pidió a la criada de Wordsworth que le enseñara el estudio de su amo, y esta le respondió: ‘Aquí

está su biblioteca, pero su estudio es al aire libre” (ibíd.).

Thoreau aconseja vivir el presente como máxima de vida, a la manera del gallo que canta oportunamente, madrugando, manteniendo la ventaja de estar “en [la] primera línea del tiempo”, saludable como un manantial que brota, ausente de toda melancolía (pp. 40-41). El ensayo de Thoreau hace un llamado a volverse hacia la naturaleza, “madre inmensa, salvaje y rugiente”, cuya belleza y cariño es entregado por igual para todos sus hijos. Según Thoreau, el error consiste en ser separados prematuramente de ella. La vida en sociedad promueve una “crianza endogámica”, pues se basa en la interacción exclusiva con nuestros semejantes. En opinión de Thoreau esta endogamia amenaza a la civilización (p. 32-33).



2. Andar, en el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún

Como Leonidas Morales (2009), pienso que una de las cuestiones más interesantes de la escritura íntima de Luis Oyarzún se encuentra en la heterogeneidad de los lugares de enunciación. Las anotaciones de su diario no son “las de un académico sedentario, preso en la parcela de su saber, que acepta la aridez de una disciplina de trabajo continuado”, dice Morales. “Son en cambio las de un hombre habitado por demonios (o ángeles) que maquinan sin cesar la compulsión de los desplazamientos, la avidez por los imprevistos estímulos del mundo circundante” (1995, p. 10). Literalmente, sin metáfora posmoderna de por medio, el lugar de enunciación en el diario de Luis Oyarzún está “en constante desplazamiento” (Morales, 2009, p. 145).

Esto implica un problema. ¿Es el diario de Oyarzún, solo por esta condición móvil, un diario de viaje? Un diario íntimo, explica Morales, es “por excelencia sedentario, quien lo escribe lo hace desde su ‘domicilio’, un punto de estabilidad (relativa desde luego) dentro de la movilidad de la vida cotidiana moderna en los escenarios que le son inherentes: los urbanos”, mientras que un diario de viaje se “escribe desde fuera del domicilio del enunciador, en lugares marcados por su condición transitoria, pasajera [... recortando] un tramo excepcional en la continuidad de su vida” (p. 144). El diario de Oyarzún no deja de ser ni lo uno ni lo otro. En su condición intersticial quiebra la regla de los géneros. Diríase que Oyarzún escribe sin pensar en ellos. Escribe, más bien con la frescura del adolescente que borrona su diario de vida. Eso significa escribir desde “la aventura el cuerpo” (Morales, 2001, p. 93). Literalmente. Cito a Oyarzún:

Mi cuerpo recordaba tantos otros lugares lluviosos y oscuros que he visto en el sur, donde la primavera y el verano son más espléndidos que en el cualquier otra parte. Recuerdo una

mañana cerca de Ancud. Salimos temprano [...] y caminamos por la costa, a esa hora poblada de innumerables aves marinas de una blancura azulada (1995, p. 29).

Lo visto, en reposo o movimiento —la lluvia, la luz, los colores, la arena, el océano, las aves—, afecta al cuerpo y marca en él un mapa de sensaciones. Cuando Oyarzún vive un “cuerpo a cuerpo con el mundo” (Le Breton, 2014) fija una imagen indeleble de las cosas. Desde Jorge Millas a Roberto Hozven la crítica habla de “la pasión de ver” de Luis Oyarzún, que es, en efecto, una de las claves para leer su poesía, sus ensayos y su escritura íntima —“La salud me viene por la luz, por el acto físico de ver” (Oyarzún, 1995, p. 107), citan todos—, pero poco se ha reparado en que para ver bien se necesita de la acción motora para lograr la cercanía o lejanía deseada o adecuada. Para ver bien, es imprescindible acercarnos por nuestros propios medios a las cosas: “La tierra se nos hace familiar cuando la recorremos a pie. Son los pies el órgano natural de la locomoción humana y solo ellos pueden darnos un conocimiento real de los caminos, las gentes, los animales, los árboles”, apunta Oyarzún (cit. Morales, 2009, p. 147). Años más tarde, escribirá: “Experimento la necesidad de caminar, de ser tonificado por el aire frío” (1995, p. 102).

Como Sócrates, Rousseau, Kierkegaard, Wordsworth, Nietzsche o Thoreau, Luis Oyarzún pertenece a la legión de los pensadores caminantes. Su defensa de la tierra comienza por los pies, por el caminar como experiencia corporal, intelectual, espiritual, estética, ética y política que configura un saber y una sensibilidad particular que, según la hipótesis que guía este trabajo, es la condición de posibilidad del pensamiento ecológico. Al caminar, Oyarzún alcanza un grado superlativo de afectividad por la naturaleza que vibra a su paso, un sentimiento de bienestar y serenidad, un placer estético ligado a la contemplación, y elementos de juicio para una reflexión ética sobre las condiciones del entorno, las especies y el futuro de la vida en el planeta.

2.1 Poética del caminar en el diario de Luis Oyarzún

De acuerdo a Lawrence Buell, la estrategia discursivo-textual del pensamiento ecológico en los textos literarios pasa por una pulsión básica que adelgaza, fragmenta o borra el yo, o hace que este se identifique con el entorno. Estas relaciones son examinadas por Buell en el capítulo quinto de su libro *The Environmental Imagination* (1995) a través del concepto de “estética de la renuncia”: los sujetos textuales o bien renuncian humildemente a sus bienes materiales, la “épica de una sencillez voluntaria”, o bien dejan atrás su autonomía respecto del entorno, tendiendo a una “disciplinada extrospección”.

En adelante trabajo libremente con estas categorías. Retomo, igualmente, conceptos e ideas de los capítulos anteriores con el objeto de mostrar cómo la experiencia del caminar posibilita el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún.

La primera anotación del *Diario íntimo* (1995) data del 28 de octubre de 1949, cinco días después de la llegada de Oyarzún a Londres, ciudad en la que estudiaría Estética e Historia del arte por casi un año. En esta primera entrada el autor relata un paseo por uno de los parques más emblemáticos de la capital inglesa:

Ayer en la tarde, aprovechando el sol, vagué por Hyde Park [...] A pesar del sol, había una bruma que entristecía la superficie de la gran laguna, dándole un carácter de semi salvaje, como de gran abandono, que me recordó el lago Lanalhue, cuyas orillas recorría una mañana nebulosa hace 4 años [...] Hyde Park me pareció como esos lagos del sur de mi país y adecuado como ellos para abrirse de una vez, en los bellos días, como una flor que ha esperado pacientemente largo tiempo. Mi cuerpo recordaba tantos otros lugares [...] (1995, p. 29).

Líneas más arriba he citado parte de esta nota a fin de argumentar que Luis Oyarzún escribe desde la “aventura del cuerpo”, desde el contacto con las cosas. Lo interesante del fragmento es el encuentro con lo salvaje en medio de la metrópolis, en la cuna del utilitarismo: la imagen de un lago brumoso que dispara los recuerdos de una caminata de hace algunos años.

Se trata de un pequeño oasis de pureza en medio del régimen industrial y mercantil del Londres de mediados del siglo XX. “Vivimos en ciudades fábricas, hechas para los automóviles y no para los hombres”, reflexiona Oyarzún en una entrada de junio de 1950 (p. 40), al tiempo que advierte que estamos empezando a conocer las “necesidades fundamentales del hombre” a través de la neurosis y la destrucción. “En ciertos instantes”, piensa días más tarde, “uno suspira por hallarse otra vez en nuestros libres espacios, en nuestras costas virginales”, para oler su perfume salvaje y oír la crepitación de la materia que se funde (p. 47). De acuerdo a Oyarzún, quizá el peso de la historia europea, la densidad humana y la falta de vitalidad en el paisaje —demasiado “pálido y peinado”, demasiado “doméstico”—, la que provoca “en el hombre un estado de atonía” que se traduce “en escepticismo práctico, en una falta completa de entusiasmo y en una pérdida del sentido estimulante del futuro” (ibíd.).

A mediados de julio del mismo año, Oyarzún encuentra en la aldea de Burley, en Hampshire, otro paisaje que le recuerda Chile. Esta vez rememora los campos de Santa Cruz que recorrió cuando adolescente. Vuelve a sentir la presencia material de lo no-humano que, a sus ojos y al tacto, se le revela como familiar:

Recorriendo estas campiñas, saboreo el placer de la lentitud, del viaje en contacto íntimo con las pequeñas hierbas, con la tierra húmeda o seca, con las piedras que mis pies rozan o pisan y que mis ojos ven individualizadas con toda la precisión de la cercanía familiar.

Hay también una tierra viva, a veces casi salvaje [...] Pero los grandes caminos interrumpen la armonía de la naturaleza. A ratos me siento deliciosamente vacío, sin peso interior, sin imágenes, en un atolondramiento del alma que deja todo su sitio a la dulce fatiga de mi cuerpo (pp. 52-53).

Ese *vaciamiento del yo* que Oyarzún siente luego de una larga, lenta y fatigosa caminata, constituye un doble movimiento en el que el cuerpo es vivido en su plenitud y el afuera erosiona la subjetividad hasta hacer alcanzar la dicha de ser en unidad con lo extrahumano, como en esta entrada de fines de febrero de 1953:

Perezosamente caminé 12 kms. esta tarde, desde Puerto Natales hasta Estancia Nueva [...] Vencido por la fatiga, me senté en una piedra, poco antes de llegar a las deseadas casas de la Estancia, y por unos instantes pude sentir la unión paradisiaca con el cielo, con la tierra torturada por el viento y con un zorzal que se detuvo sobre un poste, confundiendo el dorado plumaje de su pecho con el dorado de las hierbas del suelo [...] Fue esta tarde un rapto de dicha (p. 178).

El ser se vacía de lo superfluo y guarda solo lo elemental. El cuerpo arraiga en la tierra, las piedras y las hierbas, y siente su fragilidad. Alcanza la dicha de vivir gozosamente el espacio que le rodea. El 5 de septiembre de 1950, describirá la tarde más perfecta vivida en Inglaterra: “Ahora me puedo considerar un vagabundo completo, pues ya no tengo casa” (p. 58), señala antes de partir a Holmbury St. Mary. Tras atravesar los bosques de Leigh Hill, escribe con todos los sentidos abiertos al evento de la vida: “Ha sido la tarde más perfecta que he visto en Inglaterra. La luz, aunque pálida, era de una pureza tal que brillaba inmóvil y sin embargo como

estremecida, a lo largo de cada rayo de sol” (p. 59). A veces este arrobamiento difumina el lenguaje: “Ayer fuimos a pie hasta la aldea de San Isidro, en un paseo tan lleno de halago de los sentidos, que no podría describir nada de él ahora” (1995, p. 158), escribe en 1952.

Luego de terminar sus estudios en Londres, Oyarzún tarda dos meses en llegar a Chile. Aprovecha de pasar por España, Estados Unidos, Puerto Rico, Santo Domingo, Haití, Jamaica. Cada escala le ofrece nuevas aventuras. Me parece que una de las entradas más significativas de ese periodo es una escrita en Nueva York, el 15 de octubre de 1950: “Mi contacto con esta ciudad me ha hecho ver con más claridad mi tendencia al mundo natural”, confiesa en la línea de Thoreau. “La existencia de estas grandes ciudades me parece condenada, desequilibrada, fea, y aquí más aún que en Londres”. El arielismo de Oyarzún (ver Rojo, 2008) lo mueve a calificar a Nueva York como “el frenesí de utilitarismo”. “Jamás creí que los Estados Unidos fueran a provocarme tal impresión de barbarie”. La “inevitable cuadriculación de los movimientos bajo la orden de luces rojas y verdes” le disgusta, y percibe “un claro salvajismo” en los vertiginosos taxis que cruzan las calles de la metrópoli (Oyarzún 1995, p. 61-62). Pero no solo se trata de Nueva York o de Londres. El diseño urbano de ciudades de Latinoamérica como Santiago o Buenos Aires le provoca el mismo efecto monstruoso:

De vuelta en Santiago sufro más acremente la asfixiante plenitud urbana de esta ciudad [...] Nubes de humo de hornos incineradores barren el techo plano de los edificios [...] No hay a mi alrededor naturaleza, ni árboles, ni pájaros, ni flores. Peor que yo viven los cientos de miles de habitantes de esta lamentable ciudad (p. 134)

La segunda entrada significativa del periodo está escrita el 24 de octubre, en Río Piedras, Puerto Rico. Allí Oyarzún constatará la ruina ecológica del país, herencia del complejo proceso de

colonización de las Antillas. Haciendo un alto en sus compromisos académicos —está allí para dar una serie de conferencias “sobre la naturaleza en la literatura hispanoamericana” (p. 67) en la sede de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras— da un paseo por las afueras de la ciudad hacia una granja llamada La Garrapata. “No hay grandes árboles ni abundan las flores. El verdor lo dan sólo arbustos y pastos”, apunta con decepción. “Hay, en cambio demasiadas carreteras de asfalto, camiones y automóviles. Casi no existe aquí paisaje. Existe sólo actividad humana” (p. 66).

La responsabilidad de la desaparición de la vegetación nativa es de los colonizadores españoles y norteamericanos que talaron numerosos bosques para cultivar caña. Como consecuencia de la desaparición de los árboles, prosigue, “murieron las plantas trepadoras de enormes flores y los arbustos coloreados”. De acuerdo a su análisis, los países del tercer mundo, “países nuevos” o de “explotación en masa”, como los denomina Oyarzún, tienen un rasgo que los une: la desaparición de sus paisajes primitivos, mientras que en los países del primer mundo abundan los bosques, praderas y flores, “todos ellos más o menos artificiales en su origen, pero naturales otra vez, desde que se les deja libertad para crecer de nuevo de ciertos límites”. En contraste, “esta América pelada, de tierras secas, muertas” da paso a “eriales o semieriales [...] campos semiindustrializados sin belleza”. A los ojos de Oyarzún, solo el mar y las montañas, superiores al hombre en resistencia, han podido preservar algo de su dignidad. “Lo demás son ruinas” (ibíd.). O más elocuente aun, como en una entrada de 1954: “En el continente de la naturaleza, uno puede vivir toda una triste vida metido en una sucia ciudad sin árboles” (p. 217).

En Santiago, el 15 de mayo de 1953, tras una noche de insomnio, Luis Oyarzún amplía sus ideas sobre la deshumanización del hombre de las grandes ciudades: “Si viviera en una aldea o en un bosque, me sentiría solidario de todo acontecimiento”; y luego agrega, “en estas ciudades

enormes la carne dormita e impera y la gente hacinada se aísla en sus huecos de hierro, en torrecillas de humo, sin la mediación de una naturaleza viva que nos haga humanos” (p. 188). Sin duda Oyarzún se cuestiona la ecología política de las ciudades contemporáneas que ya no son modelos de cultura, bienestar y civilización. “Sin la vigilancia sobre sí mismo”, sentencia, “el hombre deja de ser humano. Esa vigilancia se llama cultura” (p. 196). ¿Debe la cultura, como expresión de los más altos valores humanos, dar un giro a la naturaleza y, a través de ella al cuidado de sí mismo? Luis Oyarzún cree que sí:

En algunos hombres, la conciencia del bien está ligada al sentimiento de la naturaleza. No descubro en ninguna parte tan excelentemente mi bondad como al respirar el aire yodado del mar, al atardecer de un bello día dedicado a la lectura y a los ejercicios físicos, y aun se restaura en mí el goce de la más pura inocencia cuando, en favor de esa respiración de salud, puedo percibir mi parentesco con los pájaros, los peces, las plantas (p. 124).

La sensibilidad ecológica de Oyarzún relaciona el caminar y el ver con la sensibilidad estética. La experiencia estética del caminar, según Frédéric Gros, se origina no en la imaginación sino en el realismo y la materialidad de las cosas. La experiencia del caminar y ver la Naturaleza es inmediatamente poética, se adelanta a cualquier epíteto, a cualquier figura, a cualquier imagen. Gros asocia la dimensión estética del caminar a los paseos de la infancia, a la producción de un alma infantil, sensible a la diferencia y a la semejanza (cf. Foucault, 1968), como Barthes (2016, p. 16): “Yo entro en esas regiones de la realidad a mi manera, es decir, con mi cuerpo; y mi cuerpo es mi infancia, tal como la historia la hizo”. En otras palabras, caminar “permite recuperar el puro sentimiento de ser, redescubrir la simple alegría de existir, la que constituye la esencia de la infancia” (Gros, 2015, p. 91). Cuando se camina con la libertad del niño, cada

paseo tiene una historia distinta, cada camino contiene un universo de posibilidades de mundos, cada árbol es distinto al otro. Cualquier mirada objetiva o cualquier generalidad se triza ante la percepción de la miríada de multiplicidades que ofrece el entorno (pp. 169-162).

A propósito de la noticia que su amigo Pedro Prado se encuentra moribundo, Luis Oyarzún reflexiona acerca del poder de la poesía para conjurar la materialidad de las cosas y de sentir la trascendencia de los seres con los que compartimos el mundo. La entrada que cito está fechada el 30 de enero de 1952:

A veces estábamos en el huerto de su vieja casa de Santiago. Paseábamos en una tarde de otoño bajo el parrón de grandes hojas doradas, húmedas, casi purpúreas. Las malezas que él dejaba que crecieran libremente habían perdido ya su vigor y se reclinaban en las tapias de adobes que él amaba mirar [...] Como en su poesía, descubría Pedro en su conversación los enlaces imprevistos entre las cosas, revelaba las almas de los pequeños objetos. Miraba con transparencia y veía no sólo a las criaturas aisladas, pues también su vista alcanzaba a sorprender las formas, los gestos sutiles que ligan a esas criaturas y crean la familia del mundo (pp. 122-123; destacado en el original).

En pocos hombres, como en Pedro Prado, afirma Oyarzún, es posible reconocer esa “*piedad hacia las cosas* de [la] que habla Gabriel Marcel” (ibíd.). La “piedad hacia las cosas” —con Mistral dirá “ternura por las cosas” (Oyarzún, 1995, p. 252)— se relaciona con lo que hemos denominado en un capítulo anterior un “humanismo no-antropocéntrico” (Iovino, 2010), es decir, la inclusión de lo no-humano en nuestra esfera cultural y de existencia.

En la escritura íntima de Luis Oyarzún, la inclusión de lo no-humano en los modos de existencia humanos pasa por las representaciones o narrativas de lo cotidiano: la materialidad de

las cosas y los seres, en un nivel, los inscribe en una nueva concepción de cultura que privilegia el descubrimiento de la alteridad, mientras que en otro nivel dicha materialidad ofrece a Oyarzún una serie de *gestos* cuya evocación le permite alcanzar un delicado lirismo que, a partir de su matriz monológica, deviene un diálogo íntimo con las cosas: “¿Hay un gesto más ingenuo en la naturaleza, más primitivo en su candor que las huellas de una bandada de pájaros en la arena húmeda?” (p. 124), se pregunta tras una caminata por la playa El Horcón, mientras que en Copacabana, los primeros días de julio de 1955, escribe: “Cuántos gestos tiene una ola, cuántas maneras de mirar, cuántas maneras de ser mirada” (p. 233). El recurso de la personificación, señala Mauricio Ostria, aparece en los textos ecológicos como una estrategia para “humanizar la alteridad y abrazarla en un acto de amor” (2004, p. 115).

Esta gestualidad de lo no-humano caracteriza un tipo de *ontología animista*, en el sentido que da al concepto el antropólogo Philippe Descola, esto es, que se acepta que humanos y no-humanos poseen una interioridad de la misma naturaleza y en razón de esa esencia común humanos y no-humanos están llamados a llevar una existencia social como la de los hombres, pues, es la humanidad la condición del sistema animista, no el hombre como especie (Descola, 2011, pp. 89-90). En conexión con esta idea, cito una entrada del diario de Luis Oyarzún del 13 de diciembre de 1955:

El trato diario con los poderes vivientes de la naturaleza es indispensable para el enriquecimiento armonioso de la vida. No hay salud sin él. El aumento de la población del globo hará necesario un gran perfeccionamiento en las técnicas de restauración y creación de la tierra. ¿Cómo vivir sin la tierra y sus criaturas, sin el mar y el aire poblados por una vida sujeta a ritmo como la respiración y la circulación de la sangre? Sobre la riqueza multiforme y dispersa de la vida, el espíritu no parece sino *voluntad de orden* (1995, p.

239, cursivas en el original).

El énfasis sobre el sintagma *voluntad de orden*, parece corroborar la hipótesis de Descola respecto del animismo: “en el animismo, la naturaleza está especificada o englobada por la cultura” (2011, p. 91). Es interesante observar cómo Oyarzún insiste sobre la idea de *orden espiritual* que emerge cuando lo humano agencia con lo no-humano. Hay varios ejemplos, pero elijo una entrada de mayo de 1957, escrita después de una caminata por un sendero a las orillas del Gran Cañón del Colorado en Arizona, que creo es clave para dilucidar este modo de representación de lo no-humano en el contexto del pensamiento ecológico de Oyarzún y su relación con el caminar:

No puedo sentirme en orden sino en contacto con la naturaleza. De ella recojo mis fuerzas y solo ella me pone sobre mis pies. Acabo de caminar dos horas por un sendero, a la orilla del Gran Cañón. La lluvia y la niebla habían ahuyentado a los turistas. Caminé solo bajo los pinos de Oregón que goteaban sobre mi cabeza, solo y feliz. El corazón se me enferma en los interiores calefaccionados en exceso, un verdadero azote en este país, pero allí, a paso firme, palpitaba de acuerdo con mis pulmones que respiraban el aire húmedo, entre esas rocas fantasmales suspendidas sobre los precipicios. Pude alguna vez ver hasta el fondo y esos cambios súbitos de aire eran semejantes a iluminaciones espirituales [...] Cada monte aquí se ha transformado en templo (1995, p. 262).

2.2 *Itinerarios botánicos*

Interesa ahora revisar lo que en otro lugar he denominado *itinerarios botánicos* de Luis Oyarzún.

Se trata de un corpus de anotaciones del *Diario íntimo* y de fragmentos de *Defensa de la Tierra* en las que se demuestra el interés y la preocupación de nuestro autor por el estado material de la flora chilena. En un nivel, los itinerarios botánicos son un conjunto seriado de excursiones y viajes a pie; en otro, representan una narrativa de observación, descubrimiento, búsqueda, descripción y catalogación de plantas, flores y árboles. Este excepcional registro aproxima a Luis Oyarzún al espíritu de los naturalistas del siglo XIX, a varios de los cuales, dicho sea de paso, cita, glosa o nombra en su diario, como Charles Darwin, Julien Thoulet, Claudio Gay, Alexander von Humboldt y Rodolfo A. Philippi. La presencia de este último es la más significativa. Nos consta que Oyarzún disponía de varios libros y manuales de botánica y biología, sin embargo, fue Philippi la fuente de sus conocimientos sobre estas disciplinas: “Hoyeé mi vieja botánica de Philippi compañera inseparable de excursiones”, declara Oyarzún en uno de los apartados de *Defensa de la Tierra* (1973, p. 73; ver, igualmente, Oyarzún, 1995, pp. 482, 512).

En los itinerarios botánicos se despliega una poética que oscila entre la ontología animista y la naturalista. De acuerdo a Philippe Descola, el naturalismo es un tipo ontológico que presupone la continuidad material de los cuerpos y la discontinuidad que es posible trazar entre humanos y no humanos, así como el reparto que diferencia lo que es cultura de aquello es puramente naturaleza (2011, pp. 93-94). Como en todo su pensamiento ecológico, Oyarzún pasa de una ontología a otra con total libertad. Esta no es la excepción.

Siguiendo las anotaciones del diario, a partir de febrero de 1951 hay un creciente interés de Oyarzún por identificar de modo preciso las especies botánicas que observa en sus caminatas, paseos y excursiones, y describir sus relaciones ecosistémicas. Con todo, hay una entrada del 26 de febrero de 1950, cuando Oyarzún está en Inglaterra, en la intenta describir el paisaje de Highgate que ve desde su ventana. Se esfuerza, pero no logra reconocer qué árboles ve: “Una de

las cosas que me hacen sentirme extranjero es no conocer el nombre de los árboles y de las flores” (1995, p. 33). Vuelve sobre lo mismo un año después, en la playa El Horcón: “Uno de los signos de nuestra mala barbarie”, escribe, “es no conocer los nombres precisos de las cosas. Esto significa que este mundo nuestro es pobre, que no nos interesan todas las cosas y las variedades de las cosas” (p. 89). Por ese tiempo, Oyarzún intenta vadear su ignorancia botánica. Habla de flores sin nombre —“una pequeña flor de tres pétalos de espuma, tres pétalos de cera jade y seis estambres dorados, la más delicada que he visto, un parpadeo de inocencia en este mundo infinito. La tierra se inspiró especialmente para crearla” (p. 107)— pero no evoca sino lugares comunes, calcos. La “ternura por las cosas” en su faceta más superficial.

“R. y yo nos dedicamos a recoger flores silvestres”, anota el 20 de septiembre de 1951. “¡Qué lástima no conocer el nombre de todas!” (ibíd.). En mi concepto, este es el punto de inflexión en lo que respecta al conocimiento botánico de Luis Oyarzún. En adelante, intentará nombrar las plantas que ve, examina, recoge, dibuja y/o describe, según el conocimiento popular y/o el científico-botánico. En el contexto del pensamiento ecológico del autor, la nominación de los elementos del entorno no es una operación meramente semántica, relativa a demostrar suficiencia o conocimiento, sino pragmática, una forma de indexar los elementos del mundo que se le revelan como acontecimiento en el “acto de ver” (cf. Grau, 2008, p. 167).

Las primeras anotaciones, entonces, son de 1951. Si bien en estos registros Oyarzún no entrega los nombres científicos de las plantas ni hace referencia explícita a su endemismo, sí distingue con relativa precisión las especies según su nombre común. Creo reconocer en estos años de iniciación moldes prosopéyicos peninsulares y europeos, como *Castilla* (1912) de Azorín —esto compromete un análisis más específico en otro momento—, que luego van admitiendo secuencias textuales más cercanas al discurso científico-botánico. He citado en el párrafo anterior

una entrada del 20 de septiembre en la cual Luis Oyarzún se lamentaba de no conocer el nombre de las flores silvestres. Líneas más adelante, Oyarzún describe por primera vez una especie endémica. No se consigna el lugar del registro, sin embargo, pienso que se trata de El Horcón, por la distribución geográfica de la planta que nuestro autor denomina “tupa morbosa” (*Lobelia polyphylla*):

[...] al borde del precipicio, se ocultaba la flor azul de Novalis que encontramos hace años en Algarrobo: una estrella blanca de cinco puntas en el fondo de una campánula turquesa. En los bordes más áridos de la colina crece la arvejilla salvaje cuyas hojas son de un verde gris perla que forma la más exquisita armonía con el lila de delicadas rayas violetas de sus pétalos [...] La tupa morbosa empieza a abrir sus umbelas eróticas, que pasan bruscamente de lo fálico a lo venusino. Su jugo es fétido como el del palqui (pp. 107-108).

Según se desprende del diario, son años de lecturas, viajes y sorprendivos hallazgos que exigen a Oyarzún confrontar sus observaciones y experiencias de campo con la literatura científica:

Las diatomeas que se complacen en las aguas frías polares —escribe el 22 de septiembre, parafraseando la *Océanographie* de Thoulet— son algas microscópicas, de forma de caja con cubierta de ópalo, es decir, de sílice hidratada con adornos de estrías dispuestas en filigrana. Ellas extraen la sílice del agua de mar, o, más bien de la arcilla disuelta en estado coloidal [...] A su muerte, el protoplasma de estas pequeñas algas sirve de alimento a peces, diversos animales y especialmente a las ballenas. Entonces sus fistulas caen al fondo y lo recubren con una capa de sílice mineralizado. Estas acciones bioquímicas se efectúan en todo el océano, cuyas aguas colorean de verde pálido, y más que en ninguna parte en las aguas de Océano Antártico (p. 110).

En 1953, Oyarzún empieza a demostrar interés por recolectar muestras y semillas. El 7 de abril narra una caminata de dos días entre Vichuquén y Querelema, localidad costera de la región del Maule y del secano costero de la región de O'Higgins, respectivamente. Junto con un compañero, del que se señalan solo sus iniciales, A. B., parten de Vichuquén solo con sacos de dormir y medio kilo de queso. “Atravesamos primero los bosques del vivero forestal de las dunas, formado por grandes pinos y eucaliptos que han vencido la arena. La atmósfera del día nublado transportaba aromas vegetales” (p. 181). Las dunas formaban una “inmensidad lila, plácida de mirar”, pero fatigosa para los pies de los caminantes, sobre todo si se tiene en cuenta que aun se encontraban lejos de algún poblado. “Pasadas las dunas, entramos en un caminillo polvoriento, rojizo, bordeado de zarzamoras y boldos parduscos. Sudábamos copiosamente bajo nuestra carga, sintiendo el placer de la soledad y del esfuerzo. Nos rodeaban campos de aspecto árido, muy pobres” (p. 182). Luego de bañarse en una pequeña laguna, los caminantes temen perderse y solicitan hospedaje en una casa en el bajo de un monte. A la mañana siguiente, desayunan con sus anfitriones y salen camino a Boyeruca, dejando atrás el lago Vichuquén y la Laguna Dulce. Vadean la laguna de Boyeruca y el estero de Alcántara. Después enfilan por un difícil camino de arena para llegar a Bucalemu. Pasando Bucalemu, al atardecer, Oyarzún y A. B. llegan a las colinas arboladas de Quelecura “después de 8 horas de marcha durante el día” (p. 184). En esas colinas los compañeros hacen un alto para observar las matas de chagual (*Puya venusta*). En efecto, en esta entrada, Oyarzún hace una detallada descripción de sus flores, como consta en el fragmento siguiente:

Por el camino de bajada, abundaban los chaguales que formaban setos y que mostraban ahora unas flores que nos dejaron deslumbrados sobre sépalos cubiertos de un polvillo

rosa como desprendido de azucenas, una corola de numerosos pétalos carnosos cuyos tonos van desde el coral al naranja, con estambres amarillos. La flor ocupa el centro bordeada de hojas espinudas y resulta increíble esa carne delicada, voluptuosa, entre tan zarpados rayos. A. se oponía a que yo cortar a una o dos que quise traer, envuelta en un pañuelo, porque no deseaba destruir esas vidas. Ignorancia botánica... (p. 183).

Hay una variante poética de esta “pasión de los nombres” (Grau, 2008). Cuando no es posible llegar a los nombres de las plantas, Oyarzún los inventa. Varios meses después de la entrada recientemente citada, el autor registra lo siguiente:

Seguimos subiendo toda la mañana hacia la sierra de las Vizcachas [... y después] hacia el llano de Caleu que dominamos cerca del mediodía. Era el día glorioso de ese camino de montañas, inundado por las flores fugaces de noviembre: calceolarias delicadísimas, de tono amarillo limón; canelos floridos, *humerianas mórbidas*, *oyarzunianas excelsas*, huillis enormes, principillos, falsos capachitos, toda nuestra flora familiar de Caleu respiraba allí gozosamente al sol y a la sombra de las quebradas (1995, pp. 198-199; subrayado mío).

Más interesante aun es la entrada del 14 de diciembre, cuando Luis Oyarzún determina el nombre científico de la

“humeriana mórbida”, que suele ser llamada “azucena del campo” —según le dijo a R. [se refiere a su amigo Roberto Humeres] una anciana de Caleu— o “pata de vaca”. V. M. Baeza en su libro *Los nombres vulgares de las plantas silvestres de Chile*, la identifica como *Chlorea speciosa*. Es, como pensábamos, una orquidácea. Crece en el centro y sur

de Chile, tiene raíz fasciculada y flores blancas en espigas. (Ayer encontré un ejemplar de flores amarillas) (p. 201).

Sigue una larga descripción botánica relativa al porqué del nombre *Chloraea*, “se debe a las protuberancias verdes del labelo”; sus condiciones de crecimiento, “[crece] en terrenos secos, en faldeos expuestos al sol, entre los matorrales”, “aparece hasta unos 1800 metros de altura” (ibíd.), etcétera. Este texto, como consigna Leonidas Morales en una de las notas al *Diario íntimo*, fue reescrito e integrado a otros que tienen como tema la familia de las orquídeas en *Defensa de la Tierra*. El capítulo en cuestión se titula “Orquídeas chilenas” y, como resulta evidente, expone las generalidades de la familia de las orquídeas, así como las especificidades de aquellas especies que crecen en nuestro país y sus géneros —“*Binnipulas, Asarcas, Habernarias, Spiranthes*” (Oyarzún, 1973, p. 53, cursiva en el original). “Desde los Andes que separan a Chile de Bolivia hasta la Tierra del Fuego, crecen las orquídeas chilenas”, indica Oyarzún (p. 51), llamando la atención sobre la amplia distribución y adaptabilidad de esta especie.

Mención aparte merecen las especies que logran proliferar en el desierto chileno. De acuerdo al *Diario íntimo*, Oyarzún efectuó cuatro viajes al norte de Chile, en 1959, 1961, 1964 y 1967. En *Defensa de la Tierra*, bajo el título de “Ramajes del desierto”, se recogen las anotaciones del 17 y 18 de julio de 1964, hechas en Antofagasta y Arica, respectivamente, y que, fundamentalmente, se refieren a la adaptación del tamarugo (*Prosopis tamarugo*) a las áridas mesetas de las regiones desérticas:

El desierto se esconde bajo los tamarugos polvorientos. Habría que canonizar a este árbol heroico, que crece sin agua en los arenales, saciando su sed en las napas más profundas y atreviéndose a levantar su fina alzada entre los terrones removidos del salitre. Es el árbol

de la resistencia a la adversidad [...] persevera en su ser en este ambiente contrario a toda vida (p. 35).

En el viaje de 1959, Oyarzún se interna a la Quebrada de la Chimba, ubicada en el desierto costero cerca de Antofagasta. El lugar posee una formación vegetal muy particular. Luis Oyarzún describe su microclima y las plantas que crecen allí: “Ayer recogí brazadas de alstroemerias lilas en la Quebrada de la Chimba”, escribe el 24 de noviembre en Copiapó. “Apenas cae un poco de lluvia o se espesa la camanchaca brotan las flores: verbenas rosadas, manzanillas minúsculas, flores blancas de largos estambres morados” (1995, p. 321).

La curiosidad botánica de Oyarzún es el pivote de su pensamiento conservacionista. Particularmente atento a las condiciones materiales de las especies endémicas del país, uno de los temas que más le preocupó fue el de los incendios forestales. El 11 de enero de 1961, en Tolhuaca, descubre “la belleza de la araucaria silvestre que trepa hasta las cumbres rocosas y se recorta sobre el cielo”. Contrasta la hermosura de los imponentes árboles con los rastros del bosque quemado: “También fue quemada aquí la selva primitiva, pero estos gigantes se salvaron gracias a la altura de las copas y la corteza dura, casi metálica”. La araucaria, “arcaica, hierática”, destaca entre las demás especies del bosque por su particularidades. “Cuando el viento hace temblar las hojas ligeras de las hayas”, señala Oyarzún, “la araucaria se mantiene inmóvil, sobre su tronco acorazado como un paquidermo apenas suavizado por el musgo. Los pájaros no hacen nido en este ruedo sobreviviente de la antigua selva” (p. 327). En esta entrada, como las de casi todo el mes, además de demostrar el profundo conocimiento botánico que ha ido adquiriendo —“a orillas de la laguna de Malleco, estoy viendo un *tropaleum speciosum* formado de grandes flores escarlata” (ibíd.)—, Oyarzún reflexiona sobre la cuestión ecológica no solo como un

problema estratégico o económico, sino además como un problema moral, sociológico y estético. “Incendios de bosques. Los más bellos paisajes del sur son destruidos sin misericordia”, señala. Y luego, irónicamente, remata: “Chile país de Turismo”:

El problema no es sólo económico, sino también moral y sería iluso quien creyera que la solución de éste depende sólo de la de aquél. El chileno proyecta su feísmo de población callampa a la naturaleza y por eso no le cuesta arruinar su hermosura. Él no mira el paisaje ni tiene la capacidad de verlo en perspectiva, que exige una condición mental superior, la facultad de desprendimiento estético y moral [...] Como dice Miguel Serrano del chileno, [este] “vive de espaldas al paisaje”. Y no sólo a las grandes líneas, también a las menudas. Son muy pocos los que conocen los nombres de los árboles o las flores y sólo la afición por la caza les permite denominar a los animales más comunes (pp. 328-329).

La anotación anterior es del 24 de enero de 1961 y fue escrita en un lanchón, mientras Oyarzún cruzaba el lago Panguipulli. El autor insiste sobre el tema hasta el 4 de marzo. Todavía de paso por la zona, en Agua de la Gloria, registra nuevos incendios forestales alrededor del lago Panguipulli y el lago Pirihueico. “Riqueza tontamente desbaratada”, “paisajes deshechos”, se lamenta. “Ríos naturalmente hermosos como los del paraíso convertidos en hacinamientos de troncos quemados [...], la pesca arruinada, la erosión con cauces libres”. Este problema moral y económico, es en el fondo un problema político: “Si en algo es urgente una planificación drástica y científica del Estado que se imponga a estos intereses obcecados, criminales para el país, es en la defensa del patrimonio forestal” (pp. 331-332). La defensa del patrimonio biológico puede convertirse en la defensa de un patrimonio biocultural, como se aprecia en la siguiente entrada del diario escrita en Montegrando, el 20 de febrero de 1965: “La tumba de Gabriela [Mistral] está

rodeada de montañas desnudas [...] Detrás del sepulcro crecen unos eucaliptos que nada tienen que ver con con el paisaje ni con el lugar [...] En cambio, están bien aquí el algarrobo, el espino y el quisco” (p. 461).

Vuelvo, por último, sobre la inquietud botánica de Oyarzún para glosar una excursión fotográfica que efectuó junto al botánico Carlos Muñoz Pizarro —autor, entre otras obras científicas, de *Flores silvestres de Chile* (1966) y *Chile: Plantas en extinción* (1973)—, el pintor Mario Toral y el fotógrafo polaco Bob Borowicz, al sector de La Vacada, en Huelquén, comuna de Paine. La relación es interesante, porque *Defensa de la Tierra* fue publicado con ilustraciones de Muñoz y un diseño de cubierta de Toral. El relato de la excursión se encuentra en las entradas del 2 y el 3 de abril del 1965 del diario y fue reescrita, parcialmente, en la sección “Entre árboles” de *Defensa de la Tierra*.

“Empiezo este nuevo cuaderno, regalo de Efraín Barquero”, escribe Oyarzún , “en plena excursión fotográfica y botánica [...] Los árboles del día son peumos, quillayes y lingues. Dios y los hombres quieran preservarlos, Amén, como a objetos sagrados” (1995, p. 470). Y en la reescritura del texto se lee:

Los grandes árboles chilenos que sobreviven en las quebradas de la zona central [...] son los guardianes de las aguas, protectores de los hombres, animales y plantas. Bajo su sombra crecen los helechos y cantan los pájaros [...], son ídolos silvestres que alimentan el alma de la tierra [...] Algo tendré que hacer para salvarlos, aunque no sea sino cantar su ruina. ¿Quién nos devolverá los viejos árboles perdidos? (Oyarzún, 1973, p. 39).

El grupo avanza hacia el sur, hacia la región de O’Higgins, específicamente, al Parque Nacional Palmas de Cocalán, en la comuna de Las Cabras. Allí visitan la población endémica de palmas

más austral del mundo, muchas de ellas milenarias, protegidas en esta reserva por su frágil estado y lento crecimiento. En lo que respecta a la palma chilena, Oyarzún la compara a “toscos gigantes” que resisten la explotación humana:

Son las Palmas (*Jubaea chilensis* o *spectabilis*), que Darwin consideró monstruosas, las más feas de las plantas por la deformidad del tronco [...] Se sabe que vive cientos de años y que puede crecer aun en terrenos muy secos y áridos. Produce no solo miel sino coquitos que todavía se exportan, crin vegetal, bastones, cartones con la fibra de sus troncos secos. Con paciencia y previsión, bien podría repoblar de árboles los cerros áridos de la cordillera de la costa [...] ¿Tendrán todas que ser abatidas también un día? El huracán no puede con ellas. Pero esas palmas amadas de nuestra vieja tierra, que Gabriela Mistral llamaba *las cuelludas*, ¿Habrán de morir antes que nosotros, víctimas de nuestro amor por el desierto? (1973, pp. 41-43).

En resumen, los itinerarios botánicos constituyen un espacio enunciativo que imbrica la escritura de sí, el registro circunstancial, la prosa poética, el análisis cultural, la descripción botánica y la reflexión ética. Su inscripción en el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún pasa por la vivificante experiencia material del entorno y un profundo sentido del lugar que sobrepasa el lenguaje y las categorías culturales, como la imaginación paisajística. De allí que Oyarzún migre libremente entre ontologías diversas para representarse las cosas del mundo.

Conclusiones

La obra de Luis Oyarzún es un referente literario-cultural heterogéneo, complejo, disperso y de difícil acceso. Su producción cubre varios géneros, novela, poesía, prosa poética, crónica, crítica de arte, literaria y cultural, ensayo, recuerdos de época e historiografía. En lo que respecta a su producción literaria, Oyarzún fue siempre un autor de segundo orden. Como intelectual, fue una pieza clave en la configuración del panorama cultural chileno de la segunda mitad del siglo XX.

Tanto así, que su diario íntimo es su obra más estudiada. La crítica da cuenta de ello: no hay poemario, novela o ensayo de Oyarzún que haya captado la atención de la academia tanto como su escritura íntima. Esta reúne toda su actividad reflexiva, crítica y creativa. Hablamos del diario íntimo de un escritor: un laboratorio de la escritura donde se originan proyectos —en el caso de Oyarzún, de cualquier género, especialmente ensayos— o se coleccionan notas que luego pueden convertirse en obra. Si bien Oyarzún no escribió siguiendo la disciplina del calendario, la obsesión de la escritura del diario, rasgo consustancial a los diarios de los escritores, lo acerca a una práctica radical de la escritura, a la escritura llevada al límite: todo lo que publica sale del diario; solo acaba de escribir a horas de su muerte.

Cuando la práctica del diario íntimo se enfrenta a la experiencia de la duración —llevó un diario poco más de treinta años— la conciencia de la finitud es tematizada constantemente. La escritura ya no involucra solo el juego psicológico de la subjetividad, sino que hace pliegue con el mundo. Así, la práctica radical de la escritura íntima adquiere mayor densidad cuando justifica la inmersión de la historia personal en la historia que todos compartimos. Oyarzún consideró que las nociones de historia y humanidad se encontraban peligrosamente amenazadas por las ideologías y la tecnociencia. Con un profundo sentido humanista, opuso la rigurosidad de la

actividad intelectual y la sensibilidad de apreciar las cosas cotidianas a la complejidad de los procesos modernizadores. Precisamente, ya en el campo de mi investigación, me ha interesado relevar ese aspecto de la escritura de Oyarzún que interseca rigurosidad y sensibilidad: la descripción, narración y reflexión escrita en medio o luego de una caminata como condición de posibilidad de su mentado conservacionismo, que aquí he reelaborado teórica, conceptual y críticamente, a partir de las categorías de los estudios literarios medioambientales y de la interpretación de las ideas de Oyarzún sobre el tema, bajo el concepto de *pensamiento ecológico*, un dispositivo de resistencia al avance del filisteísmo de la ideología del progreso apañada por el imperativo tecnocientífico.

Las conclusiones generales de esta investigación distan de ser definitivas. Si bien creo a lo largo del trabajo se prueba la hipótesis que inicia estas líneas, en el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún hay varias zonas oscuras que espero despejar en próximas investigaciones. Dicho esto, enumero y esbozo las conclusiones generales que derivan de este trabajo. En cada una de ellas indico una o más sugerencias para su ampliación.

1. La escritura íntima y ensayística de Luis Oyarzún posee una dimensión *ecopoética*. Esto significa que utiliza recursos poéticos para representar las relaciones ecológicas entre objetos, cuerpos, espacios, fuerzas y eventos humanos y no-humanos. A diferencia de otros estudios (ver Casals, 2012), no uso el término *ecopoética* para signar una práctica específica de la poesía, sino para delimitar el uso *literario* de principios, procedimientos y recursos poéticos que sugieran o posibiliten una *ecolectura*, esto es, un protocolo de exploración de los diversos sentidos del texto y la experiencia literaria desde un punto de vista ético-ambiental. En un nivel, la prosopeya, la analogía, la metáfora y la personificación son los recursos que es posible aislar en la escritura del

diario y el ensayo de Oyarzún. En otro nivel de análisis, el sujeto de enunciación del diario y el del ensayo adelgaza o suspende el yo (Buell, 1995), pero también lo reafirma desde la figuración del intelectual (Said, 1996). Un último nivel de la dimensión ecopoética de la escritura oyarzuniana se manifiesta en el uso de dos tipos de ontología para incluir a las cosas y los seres en la serie narrativa del caminar: una ontología animista y otra naturalista (ver Descola, 2011). Las diádas sobre las que se erigen estos niveles corroboran la hipótesis de Scott Slovic (1996) acerca de la *nature writing* (ver Cap. 2, Sección 1, “Apuntes críticos”): la actitud enunciativa en la escritura de la naturaleza oscila entre los diversos grados de identificación y distancia con lo observado. Tomando en cuenta lo anterior, creo necesario ampliar el análisis del pensamiento ecológico de Oyarzún a su poesía, sus novelas y sus trabajos críticos, especialmente a su crítica literaria —recordemos, por ejemplo, el tema de sus conferencias en Puerto Rico, o sus análisis sobre la naturaleza en la obra de Mistral o Neruda. Asimismo, a propósito de la ontología animista, sería interesante volver sobre la *espiritualidad material* o *eco-espiritualidad* del pensamiento ecológico de Luis Oyarzún y profundizar en sus bases cristianas, en específico, desde autores como Teilhard de Chardín y Gabriel Marcel.

2. Inscritos en el contexto de la modernidad, el *Diario íntimo* y el ensayo *Defensa de la Tierra* de Luis Oyarzún constituyen una muestra de la conciencia de la pérdida o el desvanecimiento del mundo de los textos autobiográficos que caracterizan los escritos autobiográficos del siglo XX. Ambos textos testimonian los dramáticos cambios que ha experimentado el planeta producto del desarrollo humano. Así, a través del concepto de Antropoceno, una nueva era geológica caracterizada por el impacto negativo de la acción humana sobre los ecosistemas a nivel global que se ha desplazado desde las ciencias físicas a las humanidades, considero que es posible

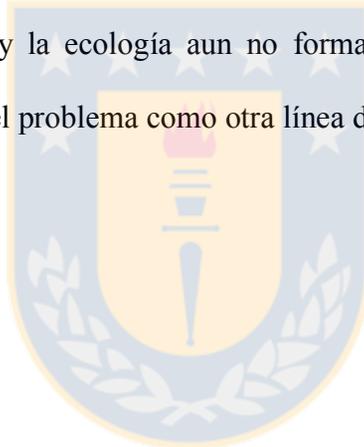
actualizar algunas de las claves que dan cuerpo al pensamiento ecológico de Oyarzún. Los científicos señalan que la huella característica del Antropoceno es el registro de material radioactivo diseminado por las pruebas nucleares efectuadas alrededor de 1945. La constante preocupación que Luis Oyarzún mostró por los ensayos nucleares (ver 1995, p. 344, 359, 376) resulta interesante a este respecto; esta inquietud se da en varios niveles, en comentarios de noticias, o en notas de lectura de novelas de ciencia ficción, por lo tanto, pienso que es una cuestión que convendría explorar con mayor atención en un trabajo posterior. Tanto el *Diario íntimo* como *Defensa de la Tierra* son documentos de gran valor para la comprensión de las profundas y aceleradas transformaciones geológicas, climáticas, demográficas y ambientales que afectan al planeta y, a la vez, testimonio del movimiento de las humanidades hacia cuestiones que exigen pensar más allá de los lindes disciplinares.

3. Lo que Thoreau (1999) describía como *condición endogámica* de las ciudades, es decir, la reducción del espectro biológico, se amplifica hoy con las tecnologías de la comunicación y la información hasta el límite de lo abstracto. La pregunta de Oyarzún “¿No tendrán también las plantas un Marx que sostenga sus derechos?” (1995, p. 342), reclama una inclusión cultural de lo no-humano en nuestras esferas de existencia. Así, la ética ecológica de Luis Oyarzún es el núcleo de un humanismo no-antropocéntrico (Iovino, 2010). El pensamiento ecológico de Oyarzún ofrece una alternativa al paradigma cultural antropocéntrico: un paradigma de la co-presencia, que presupone un marco emancipatorio y de derechos que trasciende al hombre como especie y lo sitúa en un universo de referencias más amplio. La apuesta de Oyarzún por la conservación y cuidado de los ecosistemas promueve no la conservación de lugares y especies en su materialidad, sino el cuidado de la mirada de relaciones ecológicas que permiten la vida como la

conocemos, la posibilidad de estudiar cómo esta logró desarrollarse y la oportunidad de configurar nuevas pautas éticas para asegurar la integridad de lo humano, teniendo en cuenta las necesidades materiales y espirituales de las generaciones humanas futuras. Por oposición lógica, una práctica antihumanista, ya sea proveniente de un ecologismo radical, del capitalismo, de un socialismo no sustentable o un filisteísmo de cualquier índole, condena la vida, la potencia de saber y la de actuar éticamente. En esta línea, Hozven (2010) se ha preguntado si Oyarzún participaría de una perspectiva posmoderna por su escritura efrástica, fragmentaria, nihilista, interdisciplinar y, lo más importante, anti-ideológica. Si la ecocrítica se define como una rama de los estudios culturales que se origina en el contexto de los desplazamientos del saber que caracterizan el discurso posmoderno (Glotfelty y Fromm, 1996), puede que sea necesario responder la pregunta de Hozven. Finalmente, cabe señalar que Oyarzún fue muy crítico del manejo ecológico de los socialismos reales. Habría que escribir algunas páginas respecto de la relectura ecológica de Marx hecha por el estadounidense John Bellamy Foster, pues podría ayudarnos a comprender las limitaciones del pensamiento ecológico de Oyarzún.

4. La narrativa del caminar es fundamental para el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún. De sus caminatas deriva el trabajo de campo, en el entendido que su pensamiento ecológico es posible a partir de una acuciosa investigación, como se aprecia en los *itinerarios botánicos*. Para Oyarzún, caminar y escribir son prácticas que forman parte de lo que Foucault (1999) llamó “cuidado de sí”, cuyos principios morales vienen de la filosofía antigua. No es extraño, entonces, que, ante el progresivo desvanecimiento del mundo, Oyarzún se refugie en prácticas que los hombres de acción y los “planificadores” —políticos y economistas— consideren de otro tiempo: la caminata, la escritura, el diálogo con lo no-humano. “Los males históricos provienen de los

hombres que quieren dominar la vida” (1995, p. 74), sentencia Oyarzún en su diario. A este último respecto, vuelvo sobre Foucault para proponer una expansión de los hallazgos de este estudio a través del concepto de *biopolítica*, es decir, el control social de los cuerpos desde su dimensión biológica. Cuando Rebecca Solnit (2015) afirma que el cuerpo “choca con la modernidad” , lo que se afirma en realidad es que el cuerpo se inmoviliza ante las coacciones del imperativo económico y tecnocientífico del *biopoder*. Actualizar el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún desde el punto de vista de la discusión biopolítica me parece una tarea atractiva. En la misma dirección, observo que el vínculo entre la homosexualidad de Oyarzún y su pensamiento ecológico no ha sido estudiada. En comparación con los estudios ecofeministas, los estudios que articulan lo *queer* y la ecología aun no forman un corpus visible en Chile. En consecuencia, se podría plantear el problema como otra línea de análisis futuro.



Trabajos citados

- Adorno, T. (1962). El ensayo como forma. En *Notas de literatura* (pp. 11-36). Barcelona: Ariel.
- Aínsa, F. (2015, junio). Reivindicación del género ensayo como modo de pensar para la filosofía nuestroamericana (entrevista). *Le Monde Diplomatique* [en línea]. Recuperado de <https://www.lemondediplomatique.cl/Entrevista-de-Alex-Ibarra-a,3999.html>
- Alaimo, S. (2010). *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Blomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Amaro, L. (2013). La reescritura de *La infancia* en *Los días ocultos* de Luis Oyarzún. *Aisthesis*, (54), 303-318.
- Augé, M. (2000). *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- AWG. (2016). Media note: Anthropocene Working Group (AWG). University of Leicester [en línea]. Recuperado de <http://www2.le.ac.uk/offices/press/press-releases/2016/august/media-note-anthropocene-working-group-awg>
- Barthes, R. (1977). Introducción al análisis estructural de los relatos. En S. Nicolini (Comp.), *El análisis estructural* (pp. 65-101). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- . (1986). Deliberación. En *Lo obvio y lo obtuso: Imágenes, gestos, voces* (pp. 365-380) Barcelona: Paidós.
- . (2016). La luz del Sudoeste. En *Incidentes* (pp. 11-18). Buenos Aires: La Marca Editora.
- Basnett, S. (2013). Introduction. En J. Speake (Ed.). *Literature of Travel and Exploration: An Encyclopedia* (pp. xi-xv). Londres: Routledge.

- Baudrillard, J. (1994). *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-Textos.
- . (2000). *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- Beck, Ulrich. (2006). Living in the World Risk Society. *Economy and Society*, (35), 329-345.
- Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Binns, N. (2004). *¿Callejón sin salida? La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Blanchot, M. (1969). *El libro que vendrá*. Caracas: Monte Ávila.
- . (2002). *El espacio literario*. Madrid: Editora Nacional.
- Buell, L. (1995). *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Careri, F. (2009). *Walkscapes: El andar como práctica estética*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Casals, A. (2015). *Fundamentos para la lectura ecocrítica en Chile*. Tesis para optar al grado de Doctor en Literatura. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Cerda, M. (1982). *La palabra quebrada: Ensayo sobre el ensayo*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- . (1997). *Palabras sobre palabras*. Santiago: Biblioteca Nacional de Chile.
- Contardo, O. (2014). *Luis Oyarzún: Un paseo con los dioses*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Crutzen, P. y Stoermer, E. (2000). The Anthropocene. *IGBP Newsletter*, (41), 17-18.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

- Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y de la cultura. En L. Montenegro (Ed.), *Cultura y naturaleza: Aproximaciones apropósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (pp. 75-96). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I: Artes del hacer* (Vol. 1). México: Universidad Iberoamericana.
- Didier, B. (1996). El diario ¿forma abierta? *Revista de Occidente*, (182-183), 39-46.
- Donoso, A. (2014, enero). Itinerarios botánicos de Luis Oyarzún. El *Diario íntimo* (1995) y *Defensa de la Tierra* (1973). Ponencia presentada en el *VII Congreso Internacional e Interdisciplinario en homenaje a Alexander von Humboldt, Claudio Gay e Ignacio Domekyo*, Humboldt State University, Universidad de Chile y Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.
- . (2015, agosto). Local, global: el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún. Ponencia presentada en el *I Simposio de la Sección de Estudios del Cono Sur LASA*, Latin American Studies Association (LASA), Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Viña del Mar.
- . (2016). Key Issues in the Ecological Thought of Luis Oyarzún. *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 23(1), 149-161.
- Fernandois, J. (2000). El fin del viaje: ¿una pérdida irrecuperable? *Estudios Públicos*, (77), 341-356.
- Freixas, L. (1996). Prólogo. El nuevo mundo de la mediocridad y de la angustia. En H. Amiel, *En torno al diario íntimo* (pp. 11-23). Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.

- . (1999). La escritura de sí. En *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 289-306). Barcelona: Paidós.
- . (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fromm, H. (2009). *The Nature of Being Human: From Environmentalism to Consciousness*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Genette, G. (1898). *Palimpsestos: La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- Girard, A. (1963). *Le journal intime*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Glotfelty, C. y Fromm, H. (Eds.). (1996). *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology*. Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- Godin, C. (2014). El fragmento. En N. Acero, J. Cáceres y H. Herrera, *Vestigio y especulación: Textos anunciados, inacabados y perdidos de la literatura chilena* (pp. 269-284). Santiago: Chancacazo Editores.
- Guattari, F. (2000). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- Grau, O. (2008). *Tiempo y escritura: El diario y los escritos autobiográficos de Luis Oyarzún*. Santiago: Universitaria.
- Gros, F. (2015). *Andar, una filosofía*. Santiago: Taurus.
- Harris, T., Schütte, D. y Zegers, P. (2005). Prólogo. En L. Oyarzún, *Taken for a Ride. Escritura de paso* (pp. 7-9). Santiago: RIL Editores.
- Heise, U. (2008). *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*. Nueva York: Oxford University Press.
- Hozven, R. (2010). *Escritura de alta tensión. Desafío de Luis Oyarzún*. Santiago: Catalonia.
- Iovino, S. (2010). Ecocriticism and a Non-Anthropocentric Humanism: Reflections on Local Natures and Global Responsibilities. En L. Volkman, N. Grimm, I. Detmers y K.

- Thomson, *Local Natures, Global Responsibilities: Ecocritical Perspectives on the New English Literatures* (pp. 29-53). Amsterdam: Rodopi.
- Jacksic, F., Camus, P. y Castro, S. (2012). *Ecología y Ciencias Naturales: Historia del conocimiento del patrimonio biológico de Chile*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Kottow, M. (2013). De animales y humanos. *Paralaje*, (9), 167-179.
- Lejeune, P. (2009). *On Diary*. Manoa: University of Hawai'i Press.
- . (2012). De la autobiografía al diario: historia de una deriva. *RILCE: Revista de Filología Hispánica*, 28(1), 82-88.
- Lewis, S. y Maslin, M. (2015). Defining the Anthropocene. *Nature*, (519), 171-180.
- Le Breton, D. (2014). *Elogio del caminar*. Madrid: Siruela.
- Maturana, H. y Varela, F. (2003). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen.
- Millas, J. (1973). *Prólogo. Luis Oyarzún o la pasión de ver*. En L. Oyarzún, *Defensa de la Tierra* (pp. ix-xxv). Santiago: Universitaria.
- Ministerio del Medio Ambiente del Gobierno de Chile. (2016), [base de datos]. *Inventario nacional de especies de Chile*. Recuperado de http://especies.mma.gob.cl/CNMWeb/Web/WebCiudadana/WebCiudadana_busquedaGrilla.aspx?especies=endemicas
- Miroux, J. (2005). *La autobiografía: las escrituras del yo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Morales, L. (1995). "Prólogo". En L. Oyarzún, *Diario íntimo* (pp. 7-26). Santiago: Universidad de Chile.
- . (2001). *La escritura del lado: Géneros referenciales*. Santiago: Cuarto Propio.

- . (2009). Luis Oyarzún: El diario íntimo como diario de viaje. Modernidad y cultura cotidiana chilena. *Anales de Literatura Chilena*, (11), 141-159.
- . (2012). Historia de una crisis: el *Diario* de Mario Góngora. *Revista Chilena de Literatura*, (82), 179-196.
- Morton, Timothy. (2010). *The Ecological Thought*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Muñoz, L. y Oelker, D. (1993). *Diccionario de movimientos y grupos literarios chilenos*. Concepción: Universidad de Concepción.
- Ostria, M. (2004). Visión nerudiana del desierto nortino. *Revista Chilena de Literatura*, (65), 111-121.
- Oyarzún, L. (1958). Crónica de una generación. *Atenea*, (380-381), 180-189.
- . (1967). *Temas de la cultura chilena*. Santiago: Universitaria.
- . (1973). *Defensa de la Tierra*. Santiago: Universitaria.
- . (1990). *Diario*. Concepción: LAR.
- . (1995). *Diario íntimo*. Santiago: Universidad de Chile.
- . (2015). *Defensa de la Tierra*. Santiago: Biblioteca Nacional de Chile.
- Pauls, A. (Comp.). (1996). Prólogo. Las banderas del célibe. En *Cómo se escribe el diario íntimo* (pp. 1-14). Buenos Aires: El Ateneo.
- Paz, O. (2000). *Corriente alterna*. México: Siglo XXI.
- Pérez Villalón, F. (1999). El *Diario íntimo* de Luis Oyarzún: Una lectura. *Revista Chilena de Literatura*, (55), 103-128.
- Ricœur, P. (2009). *Tiempo y narración III: El tiempo narrado* (Vol. 3, pp. 629-1074). México: Siglo XXI.
- Riquelme, R. (2004, 12 de noviembre). Luis Oyarzún. *La Tribuna*, p. 3.

- Rojo, G. (2008). Luis Oyarzún lee a Gabriela Mistral mientras yo leo a Luis Oyarzún leyendo a Gabriela Mistral. En *Las armas de las letras: Ensayos neoarielistas* (pp. 87-93). Santiago: Lom.
- Said, E. (1996). *Representations of the Intellectual*. Nueva York: Vintage Books.
- Sánchez, C. (2005). *Escenas del cuerpo escindido: Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*. Santiago: ARCIS / Cuarto Propio.
- Solnit, R. (2015). *Wanderlust: Una historia del caminar*. Santiago: Hueders.
- Soper, K. (2004). *What is Nature? Culture, Politics and the non-Human*. Oxford: Blackwell.
- Thoreau, H. D. (1999). *Pasear*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor.
- . (2009). *Desobediencia civil y otros textos*. Buenos Aires: Utopía Libertaria.
- Tinianov, I. (1991). Sobre la evolución literaria. En T. Todorov, *Teoría de la literatura de los formalistas rusos* (pp. 89-101). México: Siglo XXI.
- Valdés, C. (2011). *Luis Oyarzún: Pensamiento y forma*. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Vattimo, G. (1990). Dialéctica, diferencia y pensamiento débil. En G. Vattimo y P. A. Rovatti (Eds.), *El pensamiento débil* (pp. 18-42). Madrid: Cátedra.
- Villarroel, R. (2006). *La naturaleza como texto: Hermenéutica y crisis medioambiental*. Santiago: Universitaria.
- Virilio, P. (1997). *La velocidad de liberación*. Buenos Aires: Manantial.
- Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zalasiewicz, J., Williams, M., Steffen, W. y Crutzen, P. (2010). The New World of the Anthropocene. *Environmental Science and Technology*, 44(7), 2228-2231.