

“La naturaleza vencida por el hombre suscita dioses”: Eco-espiritualidad en el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún*


Fecha de recepción: 7 de marzo de 2022

Fecha de aprobación: 8 de junio de 2022

Resumen

En este artículo reflexiono sobre los vínculos entre pensamiento ecológico y espiritualidad en la escritura del intelectual chileno Luis Oyarzún (1920-1972). Parte de la prosa del autor exhibe las tensiones entre lo espiritual y lo secular en un contexto de crisis medioambiental. Propongo el término eco-espiritualidad para describir el ensamblaje de los dominios de lo ecológico y lo espiritual. El sujeto del diario y los ensayos de Oyarzún percibe la naturaleza material como sagrada y al ser humano como custodio o parte ínfima que puede fundirse con el todo. Examino dos prácticas tematizadas en la escritura de Oyarzún, el peregrinaje y el silencio, consumaciones de la experiencia eco-espiritual.

Palabras clave: eco-espiritualidad, pensamiento ecológico, naturaleza, peregrinaje, silencio.


Citar: Donoso, Arnaldo. “La naturaleza vencida por el hombre suscita dioses”: Eco-espiritualidad en el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún”. *La Palabra*, núm. 44, 2022, e14069  <https://doi.org/10.19053/01218530.n44.2022.14069>

Arnaldo Donoso Aceituno

Universidad Autónoma de Chile (Talca), Chile

Doctor en Literatura Latinoamericana. Miembro del directorio de la Sociedad Chilena de Estudios Literarios. Su investigación se centra en las humanidades ambientales y la ecocrítica aplicada a la lectura de textos y discursos de la literatura y cultura chilena. Ha publicado artículos, apéndices críticos y capítulos de libro.

donoso.arn@gmail.com / arnaldo.donoso@cloud.uautonoma.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-4128-1684>

*Este artículo de reflexión sintetiza algunos de los hallazgos de la investigación doctoral “El pensamiento ecológico de Luis Oyarzún” (Universidad de Concepción), dirigida por el profesor Mauricio Ostria González.

“Nature defeated by man gives rise to gods”: Eco-spirituality in the Ecological Thought of Luis Oyarzún

Abstract

This paper reflects on the links between ecological thought and spirituality in the writing of the Chilean intellectual Luis Oyarzún (1920-1972). His prose discloses the tensions between spiritual and secular in a context of environmental crisis. I propose the term eco-spirituality to describe the assemblage of the domains of ecological and spiritual. Oyarzún’s persona understands material nature as sacred and the human being as a custodian or a minuscule part that can merge with the whole. I examine two practices thematized in Oyarzún’s writing, pilgrimage and silence, consummations of his eco-spiritual experience.

Keywords: eco-spirituality, ecological thinking, nature, pilgrimage, silence.

“A natureza vencida pelo homem dá origem aos deuses”: Eco-espiritualidade no pensamento ecológico de Luis Oyarzún

Resumo

O artigo reflete sobre as ligações entre o pensamento ecológico e a espiritualidade na escrita do intelectual chileno Luis Oyarzún (1920-1972). Parte da prosa do autor mostra as tensões entre o espiritual e o secular num contexto de crise ambiental. O termo eco-espiritualidade é sugerido para descrever o agenciamento nos domínios do ecológico e do espiritual. O sujeito do diário e dos ensaios de Oyarzún percebe a natureza material como sagrada e o ser humano como um guardião ou uma parte ínfima que pode fundir-se com um todo. São estudadas duas práticas tematizadas na escritura de Oyarzún, peregrinação e silêncio, consumações da sua experiência eco-espiritual.

Palavras-chave: eco-espiritualidade, pensamento ecológico, natureza, peregrinação, silêncio.

1. La obra y la figura de Luis Oyarzún Peña (1920-1972) constituyen un hito para la cultura chilena. Fue escritor en diversos géneros (novela, diario íntimo y de viaje, prosa poética, poesía lírica, ensayos), profesor de filosofía, crítico de arte, diplomático, difusor cultural, traductor, viajero incansable y precursor del ecologismo en clave humanista, además de miembro destacado de la Generación Literaria de 1938. Lo anterior traduce con fidelidad su estatura intelectual. Su pensamiento ecológico, formación discursiva crítica de la modernidad (Donoso, *El pensamiento*), se encuentra diseminado fundamentalmente en su escritura íntima, pero también puede rastrearse en sus ensayos. En efecto, en el ensayo póstumo *Defensa de la Tierra* (1973), volumen que el autor compuso a partir de fragmentos de su diario, reescritos, corregidos y ampliados, Oyarzún sistematizó su preocupación por lo que llamaba “el tema ecológico” (Harris, Schütte y Zegers 8).

Las páginas que siguen tienen como propósito abordar una parcela de la reflexión medioambiental de Oyarzún: las relaciones entre espiritualidad y ecologismo. La crítica ha seguido la pista a la representación de la naturaleza de la prosa de Oyarzún y ha observado en ella la presencia de lo religioso y lo sagrado. Hacia 1972, el filósofo Jorge Millas reconocía en los escritos de nuestro autor una religiosidad “muy peculiar que funde en un solo abrazo de sí mismo y de la naturaleza, la visión panteísta del mundo, la concepción orientalista del nirvana y la vocación cristiana de inmortalidad personal”. Se trata de una sensibilidad específica que exhibe “el tránsito de la visión personal, con toda su propia claridad y riqueza, a la visión todavía más clara y más rica de la inteligencia” (Millas xv-xvi).

Un par de años más tarde, el crítico Gastón von dem Bussche situaba a Oyarzún en una órbita intelectual que denominó “humanismo indocristiano” (4), masa crítica de pensadores atentos a las condiciones materiales de la idiosincrasia, tradición, cultura artística, moral y espiritual chilena y latinoamericana, que congregaría a grandes figuras del continente, como Gabriela Mistral (Donoso, “Mistral”). En este contexto, von dem Bussche identifica una “noción en proceso, en integración, tensa y siempre creciente”, de “cierto franciscanismo esencial”, es decir, de “un ‘sentimiento fraternal del cosmos’, del hombre, sus prójimos y las cosas de la tierra de América” que contrasta con “el antropocentrismo dominador” europeo. Este “sentimiento fraternal” hacia lo humano y lo no-humano, concluye von dem Bussche, invita a “sentirse ‘creatura entre creaturas’, un ser ‘hermano’, prójimo general, y no amo absoluto de la realidad, los seres y los objetos” (4).

Finalmente, en la década de 1990, desde un punto de vista cultural, robustecido metodológicamente con categorías de la crítica genética, Leonidas Morales postuló que la representación de la naturaleza en el diario de Oyarzún acogía “núcleos del pensamiento bíblico y cristiano” y “tradiciones espiritualistas” diversas, en conflicto con una conciencia “desolada de la vida moderna”, sometida a la racionalización, la planificación, el hedonismo y al consumo de bienes e imágenes. Dicha conciencia, explica Morales, es atravesada por una permanente aspiración de “restituir en el hombre los equilibrios rotos”, o de “religar la cultura de la vida cotidiana” a “un sentido religioso” o trascendente (18).

Conclusiones más cercanas en el tiempo –entre ellas las de Fernando Pérez Villalón, Olga Grau, Roberto Hozven o Claudio Valdés– proyectan los juicios antes resumidos sobre enfoques derivados del psicoanálisis, la teoría crítica, la filosofía y los estudios culturales. Por mi parte, a fin de agregar algunas líneas al debate, propongo el término eco-espiritualidad (Cummings, Boff, Plumwood, Bellarsi, Taylor) para describir la conexión entre la espiritualidad y el pensamiento ecológico de Oyarzún. A través de dicho concepto, es posible caracterizar de modo más preciso el viscoso entramado de tradiciones, cosmologías, filosofías, creencias y prácticas espirituales (paganismo, cristianismo, budismo zen, brahmanismo e hinduismo) que Oyarzún integra en su pensamiento ecológico.

La hipótesis que guía este artículo es la presencia de un corpus de reflexiones ecológicas en la escritura de Oyarzún que exhiben las tensiones entre lo religioso, lo pagano y lo secular en un contexto de crisis no solo medioambiental, sino también espiritual. En el pensamiento ecológico de Oyarzún la naturaleza no-humana adquiere una dimensión sagrada o trascendente, y el ser humano, el rol de custodio de la creación o de entidad que aspira a unirse al todo. Esta manera de entender el ensamblaje con lo no-humano halla legitimación y correlato en diversas tradiciones espirituales. Una segunda parte de la hipótesis tiene que ver con la tematización de ciertas prácticas de restauración de los “equilibrios rotos” en la escritura de Oyarzún. Por ahora, escribo sobre dos de ellas, el peregrinaje y el silencio.

2. El marco analítico con el que deseo pensar la escritura de Oyarzún posee cuatro filiaciones. Primero, la adhesión a imperativos morales y filosóficos del medioambientalismo, como el valor intrínseco de la vida o nuestra responsabilidad para con las generaciones futuras, que entronca con valores ligados a la espiritualidad y a la religiosidad (Taylor 4; Gottlieb 15-16). Según Roger Gottlieb, por lo general, la relación entre medioambientalismo y espiritualidad tiende a ser bastante estrecha. Desde su etapa temprana, la sensibilidad del ecologismo se nutrió de un sentido religioso, como consta en los escritos inaugurales de Henry D. Thoreau, John Muir o Aldo Leopold. Incluso, hoy, para buena parte de las corrientes de pensamiento ecológico, la naturaleza salvaje representa un templo que la humanidad debe preservar no solo por su belleza física o utilidad material, sino también por su valor moral y sagrado. La naturaleza en la que el ser humano no ha intervenido es morada o punto de encuentro de la vida con la vida, sitio de regeneración, inspiración y armonía: una fuente de sentido existencial (Gottlieb 17).

La tradición de esta reverencia puede rastrearse en las inveteradas representaciones de la “diosa Naturaleza” de la antigüedad pagana tardía. En los estudios literarios, el asunto es tratado de forma brillante por Ernst Robert Curtius. En Ovidio, explica el filólogo alemán, el caos de las oposiciones es dirimido por la Naturaleza; Claudiano, cuatro siglos después, ve en ella una “potencia cósmica”, capaz de intervenir en los designios de los dioses y legar a los hombres la agricultura (160). El culto a la Naturaleza no es tanto la personificación de un concepto, sino “una de las últimas experiencias religiosas del tardío mundo pagano” (161). La historia parece ser algo más antigua, por supuesto, y podría llevarnos a los himnos órficos dedicados a Physis –“ancianísima madre absoluta”, “padre y madre, aya y nodriza”, “omnisapiente, omnidonante, omnipotente”, “ordenadora de los dioses”, “configuradora, pri-

mogénita, vida eterna y providencia inmortal”, “fuerza vital inagotable”– (escritos en el siglo III o IV en Egipto o Asia Menor), o a los cultos agrícolas que empezaron a perfilar la figura de una diosa de la vegetación y de la cosecha. Parafraseando a Mircea Eliade, la “religión de la tierra” (Eliade, vol. 2, 18) parece tener cierta continuidad desde la prehistoria hasta nuestros días gracias a un cúmulo de imágenes, representaciones, símbolos, arquetipos y figuras. Como veremos, conceptos como los de “santificación de la vida” (vol. 1, 26), “espacio sagrado” (49), “solidaridad cosmobiológica” (vol. 2, 27) y “nostalgia del paraíso” (165) de Eliade pueden aportar al análisis de la eco-espiritualidad.

La segunda línea de reflexión se vincula al análisis del papel del cristianismo en la crisis ecológica. En un clásico ensayo, Lynn White Jr. plantea que el antropocentrismo de los dogmas y valores judeocristianos se desplazó a la esfera de la ideología y la tecnociencia. De acuerdo con White, la victoria de la cristiandad sobre el paganismo en la Edad Media fue una de las revoluciones más importantes en la historia de Occidente. Para el mito judeocristiano, el universo inicia con la creación progresiva y gradual de la luz, la oscuridad, los cielos, los cuerpos celestes, la Tierra con sus plantas, animales y peces. Solo al final, Dios crea al ser humano, quien no solo es parte de la creación, sino un ser hecho a imagen y semejanza de Dios que posee, por mandato del creador, el dominio sobre todas las cosas y criaturas. Según White, el cristianismo aniquiló el animismo pagano e impuso un modo de entender la naturaleza indiferente al diálogo con las materias, ya que en ellas no reside ninguna espiritualidad. Los mismos argumentos movieron a Christopher Manes a afirmar que la visión animista de la naturaleza, aquella que considera a animales, plantas, rocas, montañas, ríos, etc., como seres o sujetos capaces de interactuar con los humanos, “fue borrada” o “silenciada” por la exégesis (18-19).

La visión de White y Manes contrasta con ciertos enfoques revisionistas. Influidos por las ideas de la ecología profunda y el pensamiento del teólogo estadounidense Charles Cummings, Leonardo Boff reflexiona sobre la eco-espiritualidad desde la perspectiva de la teología de la liberación. En uno de sus ensayos, el brasileño define la eco-espiritualidad como un proceso de descubrimiento de las dimensiones ecológicas de la responsabilidad humana y de espacialización de la experiencia de la “realidad-vida”. Se trata, aclara, de un enfoque biocéntrico cuya expresión es la “dignificación de toda la vida, de su promoción y su defensa, partiendo de aquellas vidas más primitivas y [...] otras más amenazadas” (Boff 239).

Para Boff, la vida es esencialmente portadora de espíritu, esto es, de la capacidad de la energía y la materia de interactuar entre sí, comunicarse, auto-organizarse, constituir sistemas abiertos y formar tramas de inter-retro-relaciones. Si la vida es portadora del espíritu, explica, “lo opuesto al espíritu no es la materia, sino la muerte” (240). De este modo, eco-espiritualidad “significa toda orientación que encuentre su punto central en la realidad-vida” tomada “en su sentido más amplio y globalizador posible como es el espíritu en el universo” (239-240). Se desprende de la perspectiva de Boff que en el contexto de una crisis ecológica cuya complejidad supera los enfoques de las ciencias físicas y sociales, las actitudes y valores humanos derivados de la religión, la ética y la espiritualidad pueden ser cruciales para la recuperación y sobrevivencia de formas de vida y ecosistemas puestos en riesgo por

el ser humano. Propuesta que, casi una década antes, fue hecha por Cummings en el ensayo “Exploring Eco-Spirituality” (1989) y en su libro *Eco-spirituality: Toward a Reverent Life* (1991), esta tercera línea reflexiva extiende los valores cristianos para hacer frente a los problemas de nuestra condición post-industrial (Cummings 81).

Los estudios literarios ecocríticos y las humanidades ambientales se han interesado por evaluar en qué medida los relatos, los valores y las prácticas espirituales o religiosas asimilan visiones ecológicas. La australiana Val Plumwood sostuvo que “ciertas formas específicas de espiritualidad pueden subvertir o ser cómplices de aspectos claves del orden político y económico” (219). Por esa razón, sugiere poner la espiritualidad bajo escrutinio para determinar cómo sus diversas realizaciones pueden contribuir o no en la creación de una cultura de antropocentrismo débil.

Para Plumwood la definición de espiritualidad –en especial, la occidental, centrada en un cristianismo racionalista– debe ampliarse hacia dimensiones no-trascendentes y formas sensibles de tratar con lo no-humano, como las de ciertas religiones orientales (220-222). Afirma, igualmente, que lo que se necesita para aquilatar el impacto de la crisis medioambiental “es más materialismo y no menos” y una “mayor conciencia de que nosotros mismos somos encarnaciones materiales en un universo en el que todo es material” (223), lo que no obsta que pensemos en una dimensión trascendente de la vida. A este último respecto, conceptualizaciones como “espiritualidad materialista” (Plumwood 218), “espiritualidad ecológica” (229) o “espiritualidad del lugar” (231) han inspirado aproximaciones teóricas como la idea de eco-espiritualidad que desarrolla Franca Bellarsi, quien, como Gottlieb, piensa que, a nivel simbólico, naturaleza y sacralidad han estado imbricadas desde tiempos inmemoriales, ya sea en las creencias animistas paganas, en la metáfora cristiana de la naturaleza como un libro que complementa las sagradas escrituras o en las filosofías no dualistas de Oriente. De lo anterior puede colegirse que, para el pensamiento ecológico, el advenimiento de las ciencias empíricas y del pensamiento moderno que convirtió a la Tierra en un subalterno explotable pudo derribar del todo la conexión entre la naturaleza y lo sagrado.

3. A la luz de lo expuesto, digamos que Oyarzún despliega una eco-espiritualidad compleja y múltiple. Primero, la espiritualidad arcaica aparece insistentemente en la escritura del autor. “Nuestros suelos”, reflexiona Oyarzún en *Defensa de la Tierra*, “no recibieron la adoración pagana y el bautismo cristiano introdujo la melancolía y el treno funerario de otro tiempo” (4). Según Oyarzún, recuperar la “alegría colectiva” de los cultos paganos podría “detener con sus exorcismos espirituales la degradación de la madre gea”. Es claro que nuestro autor transpone la antigua deidad Gaia o Gê, diosa que creó el cielo y engendró dioses, cíclopes y otros seres míticos, con una concepción de una naturaleza maternal. En otro apartado escribe: “¿Cómo renovar el viejo pacto con la Naturaleza? Esta es nuestra Madre madrastra” (*Diario* 469).

Cabe mencionar que la valoración materno-religiosa del suelo es anterior a las fabulaciones cosmogónicas de la tierra (Gimbutas 222). El paganismo arcaico “no localizaba lo sagrado en la capa telúrica propiamente dicha”, apunta Eliade, “sino que [lo] confundía en

una misma unidad” (Eliade, vol. 2, 12). Es decir, lo hallaba en piedras, árboles, arroyos, montes, sombras, etc., materias que, de algún modo, encarnan los fundamentos ontológicos del mundo. Arcaísmo de Luis Oyarzún, para quien “[la] naturaleza vencida por el hombre suscita dioses” (*Diario* 190). “Para sanear los cuatro elementos –tierra, aire, agua, fuego–”, dirá a propósito de la extinción de especies animales y vegetales, “necesitamos invocar a los dioses otra vez. Tener como los griegos y los hombres primitivos y arcaicos, dioses protectores del mar, de los ríos, de los arroyos, de los vientos” (*Defensa* 70). Y en una actitud de verdadera veneración animista, agrega:

Los grandes árboles chilenos que sobreviven en las quebradas de la zona central –peumos, quillayes, lingues, avellanos– 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 (39).

De acuerdo con Oyarzún la persistencia de lo sagrado en tiempos en que los dioses han muerto proviene tanto de “las frustraciones del industrialismo” y de las “absorbentes ciudades” (*Diario* 190), como del enigmático eterno retorno de los ciclos terrestres y cósmicos. La supuesta inmutabilidad de lo no-humano nos hace percibir algo sagrado en rocas, bosques, cursos de agua o en la bóveda celeste. A su vez, la paradójica “condición de irrepetibilidad” del tiempo condujo a Oyarzún a buscar la experiencia estética por antonomasia en “la plenitud del instante” (Grau 131). Aun en sus facetas más desoladas, los cuadernos y ensayos de Oyarzún son un gran archivo de esa plenitud. Que el “viejo mundo” esté a punto de extinguirse significa tanto la desaparición de animales y vegetales como la aparición de un límite para la realización cabal del “espíritu humano” (*Defensa* 68). La sola idea de una repetición de episodios de fuerzas destructoras trae de vuelta el “pecado original” en una versión desmitificada o secular. Este pecado mantiene su sentido de encarnar lo inadmisibile, la muerte y el vacío.

El pensamiento ecológico de Oyarzún se liga, además, con los relatos y figuras de las religiones abrahámicas. El estudio religioso de la naturaleza, como forma de entender a Dios, viene desde etapas tempranas de la iglesia. La teología natural, inaugurada por San Agustín, concibe la naturaleza como un sistema de símbolos a través del cual Dios habla al ser humano. Las hormigas, el fuego, el arcoíris, las semillas, el desierto, entre otras materias, tendrían una dimensión simbólica o compondrían un gran código. Siguiendo a Foucault, Christopher Manes plantea que la teología cristiana hizo de la escritura un dispositivo de exégesis de los “inescrutables propósitos” divinos (19). El modo exegetico no solo se restringió a las páginas de la Biblia, sino que además quiso leer el mundo físico y convirtió a la naturaleza en “el Libro mundo”. Desde esa perspectiva hermenéutica, seres y materias no servían sino a los propósitos de alguna intención celestial de redención humana. Ese lenguaje de la naturaleza tiene eco en la escritura íntima de Oyarzún:

Glorious day. Al fin logro ver con cielo azul y sol espléndido este puerto siempre lluvioso. Un día como éste llena el alma de beatitud [...] Nuestra alma animal más transparente canta con los chucaos de la espesura, brilla con el róbalo, se balancea con las fucsias y con las sedosas espigas del pasto miel. Este es el Dios de la naturaleza bajo la más amable de sus formas, un Dios que

aligera el cuerpo, que esponja los corazones apretados y nos hace respirar con el ritmo de las aguas tranquilas (*Diario* 307).

El fragmento sugiere que solo en contacto con la naturaleza no-humana podemos entender la voluntad y conciencia de Dios. Tal como las palabras en una página, todas las cosas poseen un sentido pero no una voz propia y, por eso, se busca interpretarlas o hablar por ellas. En todas las cosas se encuentra el soplo o aliento divino que “nos hace respirar”, el mismo con el que el barro cobró vida. Para Oyarzún, pensar “un espacio infinito [o sea, sin Dios] es monstruoso” (*Diario* 125), por lo cual parece necesario, en su pensamiento ecológico, salvaguardar un mínimo de antropocentrismo –del que emana de la idea de Dios– si se quiere asegurar cierto orden en el mundo.

Entre las columnas maestras de la afiliación cristiana de Oyarzún se encuentran las ideas de San Francisco de Asís. La conexión de su figura con el pensamiento de Oyarzún está justificado por la crítica desde hace tiempo, como vimos al inicio. Me permito solo agregar a ese expediente que en el pensamiento ecológico de Oyarzún encontramos una aproximación moral que se esfuerza por entender la voluntad divina a través de la acción. De allí, que el sujeto se obligue a ser un tierno custodio y un amigo de las cosas creadas. La visión de Francisco acerca de la naturaleza y de los hombres descansó en una especie de panpsiquismo donde todas las cosas, animadas o no, poseen algún grado de conciencia, lo que se corresponde, hasta cierto punto, con el animismo pagano (cf. Hozven 163-170). En buena medida, el pensamiento franciscano acerca la divinidad a lo cotidiano. Aunque el *Cántico del Hermano Sol* o *Alabanza de las Creaturas* (ca. 1223) celebra la fraternidad y solidaridad del hombre con el cosmos, las materias, los elementos y los seres sin ofrecer un quiebre desestabilizador con el antropocentrismo, sí tiende a cierta horizontalidad y a restar más de un grado de valencia antropocéntrica. Por eso, Oyarzún, en concordancia con el santo de Asís, apunta: “No se puede negar que la suerte de nuestros árboles es tan desdichada como la de nuestros hermanos. Tan infeliz como la de muchos pájaros nativos que se han extinguido casi por completo” (*Defensa* 15-16).

La encíclica *Laudato si'* de 2015 reconoce a Francisco como un modelo que puede inspirar a la humanidad. La carta llega algo tarde en comparación con los desarrollos pioneros de White, Oyarzún y otros; no obstante, participa de la idea que el pensamiento franciscano constituye una alternativa viable para redefinir nuestros valores o extenderlos a lo no-humano. Puede decirse a esta altura que el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún anticipa varias de las preocupaciones contemporáneas de la eco-espiritualidad cristiana. Interpretó y practicó el ejemplo de Francisco, en especial, el de deponer la autoridad del ser humano sobre el resto de la creación.

4. Para Oyarzún, cualquier lugar (un estero, una playa, la montaña, un camino agreste, unas dunas) puede convertirse en espacio sagrado. Su constante búsqueda de una hierofanía primitiva que evoque la “trascendencia en lo sensible” (*Meditaciones* 67) se conecta con lo que Eliade denominó “nostalgia del paraíso” (vol. 2, 165). En una entrada del diario de 1957 leemos el relato de una excursión al Cañón del Colorado en el que se observa la inquietante

nostalgia de algo ni siquiera entrevisto, pero que de pronto surge y desencadena fuerzas ordenadoras. “No puedo sentirme en orden sino en contacto con la naturaleza. De ella recojo mis fuerzas y sólo ella me pone sobre mis pies”, escribe Oyarzún. Y más tarde:

Estoy sentado al pie de una cruz de pino, puesta sobre un montículo de piedras cardenosas, al borde del abismo, ahora todo claro, salvo en las cumbres ocultas por las nubes. Cada monte aquí se ha transformado en templo [...] Podría estar infinitamente aquí, fascinado como un lama por los rostros cambiantes de la montaña (*Diario* 262).

La fascinación por la longeva montaña, que estuvo antes que nosotros y estará allí por mucho más tiempo del que podamos siquiera imaginar, trae consigo un estremecimiento espiritual. Páginas más adelante, Oyarzún señala: “Debo ser fiel a lo fundamental y eterno, a lo que no cambia a pesar del progreso, a pesar de la ruina [...] Busqué amigos de tierra, amigos de cordillera, amigos de roca, amigos de musgo” (*Diario* 295). La proliferación de equivalentes de los lugares sagrados en niveles accesibles (tierra, cordillera, rocas, musgo, en el fragmento) nos habla de una morfología también ambivalente de esos espacios, pero, cuya explicación es unívoca: la inevitable nostalgia del ser humano por figuras y formas trascendentes, estrato básico de la eco-espiritualidad. Para buscar esos equivalentes de lo sagrado el sujeto suele ponerse en movimiento. Hay consenso crítico en que viajes, caminatas y, en general, el cuerpo a cuerpo con la naturaleza representó para Oyarzún la posibilidad de experimentar un vínculo unitivo con el todo (Donoso, “Caminar”). A Leonidas Morales le asombraba la actitud de Oyarzún, tan alejada de la de un “académico sedentario” y tan cercana a la de alguien que cede a la “compulsión de los desplazamientos” (10); esa condición móvil es fundamental en la escritura de nuestro autor. Quiero volver brevemente sobre la inveterada práctica espiritual del peregrinaje y su relación con la nostalgia por algo perdido. Sostengo lo evidente: las caminatas y excursiones de Oyarzún devienen peregrinajes hacia o a través de lugares sagrados. En lo sucesivo, glosó un par de anotaciones íntimas del autor en diálogo con los asertos de Lawrence Buell, específicamente de la parte III (“Environmental Sainthood”) de *The Environmental Imagination*.

En el apartado “The Thoreauvian Pilgrimage”, Buell analiza cómo ciertos lugares adquieren el estatus de sagrado en la escritura de Thoreau y ofrece algunas claves acerca del peregrinaje antiguo y moderno, con énfasis en la iconografía de los lugares, la narrativación de la experiencia del peregrino y la modificación de su subjetividad. Siguiendo a Victor y Edith Turner, Buell conceptúa el peregrinaje como una “experiencia liminal” (319), los sitios de peregrinación, como “lugares donde ocurrieron, ocurren u ocurrirán milagros” (328), y a los peregrinos como personas que se ponen en movimiento para fortalecer su fe con las presencias invisibles y benéficas que rondan las rutas y sitios de peregrinación. En otro nivel de análisis, Buell apunta que las narrativas de peregrinaje están vinculadas a una especie de auto-hagiografía que posee ciertos elementos estructurales casi invariables: el peregrino trasciende lo profano y la condición humana y expresa veneración por los lugares, concentra su atención y reverencia en los hitos del camino, sacraliza su experiencia física y psíquica. Es importante para los peregrinos que se narran a sí mismos “invertir hasta los gestos más pequeños con una significancia ritual” (328); durante la marcha, el peregrino accede al reino de lo sagrado mediante actos simbólicos que lo sumen “en una experiencia culturalmente

definida como la del fundador” (Turner y Turner, citados en Buell 319). Así, los peregrinos que narran sus viajes juegan con la autfiguración del eremita, el asceta o el renacido; ven un santuario en el bosque, en la montaña o en la rivera de un estero; representan el paso del tiempo como ciclo solemne; transforman el movimiento en homilía; asisten a la ocurrencia de pequeños milagros diarios; habitan entre sabiduría e inocencia; establecen diálogos con lo no-humano; van en busca de antiguos símbolos, creencias y santuarios, etcétera (Buell 320-323).

Revisemos a este respecto una anotación de 1951 del diario de Oyarzún. En ella rememora una de sus excursiones en Inglaterra. El relato exhibe los elementos estructurales que acabamos de observar. La dimensión eco-espiritual de la caminata emerge del cuerpo a cuerpo con el mundo y de estímulos imprevistos que hacen fantasear al peregrino:

Recuerdo un día de agosto en que yo vagaba por el extremo sur de Inglaterra [...] Me perdí en la mañana y durante horas, con lluvias copiosas que me obligaban a refugiarme bajo los árboles, pretendí salir de lo que jamás supe si era isla o península. Cargado de mi saco alpino, pasé frente a una mansión isabelina de ladrillos rojos que miraba a los acantilados y al mar y seguí por un camino de hayas y encinas. Al atravesar un caserío, oí oraciones que salían de un torreón de piedra y divisé a un viejo vagabundo que caminaba delante de mí, apoyándose en un bastón forrado. Llevaba un saco al hombro. Tenía la barba blanca y nariz aguileña como San Pedro. Concebí la esperanza de que fuera un profeta y lo saludé, como instándolo a que me invitara a marchar con él. Sus ojos abstraídos me miraron apenas y contestaron a mi saludo sin distinguirme (*Diario* 92).

El relato de la caminata por Land’s End –localidad al oeste de Cornwall famosa por sus acantilados, formaciones rocosas y geografía agreste– plantea al lector una tensión desplegada en torno a un sujeto que se enfrenta mansamente a una naturaleza que lo sobrepasa; un yo que teniendo la posibilidad de detenerse a solicitar auxilio queda preso de la fascinación por la figura de un caminante desconocido, al punto de sugerir que hubiese renunciado a todo para seguirlo. El asunto en cuestión es la renuncia, categoría clave en la reflexión de Buell. En el capítulo “The Aesthetics of Relinquishment”, Buell sugiere que el acto de renuncia acompaña toda manifestación afectiva en los textos medioambientales. El crítico distingue dos formas de renuncia: la primera, la más familiar o superficial, es la de los bienes materiales; la segunda, más radical o profunda, es el abandono de la autonomía individual, una especie de “grado cero de la existencia” (Buell 144). La primera forma de renuncia, denominada “épica de la sencillez voluntaria”, se caracteriza, entre otros rasgos, por la predilección por los espacios naturales o entornos rurales, autosustentabilidad, austeridad, disciplina, simplicidad y comunitarismo. Esta ética de la vida simple se conecta con el pensamiento judeocristiano, así como al ascetismo medieval y oriental (145-146). Relacionada con el tópico del *contemptus mundi*, la sencillez voluntaria significa algo más que una negativa a las condiciones de vida acomodadas: se vuelca por completo a la contemplación del mundo exterior, o en palabras de Buell, “el ecocentrismo reemplaza al egocentrismo” (155).

La segunda forma de renuncia, denominada “renuncia al yo”, promete más que una vía de regeneración o purificación del sujeto. Puede leerse como un estadio superior a la utopía antropocéntrica de la ruralidad y al paganismo romántico que buscó consumir en la imagen

de la naturaleza su deseo de refundar simbólicamente lo humano, como si esta se tratase de un “espejo moral” (163). Apunta, en efecto, a un examen de las fronteras de nuestra existencia individual, de cada ser como entidad discreta y, por extensión, de los límites ontológicos entre lo humano y lo no-humano. En lo que respecta a la eco-espiritualidad, la “renuncia al yo” implica una erosión de las fronteras del ser, una apertura que “proclama la unidad y santidad del mundo de las cosas” (Buell 162). La mayoría de las veces, dicha “santidad” parece ser conjurada sin un lastre teísta (Grau 139-143) y entra en los dominios de un orden en que lo humano y la subjetividad no son el centro ni encabezan jerarquía alguna. El yo, vacío de sustancia trascendente, se proyecta sobre un plano de inmanencia en que no cabe distinguir lo sagrado de las cosas del mundo.

La antesala del relato de la caminata en o hacia Land’s End puede ilustrar la segunda manifestación de la “estética de la renuncia”. La narración tiene una estructura que oscila entre la captación del presente, (“Escribo ahora en la deliciosa sala común de la hostería de Burnley”), y del pasado (“Esta mañana [...] hallé por casualidad en una encrucijada a Diego y Jean Paul”) (Mudanzas 32). Después de cenar en Burnley, Oyarzún se interna en el campo. “Los macizos de árboles perfilaban su oscuridad sobre las superficies doradas del trigo y por encima de ellos, hacia el mar, resplandecían nubes bronceas que empezaban a apagarse”. Rememora:

Los grandes caminos con sus miles y miles de vehículos interrumpen la armonía de la naturaleza. Prefiero estos otros, que serpentean entre bosques de pinos, que corren a la orilla de un arroyo, libres, familiares, hollados por la planta humana y formados por ella desde los tiempos medievales, [...] que sirven tanto a los hombres como a sus caballos y a sus perros, caminos que no amedrentan a los animales silvestres y a los que bajan los pájaros en busca de simiente. Marchando por ellos se puede llegar a una suerte de beatitud, a sentirse uno vacío, sin peso interior, sin imágenes, en un descanso del alma que deja todo su sitio a la dulce fatiga del cuerpo (Mudanzas 33-4).

Vista la simpatía de Oyarzún por variadas formas y representaciones de la espiritualidad, creo que las más de las veces no viene al caso preguntarnos si se encuadra en una u otra forma de renuncia. Podría afirmarse, sin más, que las narrativas del peregrinaje de Oyarzún comúnmente muestran huellas de un movimiento que va de la nostalgia a la “épica de la sencillez voluntaria” y a la “renuncia del yo”. Lo verdaderamente importante es descubrir si es o no posible alcanzar un horizonte trascendente que haga de una simple caminata una peregrinación o vía para reconquistar “el fervor interior” (Diario 120). Es lo que ocurre con experiencias intensas de espiritualidad, como una ceremonia brahmánica a la que Oyarzún asistió durante su viaje a India. Al recordarla, Oyarzún escribe: “Querría volver a la India para recorrerla sin nada, como un peregrino” (Oriente 115).

5. No veo cómo la “renuncia del yo” no podría ser sino relativa; una renuncia completa exigiría algo más que un “vaciamiento del yo” cuyo único testimonio o registro es una página borroneada. En mi concepto, la situación objetiva de la escritura de relatos íntimos de peregrinaje es un evento de doble vínculo: de un lado, la escritura afirma el deseo de renuncia; del otro, secuestra su tiempo y coacciona su consumación. Me empeño en creer que hay una

forma de renuncia que, al menos en origen, admite un resquicio no-discursivo, un gesto de imposible impostura, estilización o codificación. Me refiero al silencio, auténtica morada de la unidad perdida entre el hombre y las cosas.

Propongo encauzar lo que resta de la discusión con base en algunas ideas desarrolladas por David Le Breton en su ensayo *El silencio* (1997). En el apartado “Las espiritualidades del silencio” el sociólogo francés postula que el silencio es un denominador común en las experiencias religiosas más intensas como el misticismo, el eremitismo, el monacato y el peregrinaje. Desde antiguo, teólogos, filósofos y místicos han pensado en el valor espiritual del silencio. Platón, Plotino, Apolodoro de Atenas, Gregorio Nacianceno, Dionisio Aeropagita, Juan Clímaco, Isaac de Nínive, el poeta Rumí, San Juan de la Cruz, Eckhart, entre otros, entendieron que el repliegue íntimo del silencio era un tipo especial de comunicación que sustituye y complementa al habla o a la palabra. San Juan de la Cruz afirmó que el “alma oye en el silencio”, y el Maestro Eckhart que la “palabra yace oculta en el alma, de manera que ni se la oye”. “Hace falta”, agrega Eckhart, que en las experiencias más puras de la fe “desaparezcan las voces y los ruidos, que se dé una calma límpida, un silencio” (citados en Le Breton 136).

Según Le Breton las palabras sagradas conviven con el silencio, bien porque este representa un sentimiento de imposibilidad por comprender y transmitir los misterios divinos, o bien porque lo trascendente no puede “reducirse a un significado limitado, pues escapa a las palabras”, está “más allá de ellas” o está “cargado de significado” (135). La actitud silente puede ser un acto más devoto que repetir fórmulas sagradas; no es que la palabra sea inútil o inapropiada, sino que en cierto contexto podría corromper la frágil esencia que solo puede portar el silencio. En fin, lo relevante es la predilección por el silencio que puede encontrarse en la elección del silencio por parte de mujeres y hombres entregados al oficio religioso. Tanto el silencio como la soledad aparecen en el imaginario de lo espiritual como parte de una disciplina; en efecto, informa Le Breton, Benito de Nursia escribió cerca del año 547 uno de los primeros conjuntos de reglas que guiaron la vida monacal. El recogimiento, la soledad y la abstención de la palabra se proyectan en las reglas monásticas hasta nuestros días. “En el desarrollo de la vida monástica”, más allá de las diferencias entre enfoques y visiones, escribe Le Breton, “el silencio es lo que predomina” (143). Por mi parte, leo que, en 1952 en un convento jesuita, Oyarzún anota en su diario durante un retiro de Semana Santa: “En la Regla de San Benito se considera al silencio como salvaguarda de la vida interior” (132).

¿Para qué esta insistencia sobre el silencio? “La observación del silencio es lo que permite que uno mantenga la soledad”, pero, al mismo tiempo, “el vínculo con los demás y con lo divino” (Saint-Thierry, citado en Le Breton 144). Se trata de una “estricta disciplina en el lenguaje” que pone en práctica enseñanzas del Antiguo y del Nuevo Testamento que advierten sobre “la palabra ociosa” que no agrada a Dios (Le Breton 145). El silencio es una vía para conseguir, a través de las privaciones, no solo una fe sólida, sino una comunicación con Dios sin los obstáculos de la vida vulgar. En 1951, en el Convento de los Benedictinos en Las Condes, Oyarzún escribe: “Si no hubiera aquí silencio ¿podría escuchar en este momento ¡ay! ya pasado –pero vuelve, de más lejos– el canto opulento, maduro, como de órgano silvestre, de una tenca que se alegra de seguro porque el sol acaba de abrir las nubes y hacer

llameante al verde del pasto y de los macrocarpa?” (*Diario* 132). Hay en el texto citado una valoración de la disciplina del silencio en términos de actividad y de afecto, es decir, como una fluctuación positiva en nuestra potencia de pensar. El silencio permite a Oyarzún reflexionar sobre cómo se comporta la percepción del tiempo (cf. Grau 126-131) y sobre cómo esta se mueve al mismo paso que la contemplación, la imaginación y la escritura.

Oyarzún persiguió a lo largo de su vida el estado contemplativo. Numerosas entradas del diario hacen referencia al vocablo *contemplación* o a alguna magnitud semántica derivada o similar. No tantas son las páginas de sus ensayos en las que aborda la dimensión filosófica del concepto. En grueso, las cavilaciones de Oyarzún apuntan a entender la contemplación como “actividad espiritual por excelencia” que, en sentido estricto, “diste mucho de ser pasividad” (*Meditaciones* 76). Contemplar es también oír las historias inaudibles que habitan las materias y los lugares y que nos son reveladas a través de la mirada atenta y reposada. “La interioridad es religiosa”, plantea Oyarzún siguiendo a Henry Bergson, “se hunde en el gran silencio de la unción contemplativa” (*Diario* 400). En el ensayo “La idea de inspiración en Bergson”, Oyarzún afirma que de las experiencias de goce salimos “hacia algo que sentimos como trascendente, en el cual, sin embargo, participamos. Salimos hacia ese absoluto dinámico que está al propio tiempo fuera y dentro de nosotros” (*Meditaciones* 120). La conciencia de la dinámica de la vida, piensa Oyarzún, se capta “mejor en el reposo que en el movimiento y tráfago de la vida práctica”; se capta mejor en un estado parecido “al de los místicos” inmersos “en ese musical silencio” que permite al alma “valorarse en relación con el todo¹. Lo que “entonces se descubre”, concluye Oyarzún citando a Bergson en diálogo con Jacques Chavalier, “es que ¡somos tan poca cosa!” (121).

La relación de Oyarzún con el misticismo cristiano es ambigua. De un lado, anhela la experiencia unitiva resultante de las disciplinas del silencio y la contemplación; del otro, reacciona de forma virulenta a la retórica del misticismo, como consta en esta entrada del diario escrita a fines de octubre de 1951:

[Ahogo] me producen los textos místicos con su abuso de términos abstractos que quisieran ser concretos [...] y que borran la multiplicidad de todas las criaturas [...] Lo abominable del místico es la fusión de todas las cosas en el Todo, en el Uno, en la odiosa unidad. Más me gusta Santa Teresa amando sus pucheros que transida por el rayo divino, olvidada del mundo. Es este mundo con todas sus cosas el que debe ser restaurado. ¡Qué pobre es el lenguaje místico, pobre como el arrobamiento y el anhelo que borra todo límite! (*Diario* 115).

Tal vez esta confusa actitud ante el misticismo tenga el mismo origen que su trastabilleo con las espiritualidades no teístas. Luis Oyarzún se interesó no solo por conocer otras tradiciones espirituales, sino además por acercarse a preceptos y prácticas, que, a la larga, nutren su eco-espiritualidad. Hay evidencia en el diario que entre 1959 y 1965 Luis Oyarzún estudia algunas religiones de Oriente (budismo, brahmanismo, hinduismo) a fin de hacer converger

¹ Recordemos que la tradición mística tiene en el siglo XV su edad dorada con Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz. Ya en *Las moradas* o *El castillo interior* (1588), o en la alegoría de la “noche oscura”, la montaña y la ascensión, la experiencia espiritual tienen como punto cúlmine un éxtasis en el que el lenguaje está ausente.

dos preocupaciones: una cultural ligada a su viaje diplomático a China e India en 1960, y una íntima o personal relacionada con la reflexión sobre sus circunstancias personales.

En las religiones de Oriente, el uso del silencio tiene varias diferencias respecto de la tradición judeocristiana. Por ejemplo, el budismo rechaza toda referencia a algo absoluto y trascendente; su búsqueda espiritual no tiene como objetivo la unión con un ser superior y el mundo es percibido como un flujo de apariencias, efímero y sin propósito. Buda “no es una persona, sino un estado de alerta” y “de no-dualidad”: una forma de “silencio absoluto” (Le Breton 168). El objetivo de la espiritualidad budista es la búsqueda de la vacuidad para poner fin al sufrimiento y evitar las reencarnaciones. A través del vacío se alcanza un estado de disolución del ser en el orden cósmico: el *nirvana*, un despertar que se logra a través de la contemplación, la meditación, el silencio y el desprendimiento de los lazos terrenales. Al respecto, en agosto de 1959, Oyarzún escribe: “La primavera provoca la nostalgia de una absoluta inocencia, y esta inocencia lo será sin muerte, sin conciencia divisoria, sin yo. El nirvana” (*Diario* 316).

Como se aprecia en una entrada del diario de marzo de 1964, nuestro autor se esfuerza por transponer o proyectar sus experiencias vitales de contemplación en el marco del budismo. Cuando el espíritu alcanza la plenitud, señala, “la religión se vuelve atea, se hace innecesaria. La inmanencia devora la trascendencia y el yo y el no yo, unidos se vuelven Dios, sin adentro ni afuera”. Luego declara:

Comprendo al fin que el budismo, suprema exaltación de la conciencia religiosa, pueda resplandecer en una beatitud total sin Dios. La religión exige dualidad, heterogeneidad, dicotomía, tiempo. Aun en la Parusía. Pero en esta intimidad cerrada del yo que llega a identificarse totalmente con su entorno, no hay Presencia, sino ser absoluto y mudez (429-430).

La abolición del sentido asegura la plenitud. El budismo zen, variante taoísta del tradicional, renuncia a perseguir el sentido de las cosas del mundo dado que no hay sentido que pueda transmitirse bajo fórmulas inteligibles. El zen busca abandonar toda inteligencia y uno de los métodos para lograrlo es el silencio. En el llamado *satori*, momento de iluminación o estado de conciencia abierta al presente infinito, los iniciados alcanzan una emancipación del yo y del intelecto. La iluminación puede aparecer en cualquier momento u ocasión: ya en la forma de un sonido o de una visión proveniente de cosas banales, “una piedra que cae, el chillido de un pájaro, una tormenta” (Le Breton 169-170). Por ello, conviene estar atento, silencioso, contemplativo. Forma extrema de eco-espiritualidad, la abolición del sentido desmonta las jerarquías entre lo humano y lo no-humano, desmenuza el tiempo, entrelaza la conciencia dual del ser humano, borra los límites entre el afuera y el adentro. Esto es, precisamente, lo que alguna vez sintió Oyarzún, según el relato de una de las entradas del diario de 1964, hecha aparentemente en Constitución:

En este crepúsculo tibio, escuché y vi después el salto de una lisa en el agua como la encarnación del Todo, en la Perfecta Paz. Casi el *satori*, sin juicio, sin conflicto, sin tiempo. Yo era ahí el tiempo y lo que a la vez lo consume. El río, la lisa, el cielo, tan fuera de mí que al fin podría reconocerse y poseerme. Estaba entrando sin movimiento en mí, saliendo. Mas no era todavía

el momento. Distraje mi atención en unos cantos de jóvenes que remontaban el río en bote. Cantaban mal, desentonaban como borrachos. Perdí la armonía, no bien alcanzada.

–Pareces un Buda– me dice alguien.

Sentado al pie de un árbol, solo podía mirar, sentir, al fin de nuevo suspendido sin deseos, sin proyectos, sin recuerdos.

Desde fuera parecía un Buda (*Diario* 416).

Finalmente, el conocimiento de Oyarzún sobre el hinduismo parece ser menor en comparación con el del budismo. He hallado dos ocasiones en las que el autor se refiere al primero. En junio de 1959, traduce algunas enseñanzas provenientes de los escritos del filósofo, poeta, yogui y gurú Sri Aurobindo (1872-1950)². “Hay un cierto estado de conciencia yóguica”, cita Oyarzún en el diario, “en el que todas las cosas llegan a ser bellas para quien las ve, simplemente porque ellas lo son en su realidad espiritual –porque son la transcripción del Ananda” (314). La segunda versa sobre su experiencia espiritual en la India, narrada en una anotación del *Diario de Oriente*, con fecha del 3 de mayo de 1960 escrita en Delhi. En la anotación, el silencio es clave:

¿Hacia qué otra región podían elevarse anoche los cánticos de Rahana, la vieja sacerdotisa que entonó unos chantras brahmánicos? Era como escuchar a la Sibila en un acto ancestral, quejándose de la esencia de la vida y profiriendo el deseo de volver a la unidad sin rupturas. Rahana es una mujer sapientísima, que vive santamente [...]. Después de su cántico se quedó en trance –estábamos en la veranda de su casa–, aspirando los cálidos perfumes flotantes del *Ailanthus*, y los 5 presentes guardamos silencio durante un largo rato –¿cuánto tiempo?, no podría decirlo– (*Oriente* 115).

6. Lo significativo de la tarea de analizar la eco-espiritualidad de Luis Oyarzún opera en dos dimensiones: por una parte, permite dar cuenta de la complejidad de los ensamblajes reflexivos de la imaginación ambiental; por otra, perfila un modelo analítico que puede ser utilizado para estudiar otros autores y escrituras. Inscrita en el marco discursivo de la intimidad, la exploración espiritual de Oyarzún puede caracterizarse como una respuesta al desencanto del mundo y la dominación de la naturaleza. La eco-espiritualidad en el pensamiento ecológico de Oyarzún acoge manifestaciones heterogéneas de comprensión y comunicación con lo sagrado y la materialidad de lo no-humano. Su rasgo fundamental es que no renuncia al dualismo platónico, sino que se sirve de él con el objeto de perlaborar lo que Le Breton (179-180) denomina “mística profana”, es decir, una mística que busca la sacralidad tanto en el orden de lo sensible como en el de lo trascendente o metafísico. Hemos observado también que Oyarzún convoca las materias y las eleva poéticamente, de acuerdo con una especie de código de aventura espiritual. Como Thoreau y Georges Bataille, Oyarzún persigue momentos de éxtasis a través de la caminata y el silencio.

² En la cita, Oyarzún no declara el autor. Tras una ardua búsqueda pude dar con su identidad, mas no con la fuente. Los escritos de Sri Aurobindo están desperdigados en múltiples volúmenes recopilatorios.

Habría que volver brevemente sobre el relato del viaje a Land’s End, específicamente al pasaje en que Oyarzún contempla a un anciano vagabundo. La visión dispara en el joven profesor un deseo que he leído bajo el signo de la renuncia. “Concebí la esperanza de que fuera un profeta y lo saludé, como instándolo a que me invitara a marchar con él. Sus ojos abstraídos me miraron apenas y contestaron a mi saludo sin distinguirme” (*Diario* 92). La respuesta que recibe del venerable anciano —el silencio— es, sin duda, la lección más importante de la caminata. No tardará en entenderla y sí en olvidarla. Correlato de un declive ecológico civilizatorio, su asomo a lo sagrado por medio de la caminata y el silencio recalca en la potencia de una soberanía que no se encuentra en experiencias religiosas colectivas, sino en una impropia forma de política y cuidado de sí que colinda con lo espiritual.

Referencias

- Bellarsi, Franca. “Ecospirit: Religion and the Environment”. *Ecozon@*, vol. 2, núm. 2 (2011): 1-16. Web. 11 de agosto de 2020. <https://doi.org/10.37536/ECOZONA.2011.2.2.416>
- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Traducido por Juan Carlos Rodríguez Herranz. Madrid, Editorial Trotta, 1996. Impreso.
- Buell, Lawrence. *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, Harvard University Press, 1995. Impreso. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1nznfgsv>
- Cummings, Charles. *Eco-spirituality: Toward a Reverent Life*. Mahwah, Paulist Press, 1991. Impreso.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media Latina*. Traducido por Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre. México, Fondo de Cultura Económica, volumen 1. Impreso.
- Donoso, Arnaldo. “Caminar, en el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún”. *Atenea*, núm. 519 (2019): 99-115. Web. 16 de diciembre de 2020. <https://doi.org/10.4067/S0718-04622019000100099>
- . *El pensamiento ecológico de Luis Oyarzún*. Tesis de doctorado, Universidad de Concepción, Chile. 2021. Impreso.
- . “Presencia de Mistral en el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún”. *Hispanófila*, vol. 193 (2021): 83-98. Web. 9 de enero de 2022. <https://doi.org/10.1353/hsf.2021.0056>

- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Traducido por Asunción Medinaveitia. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974, 2 volúmenes. Impreso.
- Gimbutas, Marija. “The Religion of the Goddess”. *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. San Francisco, Harper, 1991, pp. 221-305. Impreso.
- Gottlieb, Roger. “Introduction: Religion and Ecology. What Is the Connection and Why Does It Matter?”. *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Editado por Roger Gottlieb. Nueva York, Oxford University Press, 2006, pp. 4-21. Impreso.
- Grau Duhart, Olga. *Tiempo y escritura: El diario y los archivos autobiográficos de Luis Oyarzún*. Santiago de Chile, Universitaria, 2009. Impreso.
- Harris, Thomas, Daniela Schütte y Pedro Pablo Zegers. “Prólogo”. *Taken for a Ride. Escritura de paso*, Luis Oyarzún. Santiago de Chile, RIL Editores, 2005, pp. 7-9. Impreso.
- Hozven, Roberto. *Escritura de alta tensión: Desafío de Luis Oyarzún*. Santiago de Chile, Catalonia, 2010. Impreso.
- Le Breton, David. “Las espiritualidades del silencio”. El silencio. Traducido por Agustín Temes. Madrid, Sequitur, 2006, pp. 135-182. Impreso.
- Manes, Christopher. “Nature and Silence”. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literature Ecology*. Editado por Cheryll Glotfelty y Harold Fromm. Athens, University of Georgia Press, 1996, pp. 15-29. Impreso.
- Millas, Jorge. “Luis Oyarzún, o la pasión de ver”. *Defensa de la Tierra*, Luis Oyarzún. Santiago de Chile, Universitaria, 1973, pp. VIII-XXV. Impreso.
- Morales, Leonidas. “Prólogo: El Diario de Luis Oyarzún”. *Diario íntimo*, Luis Oyarzún. Santiago de Chile, Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, 1995, pp. 7-26. Impreso.
- Oyarzún, Luis. *Diario de Oriente*. Santiago de Chile, Universitaria, 1960. Impreso.
- . *Defensa de la Tierra*. Santiago de Chile, Universitaria, 1973. Impreso.
- . *Meditaciones estéticas*. Santiago de Chile, Universitaria, 1981. Impreso.
- . *Diario íntimo*. Santiago de Chile, Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, 1995. Impreso.

- Pérez Villalón, Fernando. El *Diario íntimo* de Luis Oyarzún: Una Lectura. *Revista Chilena de Literatura*, núm. 55 (1999): 103-128. Impreso.
- Plumwood, Val. “Towards a Materialist Spirituality of Place”. *Environmental Culture: The Eco-logical Crisis of Reason*, Nueva York, Routledge, 2002, pp. 218-235. Impreso.
- Taylor, Bron. *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Los Ángeles, University of California Press, 2010. Impreso. <https://doi.org/10.1525/9780520944459>
- Valdés, Claudio. *Luis Oyarzún: Pensamiento y forma*. Valdivia, Universidad Austral de Chile, 2011. Impreso.
- Von dem Bussche, Gastón. “Luis Oyarzún y su recuerdo”. *El Sur*, 13 de enero de 1974, p. 4. Impreso.
- White, Lynn. “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”. *Science*, vol. 155, núm. 3767 (1967): 1203-1207. Web. 21 de enero de 2020. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>