

**SUSTANCIA LÍQUIDA Y VIDA VEGETAL: LA ECOPOÉTICA AMAZÓNICA
DE JAVIER DÁVILA DURAND**

**LIQUID SUBSTANCE AND PLANT LIFE: THE AMAZONIAN ECOPOETICS
OF JAVIER DÁVILA DURAND**

Pedro Favaron
Pontificia Universidad Católica del Perú
pfavaron@pucp.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-1985-1679>
DOI: <https://doi.org/10.36286/mrlad.v3i6.226>

Fecha de recepción: 21.06.24 | Fecha de aceptación: 24.08.24

RESUMEN

El presente artículo plantea una aproximación ecopoética a la obra de Javier Dávila, y de manera particular a algunos poemas del libro *La jungla de oro*. Se trata emblemático poeta de la Amazonía peruana. Se aborda la poesía de Dávila desde su inserción (en la segunda mitad del siglo XX) en un emergente campo de literatura regional que procuró abandonar las miradas exotistas para hablar desde su propia heterogeneidad cultural. La hermenéutica realizada destacará la confluencia de aspectos cristianos y racionalidades amerindias en la propuesta ecológica de su poética. La obra de Dávila manifiesta una celebración ecológica desde los fecundos procesos de transculturación que experimenta la región amazónica del Perú.

PALABRAS CLAVES: ecopoesía peruana, literatura amazónica contemporánea, ecologismo transcultural, Amazonía, teoría de las plantas.

ABSTRACT

This article proposes an ecopoetic approach to the work of Javier Dávila, and in particular to some poems from the book *La jungla de oro*. He was an emblematic poet of the Peruvian Amazon. Dávila's poetry is approached from his insertion (in the second half of the 20th century) in an emerging field of regional literature, which sought to abandon exoticist gazes in order to speak from its own cultural heterogeneity. The hermeneutics carried out will highlight the confluence of Christian aspects and Amerindian rationalities in the ecological proposal of his poetics. Dávila's work manifests an ecological celebration based on the fertile processes of transculturation experienced in the Amazon region of Peru.

KEYWORDS: Peruvian ecopoetry, contemporary Amazonian literature, transcultural ecologism, Amazonia, plant theory.

1. INTRODUCCIÓN

Hasta hace poco, los estudios literarios y culturales prestaban muy poca atención a las manifestaciones artísticas y literarias producidas en la región amazónica. Según Ana Pizarro (2005), este descuido se debió a que «durante mucho tiempo el peso de los más diversos mitos relativos a la barbarie impidió la emergencia de una mirada de tipo cultural, abarcante a sus diferentes dimensiones» (p. 59). Sin embargo, la creciente revisión y el estudio del arte y la literatura de la región están modificando el acercamiento del campo letrado a la Amazonía: ya no se le concibe (a la manera prevalente desde los últimos años del virreinato y durante buena parte de la República) como mera extensión geográfica disponible para ser explotada por la razón instrumental, sino que se empieza a prestar atención a las distintas manifestaciones «que le otorgan, dentro de toda su riqueza y diversidad, una unidad y un espesor cultural propios» (Pizarro, 2005, p. 60). Aunque el creciente acercamiento antropológico ha privilegiado el estudio de las naciones amerindias de la región, es también mayor la atención que se presta a las diversas manifestaciones transculturales (o «mestizas», como se dice en el castellano amazónico).¹ La sociedad «mestiza» muestra dinámicas propias que son fruto de diversos entrecruzamientos y de una historia regional que, si bien no del todo desvinculada del Perú, tiene características diferenciales con respecto a los derroteros intelectuales, idiosincráticos y artísticos que han sido hegemónicos en otras regiones del país. Asimismo, debido a las peculiaridades geográficas de la región, signada por los grandes ríos y los extensos bosques, el arte y la literatura de la Amazonía es proclive a establecer un «diálogo intenso con el medio ambiente» (Pizarro, 2005, p. 61). No en vano, la Amazonía es la «más grande entidad cosmopolítica vegetalmente orientada del planeta» (Duchesne, 2019, p. 2; traducción nuestra). La contundencia semiótica del territorio fecunda los imaginarios.

Hasta hoy, la educación que reciben los niños amazónicos por parte del Estado peruano, sobre todo en la zona urbana, tiende a promover una mirada exotizante sobre la geografía y las sociedades indígenas de la Amazonía. Permítaseme, para ejemplificar este punto, mencionar algunas anécdotas personales. En el año 2016, siendo profesor de la Universidad Nacional de Ucayali, mandé a mis alumnos a recopilar historias orales de sus abuelos, padres o vecinos; para mi sorpresa, más de la mitad de ellos empezó la

¹ Este artículo plantea el uso del término transculturación no como síntesis acabada, sino como proceso constante y no sintético.

redacción de sus trabajos con la siguiente frase: «la selva es un lugar exótico y lleno de misterios». ¿Cómo puede ser exótico el territorio en el que se ha nacido? Ese mismo año, en una conferencia sobre educación llevada a cabo en la misma universidad, una autoridad regional (jefe de la dirección de educación) afirmó, lleno de entusiasmo, que los profesores debían ser como «conquistadores» y atreverse a ir a las zonas rurales de la Amazonía para expandir la «civilización». Las definiciones decimonónicas sobre «progreso» y «barbarie» siguen influenciando a buena parte de los habitantes de la región.

Sin embargo, esta tendencia oficial ha sido desafiada, desde ya hace unas décadas, por un grupo de creadores locales, en su mayoría «mestizos» urbanos, que han pretendido dar cuenta, desde la literatura y el arte, de su íntima pertenencia al espacio amazónico.² En el Perú existen algunos autores amazónicos, o asentados en la Amazonía, desde la primera mitad del siglo XX (entre los que destaca la obra de Arturo Hernández y, en forma particular, su novela *Sangama*, publicada por primera vez en 1942). Pero es solo después de 1960 cuando surge «una renovación de las letras amazónicas con la presencia de nuevos autores y colectivos culturales» (como los grupos Bubinzana y Urcututu), quienes propusieron una visión propia «al incorporar elementos de la cosmovisión de los pueblos amazónicos y llamar la atención sobre la realidad social de la región» (Torres, 2021, p. 91). Estos grupos de creadores estaban asentados en ciudades amazónicas (sobre todo en Iquitos), las cuales debían su fundación a las riquezas generadas por el auge cauchero; la reivindicación literaria de lo indígena y del territorio, entonces, no estaba absuelta de cierta sublimación compensatoria: ya sea por las represiones propias del proceso de aculturación que algunos de estos autores habían sufrido (bajo la castellanización y la alfabetización impuesta por el Estado), o por las riquezas generadas a partir de la opresión a las naciones indígenas y que habían incentivado la migración de sus padres o abuelos. Es posible que, a raíz del ecocidio provocado por el incipiente desarrollo económico de la región, el tema ecológico gozara entre estos escritores de un lugar preponderante:

Las contradicciones surgidas de la modernización a ultranza llevada a cabo en la zona, así como la necesidad de aprovechar estos recursos asegurando su perdurabilidad, favorecieron la emergencia de un amplio cuestionamiento respecto de las relaciones entre el hombre y el medio ambiente amazónico. Tempranamente en el siglo pasado

² «Siendo hijo de las múltiples migraciones de colonos a la ciudad de Iquitos, en su poesía [Dávila] se decanta y destila el enraizamiento definitivo de una literatura escrita por gente nacida en estas tierras, que, sin ser descendientes de los pueblos originarios, se saben de acá, se siente amazónicos y se les impone como ineludible el cantar sobre el implacable influjo que los territorios selváticos imprimen en el alma de quienes vivimos hundidos en ellos» (Favaron, 2022, p. 43).

[XX] se aceptó en la reflexión sobre la región la idea que el desarrollo tenía bases culturales y, antes que en otros lugares del mundo, las respuestas a este desafío se plantearon en términos de una ecología humana. (Pizarro, 2005, p. 60)

El movimiento de esos años manifiesta un proceso de imaginación literaria en el que los creadores de la Amazonía quisieron dejar de verse desde un lente extranjero (a sí mismos y a su propio entorno) para empezar a manifestar la singularidad de sus dinámicas creativas, y, a su vez, evidenciar las complejidades culturales y el entrecruzamiento idiosincráticos de la región. Por lo general, este discurso de apropiación se impone a sí mismo una obligación ética con la defensa de la Amazonía frente a los prejuicios de la sociedad peruana y de las élites letradas en particular. La literatura que los antecedió, desde la época virreinal hasta mediados del siglo XX (por lo menos), solía pensar a la selva sudamericana como territorio húmedo, pantanoso y calcinado, esencialmente hostil a la vida civilizada, al progreso y a la urbanidad. Se imaginaba a la región como una suerte de espacio liminar o «infierno verde» que prometía, sin embargo, un sinnúmero de riquezas (en materias primas) a quien fuese capaz de domesticarlo y explotarlo. La Amazonía ha ocupado, casi siempre, el lugar de un «elemento externo, liminal, ubicado en un borde oscilante y de propiedad incierta» (Fernández, 2014, p. 116). El surgimiento de un movimiento creativo y reflexivo regional empezó a desmentir no solo la idea de un territorio cuyo rigor tropical ejercía un influjo implacable y degradante sobre lo humano, sino también la noción de que la región estaba negada a cualquier actividad del espíritu, como el arte y la poesía.

No cabe duda de que la obra poética de Javier Dávila (Iquitos, 1935)³ se enmarca en este movimiento creativo, ya que en sus versos se despliega «una mirada que apunta a la apropiación identitaria de la región sobre sí misma» (Pizarro, 2005, p. 60). En su poesía, la selva dejará de ser pensada como «adversaria del hombre» (p. 70) para postular, en cambio, que la comunión con ella brinda la posibilidad de una plena realización del ser. La literatura de Dávila parece guiada por el imperativo ético de respetar la vida del bosque y sentirse parte de ella: «Las aves beben del río y bañan su plumaje. / De igual privilegio retozamos todos aguas de alegría. / Es el Amazonas otorgándonos vida de domingo / ¡para vivirla con plenitud!» (como se cita en Favaron, 2022, p. 54). Desde esta perspectiva, la selva no es imaginada como hostil a la humanidad, sino que se la celebra como «hogar

³ Mientras avanzaba el proceso editorial de este artículo, el 13 de setiembre de 2024, Javier Dávila falleció (Nota de los editores del *dossier*).

de privilegios» (p. 53) donde el ser puede alcanzar sus cumbres afectivas, intelectuales y vitales.

El presente artículo aborda cómo esta conciencia ecológica se presenta en la obra de Dávila, con especial intensidad en el poemario *La jungla de oro* (2008). El poema en el que esta se hace más explícita y contundente es el titulado «Los derechos del Amazonas», en el que Dávila afirma que «el Amazonas numeroso, por derecho de reciprocidad, / deberá ser cuidado dedicadamente por todos. / Así nos sabremos dignos de cuanto sustentan sus vastedades» (como se cita en Favaron, 2022, p. 52).⁴ La poética de Dávila asume un compromiso con el cuidado de la biosfera que permite destacarlo como uno de los precursores del activismo ecopoético en el Perú. Sin embargo, en su propuesta literaria:

el talante de un manifiesto ecológico, no se pierde en la árida rigidez de la militancia y la doctrina, sino que abre a bocanadas el respiro de la lengua en su primordial rítmica poética, abierta al misterio y a la multisignificancia. (Favaron, 2022, pp. 45-46)

Podría entenderse que el proyecto creativo de Dávila forma parte de lo que Juan Duchesne (2019) ha denominado «amazonear la escritura»,⁵ lo que implicaría escribir «pensando con el territorio» (pp. 1-2; nuestra traducción) y no solo sobre él. Esta propuesta, como Duchesne afirma, si bien tiene base en las concepciones ontológicas de las naciones amerindias, incluye otros aportes heterogéneos de la modernidad global. La apuesta reflexiva de este artículo, mediante un diálogo con distintos pensadores que se adscriben a lo que se ha llamado «la teoría de las plantas»⁶ (como Coccia, Duchesne y Lorenzo), señala que la poesía de Dávila abre una opción creativa en la que los compromisos sociales y ecológicos del poeta no están reñidos con su fidelidad al lenguaje y al ritmo.

⁴ Estos versos dialogan con el poema «Los estatutos del hombre» (1965) del brasileño Thiago de Mello (1926-2022), también conocido como el «poeta de la floresta» (Torres, 2022, p. 25).

⁵ Este término en castellano me fue sugerido, en una conversación personal, por el propio Duchesne como traducción apropiada de «Amazoning Writing».

⁶ La teoría de las plantas, como señala el propio Duchesne (2019), parte de la consciencia filosófica, largo tiempo ignorada por la modernidad hegemónica, de que la vida no sería posible sin la «matriz vegetal», ni «habría biosfera, ni una sólida corteza terrestre, y ni siquiera el azul del cielo» (p. 13). Por lo tanto, plantea que el ejercicio filosófico y literario no puede ser ajeno a este reconocimiento. Además, dada la importancia y la comprobada agencia de las plantas, esta teoría plantea la necesidad de «reivindicarlas como seres comparables, no solo a los animales, sino a los propios humanos» (Duchesne, 2019, p. 15; nuestra traducción). Esto no significa, por supuesto, que no existe distancias entre los seres humanos y el resto de seres vivos, ni que las plantas ocupen un lugar central en el pensamiento indígena amazónico, sino que se reconocen puntos de encuentro y diálogo en determinados contextos.

2. EL ESPLENDOR GENEROSO DEL RÍO

La vida amazónica está signada, en buena medida, por la fecunda «red de aguas situadas en torno al río Amazonas y sus afluentes» (Pizarro, 2005, p. 61). Desde antiguo, la vida de las poblaciones ribereñas ha estado marcada por los cambios del río: «el tiempo individual y social está regulado por el tiempo de las aguas, los ciclos del río [...] la subida y el descenso de los ríos regulan los hábitos alimenticios, la dislocación familiar, la organización del trabajo» (p. 61). La región puede ser descrita, sin abusos, como «una hoya hidrográfica enorme que ha generado históricamente formas diferentes de relación del hombre con la vida que significa también formas diferentes de producción en los imaginarios sociales» (p. 61). Es decir, los ríos no solo han nutrido a los antiguos habitantes con sus peces y les han permitido desplazarse a través del bosque, sino que también han alimentado sus derivas imaginales y cosmogónicas. No son pocas las narraciones ancestrales de distintas naciones amazónicas (como los awajún y los shipibo, entre muchos otros) que relatan sobre seres humanos de extraordinarios conocimientos que viven bajo las aguas; y se dice que los sabios visionarios, en sus sueños, pueden relacionarse con ellos para obtener saberes medicinales y desarrollar facultades psíquicas y espirituales extraordinarias.⁷

Incluso desde el campo letrado, el Amazonas, así como otros ríos de la región, ha sido imaginado «como una especie antropomorfa, una fuerza ingobernable, caprichosa, amenazante y peligrosa» (Fernández, 2014, p. 114). Si bien, en la poesía de Dávila, el río mantiene su carácter insumiso y su potencia, ya no es concebido como una fuerza que debe ser dominada por la industria «civilizada». Por el contrario, el poeta celebra «el rigor generoso de su espíritu opulento» (como se cita en Favaron, 2022, p. 53), que determina la vida austera, rústica y feliz de las poblaciones ribereñas que se nutren de él, en armonía con el río y sin tratarse de imponer de forma abusiva. El río no es visto por Dávila como un enemigo, sino como un padre fecundante; a pesar de sus rigores, insemína la vida otorgándose a los demás: como canta el poeta, «reconózcase la virtud del Amazonas de darse pleno» (p. 53). El río no vive para sí mismo, no persigue fines egoístas, ya que su vida es donación. Y puesto que la vida humana (y la del resto de seres vivos) viene y depende de él, no solo debemos cuidarlo; también tenemos que manifestarle nuestro agradecimiento: «Por esta grandeza el hombre deberá sembrarle / una planta con amor

⁷ Sobre este punto, véase Favaron (2017).

cada día» (p. 53). En el poema «El río, los ríos, el Amazonas» (pp. 50-51), Dávila da cuenta del humilde origen cordillerano del gran río: «Nace de gotas de agua. / Después se va nutriendo de arroyuelos que filtra / el alma de la tierra, su entraña, / y el alto espíritu del Ande que desprende / niebla, nieve y escarcha intensa» (como se cita en Favaron, 2022, p. 50). Trazando la genealogía andina del Amazonas, Dávila parece querer vincular la región oriental con el resto del país (desmontando la ausencia de la Amazonía en buena parte del imaginario nacional peruano); la selva no está del todo aislada, ya que hay una continuidad entre las grandes montañas y las verdes extensiones que el poeta celebra.

En el cauce del río no solo se conjugan y complementan las montañas y la selva, sino que incluso «cielo y tierra establecen / la ecuación del tiempo infinito del Cosmos». El río nace, por lo tanto, de la confluencia de múltiples espacios y elementos, para formar un río enorme que es, a la vez, «todos los ríos en uno y de un solo universo, / en donde el sol y la luna y la Vía Láctea, / confluyen a darle majestuosidad a la Naturaleza, / discurriendo potencialidades en un conjunto / irremplazable y único» (como se cita en Favaron, 2022, p. 50). Sin embargo, el engarzamiento de lo diverso que se entretajan en su interior, no le niega personalidad; su singularidad irremplazable se configura desde la articulación de lo diverso. La vida que el río es capaz de otorgar a otros surge desde su conexión cósmica: las montañas, el sol, la luna y las mismas estrellas confluyen en su flujo y preñan la existencia. Incluso el canto del poeta se impregna de río; los versos del poema «son riachuelos» y se nutren de una «fuerza irreverente, / de caricia que arrasa, / de corrientes que remolinan su ímpetu». De esta manera, la fuerza del poema no le pertenece al poeta, sino que surge desde el río. El propio canto humano es flujo fluvial; sonoridad líquida del río de la vida, del tiempo, del aliento que todo sustenta y vivifica. Comulgando con el río, el poeta se vincula con el cosmos entero. Y se pregunta: «En esa plenitud excelsa, ¿seré siquiera una célula?». Esta interrogante parece responderse en el poema «Hombre río»:

No es inútil la figura que se muestra,
en trazos sobre la piedra
o en un viejo telar de arte rupestre,
de evidencia
del primer caudal del río primigenio.
Así ha querido el hombre grabar su imagen
de individuo terrestre,

—novedosa huella de mensaje—
su origen:
vástago pez
o criatura leve
en su primer recurso de agua
y de sílaba fluvial
en su destino de ser abrevadero,
lago, puquial,
alborozado vértigo como catarata,
ríos de Dios por entre riberas
de planetas verdecidos de sol.
La caudalosa sierpe fluvial
dándose al mundo
y a los ojos,
al gozo de beberla vino blanco,
de bañar feliz el rostro
y aquesto de recoger peces áureos.

Entonces, el hombre,
milenario y vital,
en su incesante trayecto
(como se cita en Favaron, 2022, pp. 55-56)

El río es también una metáfora del periplo humano. Dávila emparenta su arte poética con el gesto primigenio del artista rupestre que quiso dejar una huella de su paso por la tierra. El humano edénico sabe que ha brotado del «primer caudal del río primigenio»; y, por eso, aún en tierra, se reconoce como «vástago pez / o criatura leve». La hipótesis predominante en la biología contemporánea establece el origen líquido de la existencia. Si el agua es el origen de la vida, afirmar que el ser humano es un vástago del pez se presenta como acertado. Dávila, entonces, al asimilar la poética primigenia del arte rupestre, es capaz de recordar el «incesante trayecto» de la humanidad desde el nacimiento subacuático de la vida hasta nuestros días. El poeta parece afirmarnos que mucho de aquella primitiva condición acuática persiste viva en nuestra memoria sensible. En ese sentido, el poema enseña que el ser humano fue un pez y fue río, y que, en cierto

sentido, lo sigue siendo. El arte rupestre, como el poema, pone de manifiesto, a un mismo tiempo muestra la condición terráquea del ser humano, pero también la memoria indeleble «del primer caudal del río primigenio».

La vida terrestre sigue teniendo continuidad con el origen acuático. Aunque la atmósfera es menos densa que el agua, no por eso deja de ser un medio tan fluido y envolvente como el océano o el río. Nuestro respiro es posible, justamente, porque la atmósfera nos contiene, nos penetra, nos abraza y nos posibilita. Por lo tanto, la metáfora que comprende al ser humano como pez no solo apunta hacia nuestro remoto principio, sino que también nos revela un aspecto (muchas veces desatendido) de la existencia terráquea: «El pez no es solo una etapa de la evolución de los seres vivientes, sino el paradigma de todo ser viviente» (Coccia, 2017, pp. 40-41). Dávila nos revela que estar-en-el-mundo es una forma de inmersión. Y esto parece traer de manera implícita una dimensión epistémica: a diferencia del método cognitivo del campo científico moderno, que tiende a la separación y a la objetivación de los seres, la episteme poética conoce desde la experiencia afectiva y la inmersión en el cosmos. El poema celebra la conjunción vital de todos los seres y es una afirmación de la relacionalidad existencial. El artista, engarzado a los elementos primordiales que posibilitan la vida (como el río, el mar, las lluvias, el sol, los árboles y la tierra), comprende que su desplazamiento (al igual que el de todos los seres) responde a una cierta circularidad: así como las estaciones pasan y se suceden, para volver al año siguiente, también el ser humano (que es «sílaba fluvial») sabe que su destino es ser, como el río, fuente de vida para los otros, y participando de un diálogo ininterrumpido de mutua nutrición. El ser humano viene del agua y retorna a ella, para precipitarse en la disolución final del ego en la totalidad oceánica. Aprendiendo a vivir del río, el poeta ensalza una ética de la generosidad: no se vive para uno mismo, sino para fecundar la existencia; el ser humano no debe quedarse contemplando la vida desde afuera, más bien debe entregarse a ella y sumergirse en sus aguas para conocer la existencia experimentándola, respirándola, bebiéndola, bañándose en ella. El poema nos invita a vivir sin miedo a la muerte ni a nuestra vulnerabilidad, y sabiéndonos a la vez finitos y eternos: somos parte de los flujos continuos del aliento cósmico que no dejan de renovarse.

Si la atmósfera es una prolongación (en distinto grado) de la liquidez originaria, nosotros somos contenidos por ella como el feto por las aguas uterinas. Por lo tanto, la Madre Tierra, nos nutre y nos contiene. Vivimos sumergidos en la atmósfera: ella nos

penetra en el respiro y nosotros penetramos en ella mediante la exhalación. La existencia es posible por el flujo continuo del soplo vital (*pneuma*). No es dable al ser humano (salvo por una distorsión cognitiva y perceptiva) soñarse separado del resto de la existencia, sino que somos parte de ella y la consideramos un hogar. Como sostiene Coccia (2017), «[L]a relación con nuestra casa es justamente la de una inmersión: no estamos frente a ella como frente a un objeto, nosotros vivimos como un pez en el agua, como las moléculas orgánicas en su caldo primordial» (p. 43). El cuidado ecológico de lo compartido resulta una exigencia ineludible que deben asumir quienes viven sumergidos en lo relacional. Destruir la casa empobrece nuestras propias condiciones de vida y pone en riesgo nuestra existencia. Un hogar no solo está conformado por la edificación material; se configura también gracias al cariño y el cuidado mutuo que se prodigan quienes lo habitan. Una persona sola no hace un hogar, sino que surge desde lo compartido por la intimidad del estar-en-común. Nuestra responsabilidad es nutrir y cuidar lo que posibilita la existencia.

Entender el mundo desde el pensamiento ecológico (que postula la vinculación de todos los seres) implica reflexionar de una manera ampliada: las fronteras entre los cuerpos no son tajantes, sino más bien fluidas, pues vivimos en un intercambio continuo que nos posibilita, en una «imbricación mutua de todo en todo, la mutua y recíproca penetración de todo por todo» (Duchesne, 2019, p. 36). En este sentido, la imagen de ciertas malocas indígenas, sin paredes ni puertas, es una metáfora amazónica más afortunada para imaginar el planeta como hogar. A diferencia de la casa edificada con materiales aislantes (para alejarnos del territorio y de los vecinos molestos), «reconocer que el mundo es un espacio de inmersión significa, por el contrario, que no hay fronteras estables o reales: el mundo es un espacio que no se deja reducir» (Coccia, 2017, p. 52). Esto nos impela a replantear lo que entendemos por casa: ningún hogar puede subsistir por sí mismo, de forma autónoma, centrado en un nicho aislado y sin entrar en vinculación con lo diferente. El mundo, por lo tanto, sería un hogar sin delimitaciones precisas, sin alambrados, sin propiedades infranqueables; una maloca permeable que nos acoge a todos, ya que incluso el aire que respiramos en nuestras propias casas es el mismo que respiran el resto de los seres. La atmósfera, que no conoce fronteras ni límites precisos, conecta a todos los vivientes; y engendra constantemente las formas de vida más diversas. Nadie puede existir al margen de lo compartido. Y, por eso mismo, el cuidado de lo que nos vincula es una exigencia. El mundo-maloca, entonces, no sería el espacio exclusivo de la humanidad, sino el de la convivencia cósmica. Esta noción no borra del todo la

frontera entre el ser humano y el resto de la vida, puesto que las diferencias de cada especie (y de cada individuo) son insoslayables; pero sí hace mucho más difuso el lugar que cada quien ocupa en el árbol de la vida, hecho que relaja la catalogación tajante (en nichos infranqueables) a la que ha sido tan proclive la modernidad hegemónica.

3. LA POÉTICA VEGETAL

El poema de Dávila titulado «El renaco» (citado en Favaron, 2022, pp. 48-49) va a contracorriente de buena parte de la filosofía moderna que ha desatendido a las plantas con desprecio al considerarlas una forma de vida inferior al animal. Emanuele Coccia (2017) ha afirmado que las plantas, debido a la desatención que han recibido por parte de la filosofía, «son la herida abierta del snobismo metafísico que define a nuestra cultura» (p. 17). No obstante, resulta cada vez más evidente, para los avances de las ciencias de la naturaleza, que las plantas comunican y tienen inteligencia. Enraizada en el territorio de forma plena, alimentándose de la lluvia, de la Tierra y del Sol, la planta «es la forma más intensa, más radical y más paradigmática de estar-en-el-mundo» (Coccia, 2017, p. 19); tal vez por ello, la vida vegetal ha despertado desde siempre la intriga y la imaginación de los poetas: «nos remite a una temporalidad lenta y ritmada, pero sus casi imperceptibles movimientos pueden apropiarse de nuestra alma y llevarla, en un instante, a ensoñaciones de ascenso, fuerza o enraizamiento» (Lozano, 2021, p. 319). Las plantas, hundiéndose sus raíces en el territorio, también muestran un anhelo de luz y elevación. Los ensueños vegetales se hunden en las negras capas del sedimento de la huerta y, de manera simultánea, gozan de verticalidad lumínica y estirpe aérea.

La planta conjuga en sí misma «los extremos de una dialéctica, la flor es apertura y el fruto es una totalidad cerrada. La flor es ligereza, el fruto peso. Una nos llama a lo celeste, la fruta es nuestro destino terrestre» (Lozano, 2021, p. 322). Las imágenes que despiertan las raíces nos vinculan, por un lado, con lo subterráneo —este mundo oscuro y geológico no puede ser concebido como una mera materialidad—; en él se manifiesta el soplo del espíritu que da un vigor ascendente a las plantas y también la agencia comunicativa de los vegetales. Así, «[L]as raíces hacen del suelo y del mundo subterráneo un espacio de comunicación espiritual» (Coccia, 2017, p. 81). El movimiento descendente de las raíces no se contrapone al ascendente del tronco y de las hojas, sino que lo posibilita:

Tanto en el lenguaje común, como en la literatura y las artes, las raíces son frecuentemente el emblema y la alegoría de todo lo que hay de fundamental y originario, de todo lo que obstinadamente estable y sólido, de lo necesario. (Coccia, 2017, p. 81)

La planta vive una existencia oculta (esotérica) y otra abierta a lo luminoso, lo que responde a la convocación solar, dado que «[E]stas dos vidas no se alternan, no se excluyen: son el ser de un mismo individuo» (Coccia, 2017, p. 82). De manera semejante, la inmersión humana en el mundo no cancela su espiritualidad trascendente: desde la participación cósmica, la poesía imagina y realiza las posibilidades espirituales de la humanidad. Las meditaciones de quien hace filosofía desde las plantas, entonces, y tal como manifiesta el poema «El renaco», no son ajenas al descubrimiento que hace el ser humano de sí mismo; el mundo vegetal nos abre «al misterio del ser [...]». Las plantas, en su misterio, nos llevan a meditar las grandes preguntas sobre el ser, a una metafísica (que para Bachelard sería más bien una metapoética) y a una autognosis» (Lozano, 2021, pp. 322-323). Si somos parte indesligable del cosmos (enraizados en la Tierra, pero también en la luz aérea), conocer la vida mediante la inmersión poética es también conocernos a nosotros mismos:

Solito hace el mundo, lo organiza, lo equilibra
alzado en sí desde su intrincada raíz,
desde sus aletas facilitando esculturas
y desde sus bejucos multiplicados en un abrazo
[...]
En la corteza, simiente de tanto universo,
su quehacer de sustancia vegetal.
Cualquier árbol la abreva y se le aúna
[...]
Y a su sombra, todos juntos:
guija y guijarro solidarios,
filtrados roquedales,
arañas cerrando coberturas,
matas de matas de hiedras, altas orquídeas,
sogas de yagué cubriéndola,
anacondas ocultas en su secreto silencio,
lianas ayudándola a sostener el continente,
tortugas acumulándose una sobre otras

para alzar ojos y horizontes,
la musguería pegada al cariño de su universo,
la fauna bebiendo sus sombras
del que también disfruta el cocodrilo.
Finalmente, la estoica dimensión del renaco
grandioso.

La mole del verdor más bellamente extendida desde sí misma
y desde su nutrida y comunitaria familia.

Todas y todos juntos. Increíble.

¡La Naturaleza defendiendo a la Naturaleza!

(como se cita en Favaron, 2022, pp. 48-49)

¿Por qué dice el poeta que el renaco «solito hace el mundo»? Nunca sabremos de forma unívoca lo que un poeta quiso decir. Sin embargo, no resulta abusivo proponer que este poema de Dávila nos invita a pensar que las plantas, en verdad, son las que han hecho posible la vida sobre la Madre Tierra. Las plantas, mediante la fotosíntesis, son las que en un principio purificaron la atmósfera para que esta sea respirable.⁸ De ahí que «[T]odo lo que tocan, lo transforman en vida; de la materia, del aire, de la luz solar hacen lo que para el resto de seres vivientes será un espacio para habitar, un mundo» (Coccia, 2017, p. 22). Por eso, no es un mero entusiasmo poético lo que lleva a Dávila a afirmar que el renaco organiza y equilibra al mundo. Las plantas transforman «la energía solar dispersa en el cosmos en cuerpo viviente, la materia deforme y diversa del mundo en realidad coherente, ordenada y unitaria» (p. 22). De esta manera, es dable entender que «nuestro mundo es un hecho vegetal antes que animal» (p. 22). La presencia respiratoria de la planta, a pesar de su aparente quietud, implica una modificación del mundo; las plantas revelan, como forma originaria de vida, que toda estancia es siempre transformadora. El renaco es un árbol amazónico que depreda otros vegetales y se alimenta de ellos, coloniza la tierra y digiere a otros seres; pero también llega a ser un mundo en sí mismo porque su depredación no es cancelatoria, sino que posibilita nuevas vinculaciones. Es posible que, como dice Dávila, los vegetales inauguren mundos; pero lo que llega a configurar un

⁸ «El universo que habitamos es fruto de una catástrofe de polución que llamamos, alternadamente, gran oxidación, holocausto de oxígeno o catástrofe del oxígeno [...]. El desarrollo de los primeros organismos capaces de fotosíntesis —las cianobacterias— y el flujo de hidrógeno proveniente de la superficie de la tierra han ocasionado la acumulación de oxígeno [...]. Con el desarrollo y la difusión de las plantas vasculares, la atmósfera se estabilizó: la cantidad de oxígeno libre pasó el umbral de oxidación y se acumuló libremente» (Coccia, 2017, pp. 45-46).

mundo como tal es, justamente, la convivencia entre los seres que el árbol permite. Un mundo surge desde lo compartido y no desde la homogeneidad.

La estoica dimensión del renaco que canta Dávila reside, posiblemente, en su esencial frugalidad: las plantas solo necesitan para sobrevivir de la Madre Tierra, del agua, del viento y de la luz. Además, se adaptan a los cambios de las estaciones sin reproches. El renaco puede vivir tanto fuera del agua como dentro de ella: cuando el cauce de los ríos crece en las estaciones de lluvia (de noviembre a abril) e inunda sus territorios, no muere, sino que sigue fructificando. Entonces, el renaco es un árbol anfibio que nace en espacios de frontera en los que se da la conjunción itinerante de lo seco y lo mojado, y ocupa un lugar siempre cambiante y de múltiples conjunciones. Las plantas viven en vínculo pleno con todo lo que las rodea: «la vida vegetal es la vida en tanto exposición integral, en continuidad absoluta y comunión global con el medio» (Coccia, 2017, p. 18). Las plantas se hallan determinadas por su medio ambiente como todos los seres vivos; pero, al mismo tiempo, ellas lo generan mediante transformaciones fotosintéticas. De esta manera, la planta vive del cosmos, a la vez que también gesta universos y favorece el surgimiento de comunidades. Promueve la posibilidad y la circulación de lo viviente. La filosofía de la planta, si seguimos la metáfora propuesta por Dávila (y el estoicismo que nos enseña su contemplación botánica), no se aleja de la vida para razonar y conocer, sino que su racionalidad afectiva se da desde la inmersión. Y esto la lleva, justamente, a generar más vida, a encontrar el sentido de su existencia en albergar y alimentar a los otros, sin distinciones ni segregaciones. La idea de que la existencia meditada del ser precisa del mundo (como la semilla que entra en la tierra y brota desde la humedad) fue frecuentada, como hace recordar Coccia, por los estoicos (2017, p. 27).

En el microcosmos del renaco todo entra en conjunción sin por ello fundirse entre sí. Cada quien se conserva siendo lo que es, pero nada sería sin vincularse con los demás y sin respetar el espacio que a cada uno le ha sido concedido. Otras plantas (como la sogá del ayawaska —*yagué* dice el poema— que crece enroscada al tronco del árbol) y diversos animales (desde insectos a grandes reptiles) conviven en el renaco. El árbol cumple su propósito cósmico gracias a esta convivencia que su existencia posibilita. Si consideramos que la vida del renaco es un hecho filosófico (un estoicismo vegetal), su enseñanza ética es contundente: el ser humano, al igual que el renaco, debe propiciar la salud del conjunto vital y la proliferación de lo múltiple. Nuestra propia vida se debe a los ríos, a la atmósfera, a los árboles y a las plantas, y también a la luz del Sol. Por ello,

es posible comprender que «la existencia de todo ser viviente es necesariamente un acto cosmogónico» (Coccia, 2017, p. 47). La poética de Dávila da cuenta de la consciencia metafísica del árbol y del entramado cósmico que posibilita toda existencia.

El afecto y la imaginación no deben ser vistos, en este sentido, como opuestos a la razón ni como facultades carentes de valor epistémico; no se trata acá de mera fantasía o delirio, sino de conocer mediante la experiencia y la revelación afectiva. La episteme poética le permite a Dávila desocultar la vida íntima de los vegetales y su propósito vital (*telos*). En este sentido, «imaginar no significa poner una imagen inerte e inmaterial ante los ojos, sino contemplar la fuerza que permite transformar el mundo y una porción de su materia en una vida singular» (Coccia, 2017, p. 28). La imaginación poética ayuda a evocar el ser de la planta: «Las imágenes son otra forma de vida y no un mero artificio, pues pertenecerían a otro reino de la vida, al reino de la imaginación» (Lozano, 2021, p. 323). Por eso mismo, como ha afirmado el papa Francisco en la encíclica *Laudato Sí*, «una ecología integral requiere apertura hacia categorías que trasciendan el lenguaje de las matemáticas o de la biología y nos conecten con la esencia de lo humano» (2015, p. 10). La facultad poética puede expresar, como hace Dávila, que la naturaleza se defiende a sí misma al multiplicar la existencia mediante la conjunción de lo diferente. Se recupera así un sentido antiguo de la filosofía que postulaba que la naturaleza no es «lo que precede la actividad humana ni lo opuesto a la cultura, sino lo que permite a todo nacer y devenir» (Coccia, 2017, p. 29). La consciencia, la razón y la imaginación no son externos al cosmos, sino atributos intrínsecos a la existencia que se manifiestan de forma particular (en diferentes grados y con dinámicas propias) en cada ser vivo.

4. CONCLUSIONES

¿Ha de sorprender que estas dinámicas líquidas y vegetales de la imaginación, con tanto verdor y hasta euforia vital, se presenten en un poeta amazónico? La contundencia semiótica del territorio se impone en su poética con entusiasmo meditado. Es evidente, por la propia condición transculturada de Dávila, que, si bien su poesía se nutre de algunos saberes ancestrales indígenas y de un cierto aprecio por los vínculos que estas naciones establecieron con el bosque amazónico, también hay en ella (y tal vez de forma preponderante) una suerte de ecologismo cristiano. Su poesía, por lo tanto, desdeña la hipótesis que afirma que las convicciones monoteístas están necesariamente asociadas

con un antropocentrismo destructor del medio ambiente.⁹ El cristianismo ecológico de Dávila es de carácter vitalista; lejos de renunciar a su participación en el mundo, lo incita a vivir de forma intensa el presente. Sus meditaciones poéticas, en conjunción con los árboles y los ríos amazónicos, parecen haberlo inspirado para realizar un cristianismo que, por ningún motivo, es contrario al goce en la Tierra. El cristianismo amazónico y poético de Dávila no hace distinciones entre lo trascendente y lo inmanente, sino que el poeta respira el soplo divino y percibe la presencia de Dios en todas las criaturas del cosmos.

El Amazonas tiene potestad territorial sobre la Amazonía.

La Amazonía, de patrimonialidad.

Siendo el hombre criatura de Dios

y suyo el huerto de maravillas de la Creación,

las riquezas de este reino las merece.

Si las usa con sabiduría, las disfrutará con regocijo.

El dispendio y la depredación ofenden la Obra Divina,

como ofende la contaminación que arrasa vida

[...]

El Amazonas genera el ecosistema del amor.

En esta juerga azul de Dios, Vida y Naturaleza

conjugan el secreto fascinante de la existencia

(como se cita en Favaron, 2022, p. 53)

Sin rechazar el lugar preponderante que el *Génesis* otorga al ser humano, Dávila parece entender este don divino en términos de responsabilidad: si bien el ser humano se «merece» las «riquezas de este reino», no tiene potestad de ejercer sobre ellas un dispendio insensato ni una depredación inmoderada: «Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla» (Papa Francisco, 2015, p. 53). Para Dávila, anticipando lo que solo años después sería dicho por el Vaticano, «la destrucción del ambiente humano es algo muy serio, porque Dios no solo le encomendó el mundo al ser humano, sino que su propia vida

⁹ «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 [...]. 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» (Donoso, 2022, p. 5).

es un don que debe ser protegido» (p. 5). Es necesario que el humano se relacione sabiamente con la existencia, lo que implica, en términos cristianos, un pensamiento ensanchado por la presencia y guía del Espíritu Santo. La sabiduría no nace de la razón autónoma, sino del vínculo con Dios y mediante la acción vinculante del Espíritu, que permite alcanzar aquello que San Pablo llamó «la mente de Cristo». Quien experimenta el mundo desde esta conciencia acrecentada, vislumbra la presencia de Dios en todos los seres, y ya que Dios habita en sus criaturas, la depredación excesiva ofende la obra divina. El deber del ser humano es cuidar de la creación; de esta manera, podrá disfrutar con regocijo interior lo que Dios ha otorgado. La Amazonía, como ecosistema de infinita fecundidad, da cuenta del gozo de Dios, de la celebración de su imaginación creadora, y en ella se conjuga «el secreto fascinante de la existencia». El valor de la Amazonía no reside, por lo tanto, en la capacidad humana de capitalizarla, sino en que su existencia revela a Dios como alegre y fecundo creador.

La idea de que el cristianismo es, por vocación innata, contrario a la ecología, ha empezado a ser crecientemente revisada y contrastada.¹⁰ Según Donoso (2022):

[E]l 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 (p. 7).¹¹

Uno de los promotores contemporáneos de esta lectura ecologista del cristianismo ha sido el brasileño Leonardo Boff, quien, en diálogo con los saberes de los pueblos amazónicos y de los movimientos «sin tierra», ha reflexionado sobre la eco-espiritualidad desde la teología de la liberación.¹² Esta vertiente, que ocupó al principio un espacio marginal al interior del catolicismo, fue luego canonizada por el papa Francisco con la carta encíclica *Laudato Si': sobre el cuidado de la casa común* (2015), en la que se afirma que «la creación solo puede ser entendida como un don que surge de la mano abierta del

¹⁰ Según reconoce el papa Francisco, «una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles. En cambio, la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como señor del universo consiste en entenderlo como administrador responsable» (2015, p. 91).

¹¹ «Todo el universo material es un lenguaje del amor de Dios [...]. Dios ha escrito un libro precioso, cuyas letras son la multitud de criaturas presentes en el universo» (Papa Francisco, 2015, p. 66).

¹² 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». 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» (Donoso, 2022, p. 5).

Padre de todos, como una realidad iluminada por el amor que nos convoca a una comunión universal» (p. 60). En este sentido, la poética de Dávila es una prefiguración laica (y con ciertas pulsiones dionisiacas) de este ecologismo cristiano. La encíclica ecológica, retomando la herencia de San Francisco de Asís, habla de «la hermana nuestra madre tierra», que «clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable de los bienes que Dios ha puesto en ella» (2015, p. 3). La degradación del planeta, para el papa, proviene de «la violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado», así como del olvido «[de] que nosotros mismos somos tierra. Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire, es el que nos da alimento y su agua nos vivifica y restaura» (2015, p. 3).

Históricamente, los franciscanos y los jesuitas han sido las denominaciones con mayor permanencia en la Amazonía peruana. El impacto de la presencia franciscana parece haber dejado en Dávila un hondo sentido teológico y, en cierta medida, puede decirse que su poética es heredera del santo de Asís¹³, quien vivió «con alegría y autenticidad», una «ecología integral», ya que «entraba en comunicación con todo lo creado, y hasta predicaba a las flores [...] para él cualquier criatura era una hermana, unida a él con lazos de cariño» (Papa Francisco, 2015, pp. 10-11). En su mensaje, el amor por los pobres, por todos los seres vivos y por Dios son uno mismo: «La pobreza y la austeridad de San Francisco no eran un ascetismo meramente exterior, sino algo más radical: una renuncia a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio» (p. 11). En esta misma línea, la poética de Dávila coincide con aquello que el crítico chileno Gastón von dem Bussche (1974) denominó «humanismo indocristiano», el cual surge de la coincidencia entre las formas amerindias de sentir y de relacionarse con el territorio, y la sensibilidad heredada de un «franciscanismo esencial, no meramente sentimental», capaz de experimentar «un sentimiento fraternal del cosmos» (p. 4). La Iglesia católica del siglo XXI ha empezado a reconocer los errores cometidos en su aproximación misional a los pueblos indígenas, y empieza a señalar, aunque no sin cierta timidez, los posibles aportes espirituales y filosóficos de los saberes amerindios. Desde este punto de vista, la obra de Dávila manifiesta que el aporte poético al ecologismo por parte de la heterogeneidad literaria de Indoamérica; si bien tiene en las herencias indígenas un componente ineludible, también puede pasar por la reinterpretación heterodoxa de

¹³ «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» (Donoso, 2022, p. 8).

tradiciones culturales y espirituales venidas de Europa. Su cristianismo ecológico no es, en absoluto, una supuesta religiosidad de esclavos, de espíritus opacos, temerosos y carentes de vitalismo; por el contrario, es un canto a la libertad. Dávila ha aprendido de los ríos amazónicos que el ser humano nació libre y que su destino, según la propia voluntad divina, es seguir siéndolo, sin someterse a nada más que a los dictámenes de la naturaleza y de Dios.

Es derecho del Amazonas la libertad de su recorrido,
y del hombre, navegarlo sin pasaporte.
Como el barco es nuestro hogar de río,
el hombre es de hecho libre
al navegar las aguas libres del Amazonas
(como se cita en Favaron, 2022, p. 53)

Como la vida del río y del aire, la humana debe circular libremente y transgredir las fronteras: todo habita en quien respira con pulmones dilatados y con asombro. El amor poético a la vida es también fidelidad a la libertad. No se puede amar si no es con libertad; quien pretende dominar o someter al otro, no lo ama. Por eso mismo, la poética de Dávila, fundada en un *ágape* cósmico, nos libera de violencia destructiva, ya que «[S]i nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe, la sobriedad y el cuidado brotarán de modo espontáneo» (Papa Francisco, 2015, p. 11). Dávila propone una suerte de vuelta a la inocencia edénica, desde la que podría darse una especie de reconciliación universal entre todo lo creado con el Creador. La intimidad del poeta con los ríos y con los árboles no lo priva de la comunión con el Sol y con Dios.

Ni siquiera la ciencia, la religión y la poesía se muestran, en los versos de Dávila, como antagonistas, pero sí debe reconocerse que la poesía no comparte los tabús cognitivos que limitan (según las actuales condiciones de producción dentro de los paradigmas hegemónicos) los campos académicos del saber. Por el contrario, la imaginación poética con la que Dávila manifiesta el alma del árbol y del río parece señalar (tal vez de forma inconsciente e intuitiva) que poesía y ciencia son métodos complementarios para conocer la naturaleza de los seres vivos y dar cuenta de los vínculos que nos aúnan. La razón y la imaginación afectiva no se cancelan, sino que pueden fecundarse. La conclusión ecológica que enuncia que todo es parte del todo se despierta en la poesía de Dávila con entusiasmo celebratorio; no solo es una evidencia racional, sino que también supone una reflexión anímica, hecho que el poeta experimenta y piensa

con el cuerpo, y respirando el cosmos por todos sus poros. Este conocimiento surge en Dávila desde el desborde de las fronteras disciplinares que se lleva a cabo, de forma espontánea y necesaria, cuando somos movidos por el asombro y el amor. Mediante este desborde, se logra algo que es propio e inherente a lo poético: poner de manifiesto los vínculos íntimos y dialógicos que entretejen a los seres en la red sagrada de la vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COCCIA, E. (2017). *La vida de las plantas: una metafísica de la mixtura*. Miño Dávila.
- DUCHESNE WINTER, J. R. (2019). *Plant Theory in Amazonian Literature*. Palgrave Macmillan.
- DONOSO, A. (2022). La naturaleza vencida por el hombre suscita dioses. Eco-espiritualidad en el pensamiento ecológico de Luis Oyarzún. *La Palabra*, (44), 1-18. https://revistas.uptc.edu.co/index.php/la_palabra/article/view/14069
- FAVARON, P. (2017). *Las visiones y los mundos: sendas visionarias de la Amazonía occidental*. UNU; CAAAP.
- FAVARON, P. (Ed.) (2022). *Cantos del meandro: muestra de ecopoesía amazónica*. Cactus del Viento. <https://u.pcloud.link/publink/show?code=XZqSHYVZSUvMfzQNMXhLUFVefwulTFSDRCzy>
- FERNÁNDEZ, Á. (2014). Territorios porosos: patrimonio natural y patrimonio cultural, perspectivas desde la literatura de viajes y el ensayo latinoamericano. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (79), 97-120.
- LOZANO CAMPOS, L. A. (2021). Naturaleza y *poiesis* en Gaston Bachelard. En B. Solares (Ed.), *Imaginarios de la Naturaleza. Hermenéutica simbólica y crisis ecológica* (pp. 309-325). Universidad Nacional Autónoma de México.
- PAPA FRANCISCO (2015). *Laudato sí: sobre el cuidado de la casa común (Carta Encíclica)*. Paulinas y Epiconsas.
- PIZARRO, A. (2005). Imaginario y discurso: la Amazonía. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (61), 59-74.
- TORRES, C. (2021). Con los ojos cerrados, abiertos hacia adentro: Chamanismo y perspectivismo amerindio en *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* de César Calvo. *Hispania*, 104(1), 89-102. <https://muse.jhu.edu/article/786603/summary>
- TORRES, C. (2022). Thiago de Melo (selección y comentario). En P. Favaron (Ed.), *Cantos del meandro: muestra de ecopoesía amazónica*. Cactus del Viento. Colección poética de la Madre Tierra (pp. 25-29). Cactus del Viento.

<https://u.pcloud.link/publink/show?code=XZqSHYVZSUvMfzQNMXhLUFVefwulTFSDRCzy>

VON DEM BUSSCHE, G. (13 de enero de 1974). Luis Oyarzún y su recuerdo. *El Sur*, 4.
<http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:324654>