



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE ARQUITECTURA Y URBANISMO
ESCUELA DE POSTGRADO



Tesis para optar al grado de Doctor en Territorio, Espacio y Sociedad

ENTRE LOS GESTOS DEL BOSQUE

Eco-relatos patéticos en el antropoceno y las huellas del tiempo en la lectura del espacio: alerces, tejuelas y humanos en el sur de Chile.

PEDRO PABLO ACHONDO MOYA

Enrique Aliste Almuna (profesor guía)

Comisión: Paola Jirón, Walter Imilan y Andrés Núñez

Esta tesis ha contado con el apoyo de ANID mediante la Beca Doctorado Nacional 2022-2023

Santiago
2023

*A Pascual, que habitará un mundo que escapa a toda ficción,
Para que nos enseñe los nuevos gestos.*

A los bosques de alerce.

Agradecimientos

En este trabajo que completa 5 años, quisiera agradecer a todos y todas quienes formaron parte, directa o indirectamente de esta investigación doctoral. Y quisiera nombrarlos a todos. Comienzo por mi compañera de vida, Isidora Paz, cuyo apoyo no solo afectivo, sino también intelectual, estético y reflexivo ha sido fundamental para llegar hasta el final de la Tesis. Agradezco a mi familia y su apoyo incondicional de siempre: Cecilia, Perico, Felipe, Francisco, Juana, Edita, Tere, Paty. Agradezco a quien me acompañó no solo como profesor, sino también como un amigo y un verdadero guía en lo que respecta al pensamiento, la búsqueda intelectual y el desafío de la investigación, Enrique Aliste Almuna. Junto con él agradezco a los profesores y profesoras de la comisión por su gran ayuda y apoyo: Paola Jirón, Walter Imilan, Astrid Ulloa y a todos los que fueron mis profesores durante los años en el Programa de Doctorado en Territorio, Espacio y Sociedad de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile: Maria Cristina Fragkou, Jorge Insulza, Yasna Contreras, Beatriz Bustos, Claudia Cerda, Cristián Gómez, Hugo Romero, Mariela Gaete, Mauricio Folchi, Anahí Urquiza, Ernesto López, y a los otros profesores y profesoras con quienes pude compartir. Agradezco a Luis Campos por acompañar en tanto Director del Doctorado esta última etapa. Agradezco a Valentina Godoy su inmenso apoyo, paciencia y colaboración siempre que fue necesario. Junto a ella agradezco a Ester Turú, a Pablo Sarricolea y la Comisión de Ética de la FAU. Agradezco a mis compañeros y compañeras del Doctorado, antes que todo a mi cohorte 2019: Gabriela, Jacob, Ariel, Esteban, Daniela y Juan Cristóbal. Junto a ellos a quienes han apoyado mi camino y aportado en más de alguna conversación: Francesco, Alba, Juliette, Andrés, +Lito, Matías, Felipe, Catalina, Paula, Daniela, Alfonsina, Renzo. Agradezco a quienes se han sumado a esta conversación amplia y posthumana, Manuel Tironi, Andrés Núñez, Tania Pérez-Bustos, Naomi Miller, Mónica Amador, Jaime Paneque, Andrea Botero, Kristina Lyons, Marisol de La Cadena, Arturo Escobar, Enrique Leff, Emanuele Coccia, Santiago Martínez, Sofía Rosa, Meredith Root-Bernstein, Cristobal Bonelli, Paola de la Sotta, Duván Rivera, ; y a tantos otros académicos, académicas, investigadores y amantes de los bosques, que fueron fundamentales durante este camino: Antonio Lara, Rocío Urrutia, Jonathan Barichivich, Valentina Figueroa, +Raúl Molina, Cecilia

Smith, Reinhard Fitzek, Ricardo Rozzi, Diana Ojeda, Cristóbal Pizarro, Nancy Henríquez, Stefania Gallini, Pilar Santa María, Xuksa Kramcsak, Ariel Muñoz y las investigadoras del laboratorio de dendrocronología de la PUCV. Agradezco a quienes me acompañaron en caminatas y excursiones, a quienes me acogieron en sus casas durante los viajes al bosque, Cristian Cárdenas, Raimundo y Berni, Marcelo y Claudia, Nancy Henríquez, José Luis Buitano, Miriam Hurtado, Nicolás y su familia en Chiloé. Agradezco los comentarios de Luis Prato en relación a los gestos, el arte y las materialidades y a quienes me ayudaron a darle sentido gráfico a lo que imaginaba: Marcos Zavala y Joaquín Fernández. Agradezco a quien me motivó en la búsqueda de un programa de doctorado como este, Rodolfo Núñez; y la lectura desinteresada y atenta de mi querido amigo Alberto Toutin, cuyos comentarios sin duda ayudaron a afinar, aclarar y explicitar lo necesario para un mejor resultado. Agradezco a todos los guardaparques con quienes pude conversar y compartir el amor por el bosque y junto con ellos a la Corporación Nacional Forestal (CONAF) por permitirme realizar la investigación en los Parques Nacionales y por la buena acogida y disposición. Agradezco a la Agencia Nacional de Investigación (ANID) por apoyar esta investigación doctoral. Su apoyo fue fundamental para llegar a buen puerto. Agradezco a los colectivos que también fueron alimentando y canalizando muchas de las reflexiones aquí presentes: la Sociedad Chilena de Socioecología y Etnoecología (SOSOET), la Corporación Alerce, la Fundación Ciudadanos y Clima, el SensoLab de la Universidad Javeriana de Colombia, el Equipo Marista de Ecología Integral, La Fundación Un Camino, EducaTer y la Plataforma Latinoamericana de Humanidades Ambientales. Finalmente, agradezco con profundo sentir al D_TES, como comunidad de investigación en formación y aprendizaje, pero también como institución que me permitió participar como estudiante e investigador. Por ampliar las barreras del conocimiento y proponer un programa exploratorio y abierto. Gracias por estos 5 años de reflexión, apoyo y confianza. No me cabe duda alguna de que aquí hay una semilla fundamental para pensar y co-construir en Chile nuevas prácticas e ideas de concebir el espacio y generar un habitar que nos permita enfrentar los desafíos del presente, ojalá también aquellos insospechados.

Índice

Resumen	8
Introducción a la Tesis	9
Capítulo 0. Una tesis posthumanista sobre los vínculos entre los bosques y los humanos.	13
Preambulo	14
1. Afecciones y posthumanismo	19
1.1 Cuerpo y <i>pathos</i>	24
2. El pensamiento y el mundo vegetal	34
3. Pensando en y desde la <i>tierra</i>	39
4. Especulaciones para un otro habitar	47
5. Limitaciones de una tesis posthumanista: apertura, lenguaje, imagen y territorio.	55
Capítulo 1. Dendrografías, escribiendo con los alerces.	59
Introducción	59
1. Dendrografías como <i>grafías</i> vegetales	63
2. Dendrografía#1. Líneas como historias: Alerces y tejuelas en la malla de la vida	68
2.1 Entrando en los bosques [Interludio]	74
2.2 El relato de la expedición al Piuchué por Cucao [Interludio travesía]	78
3. Dendrografía#2. El creador de la colina: Vida y muerte en los bosques de la Cordillera Pelada	83
3.1 Dentro de los bosques [Interludio espiritual]	92
4. Dendrografía#3. El tiempo materializado: Lectura vegetal en un laboratorio de dendrocronología	95
4.1 Las semillas en mi refrigerador [Interludio científico]	105
5. Breve análisis conclusivo: otras historias, otros territorios, otras palabras	106

Capítulo 2. Afectos, <i>Pathos</i> y Territorios - un habitar vegetal.	111
Introducción	111
1. Los nombres del árbol	115
2. Desterritorialización, reterritorialización	120
2.1. Una reciprocidad no simétrica	123
2.2. El respeto por la alteridad vegetal	126
2.3. Formación en las ecologías afectivas del bosque	130
3. Tres generaciones humanas y un árbol	137
4. El habitar vegetal de los alerces	142
5. Descolonizando la taxonomía, reterritorializando los vínculos	147
6. Elogio a la mano	149
7. La mano, el hacha y las tejuelas	154
8. Las vibraciones de las tejuelas	158
8.1 La tejuela memorial y sus tentáculos políticos	161
8.2 La tejuela material (territorio afectivo)	163
8.3 La tejuela vegetal y su ecología vibrante	166
9. Los lenguajes de la tejuela	171
10. Densidad vegetal y la idea de un <i>pathos</i> “gravitacional”	174
11. Sobre representaciones y palabras	182
12. Desde las plantas, retorno a la palabra	184
13. Perspectivas para la geografía y las humanidades ambientales	189

Capítulo 3. Huellas del tiempo en el espacio: más allá del antropoceno.	193
Introducción	193
1. Tejuelas y temporalidades múltiples	200
2. Tejuelas y territorios (in)visibles	205
3. La memoria territorio-afectiva del bosque	209
4. Faroles del tiempo: tocones, fierros y escombros	215
5. La vía afectiva, el tiempo en la carne	221
6. Ficción, imaginación y fronteras	228
7. Fósiles en el mar	233
8. Gestos, tiempos y esperanzas para mundos otros	236
9. La resistente vida de los alerces	243
10. La expuesta vida de las tejuelas	255
11. Buscando al antropoceno en la cordillera de alerces	262
12. Alerces, tejuelas y humanos: los otros gestos del antropoceno	268
13. El artista y el tiempo esparcido en el abandono vegetal, a modo de apertura	272
Conclusiones, Perspectivas, Decantaciones	277
Bibliografía	284

Resumen

La siguiente investigación doctoral da cuenta de los territorios plurales que emergen del entramado de relaciones entre los alerces, las tejuelas y los humanos. Aproximarse a dicho entramado permite reconocer estos territorios y aprender a mirar, allí, esperanzas, afectos, resistencias y memorias (humanas y otras-que-humanas). La investigación se enmarca en la discusión vinculada al antropoceno y capitaloceno para aportar, con una mirada territorializada en los bosques y sus correspondencias vegetales, materiales y afectivas (*pathos*), otras lecturas y posibles caminos de emergencia de mundos por venir.

A partir de una etnografía se han visitado los alerzales del sur de Chile y las tejuelas instaladas en viviendas, iglesias y otros tipos de edificaciones. Recorrer los bosques ha permitido alimentar una experiencia encorporada, mientras que el conocimiento de quienes han hecho de los alerces y las tejuelas una manera de habitar, ha posibilitado reterritorializar las reflexiones y la propia experiencia etnográfica. Se realizaron una serie de entrevistas y conversaciones: en terreno, en los bosques, en las casas de tejueleros, alerceros y carpinteros, con guardaparques, investigadores y científicos dedicados a los alerces y estudios dendrocronológicos. Se conversó con artistas que trabajan la madera, lugareños y habitantes de las cordilleras, de modo de comprender esos lenguajes otros que emergen de vidas entrelazadas con lo otro-que-humano.

El aparato epistemológico ligado al pensamiento vegetal, la hermenéutica del territorio y el posthumanismo permitió, luego del trabajo etnográfico y una experiencia territorializada, de darle un cauce distinto a la palabra y los gestos. Palabras y gestos que se fueron construyendo desde un *pensando-con* y la memoria territorio-afectiva de las personas, alerces y tejuelas. La vida alerzada y entejuelada de los territorios anima la esperanza en tiempos complejos y ávidos de futuros habitables. En ese sentido esta investigación es un aporte teórico, metodológico (*dendrografías*) y exploratorio para los estudios ambientales, geográficos y vinculados al territorio y el habitar.

Introducción a la Tesis

Escribir una tesis que no repita ni los formatos ni los lenguajes propios del antropoceno constituye un desafío mayor. Tiene algo de imposible y paradójico, por el simple motivo de estar instalados *en* el antropoceno¹. Pero ¿lo estamos? ¿Lo estamos todos? ¿Hay territorios que aun no experimentan los padecimientos del antropoceno? Al mismo tiempo, ¿hay otros territorios que ya hayan pasado estos tiempos de devastación y se encuentren instalados en lo que podría ser un florecimiento? ¿Es posible no *estar en el antropoceno*? Estamos en una brecha, en un espacio en tensión. Al escribir una tesis que busque caminos para salir del antropoceno estando allí, en su meollo, se asume una tarea grande. Es de esperar que parte del desafío haya sido logrado y que las páginas que se van a leer y a las cuales se van a enfrentar logren generar una conversación e interacción entre saberes propios del antropoceno y otros más performativos e imaginativos que buscan, en el vaivén de la ficción y en la aventura creativa de los posibles mundos otros, invocarlos.

Esta Tesis es una manifestación de la interacción entre los bosques de alerce, las tejuelas de alerce y los humanos que, de alguna u otra forma, han establecido un vínculo con dicha materialidad vegetal y sus líneas. No es mucho más que eso, ni tampoco menos. Hilvanar las historias materiales y afectivas entre alerces, tejuelas y humanos para, si es posible, identificar territorios y maneras de construir geo-zoe-dendrografías. Este es uno de los propósitos de esta investigación. La expresión geo-zoe-tecno proviene de la filósofa Rosi Braidotti (2013, 2020, 2022), quién, como se irá viendo a lo largo del trabajo, refuerza la idea de que hoy solo es posible pensar desde la tierra, con la tierra (geo), junto a la vida en todas sus manifestaciones (zoe) y sabiéndonos en tiempos atravesados por la tecnología (tecno). Esta tríada conceptual es

¹ Antropoceno se usará a lo largo de la Tesis como un tiempo u época no solo desde su acepción geológica, sino también epistemológica. Muchas veces se usará como sinónimo la acepción capitaloceno, a sabiendas que esta última discute la del antropoceno y propone una acentuación distinta, ligada a una forma de producir y reproducir el mundo y en particular desde la era industrial. Antropoceno, como se irá explicando, y por el hecho de estar ya instalada en el debate académico (y no solo) se usará sin ser demasiado problematizado en cuanto noción, pero sí como concepto desterritorializado y comprendido a partir del pensamiento moderno. Antropoceno forma parte y delimita un *logos* que, a lo largo de la Tesis y desde los bosques de alerce y entramados de las tejuelas, es combatido. De ahí que tanto la expresión antropoceno y capitaloceno no pertenezcan a universos epistemológicos demasiado distintos (Haraway, 2016) y por lo tanto su uso no refiera a temas excesivamente dispares. Debido a esta opción epistemológica y ética, se usará *antropoceno* con minúsculas, pues, se insiste, es un concepto paradójico y equivoco, el cuál al referir a lo geológico se encuentra, en su expresión, desterritorializado o carente *de espacios*.

asumida en la investigación y leída desde los bosques de alerce y las tejuelas en vistas de encontrar y relevar las historias y los territorios particulares que emergen a partir de dichos encuentros y entrelazamientos. El capítulo 2 trata sobre las *dendrografías*, su uso, desarrollo y propuesta metodológica para acceder a los territorios y su riqueza. De ahí que el objetivo central sea entrar a esos espacios concretos para comprenderlos, aprender a leerlos y narrarlos en vistas de otros modos de habitar y entender el territorio.

El desafío de las metodologías constituye un reto mayor. Más aun si el trabajo asume una postura interdisciplinar y, en ocasiones, transdisciplinar. ¿Qué metodologías para una investigación como esta? ¿Cuáles son las metodologías más adecuadas en tiempos del antropoceno? ¿Cómo hacer investigación multiespecie? Interesa comprender el bosque de alerce y dejarse comprender por él. El investigador mismo espera hacerse hilo para hilvanar estas historias, transformándose en sensor para oír, oler, sentir, gustar, mirar y pensar aquello que le rodea al estar en el bosque. Se trata de metodologías que permitan acceder a los lenguajes de la tejuela de alerce y las formas en que ella permanece en las personas, en sus cuerpos, memorias y prácticas.

Por eso esta Tesis en algunas ocasiones puede parecer un diario, en otras un cuaderno de campo o un registro al modo de los naturalistas de antaño. Esto parece un género literario pertinente para lo que se busca y pregunta. Sin embargo, en otros momentos la Tesis se asemeja más a una historia, con una prosa cuasi poética o una divagación de quien, a través del cuerpo situado, espera transmitir ese estar-ahí. Puede también parecer una reflexión filosófica o una elaboración de un artista. Efectivamente. No se dirá que no. Todo ello se encuentra aquí, pues el lenguaje mismo y su expresividad no dejan ser reducidos a una sola forma. Como el bosque. Como cada

tejuela. Como cada interacción. Estas formas, que las *ecologías afectivas*² ofrecen, se irán articulando a lo largo del trabajo.

Las formas en que conocemos y accedemos a la complejidad de la realidad es una interrogante en nuestros tiempos en crisis y de transición. Hemos sido modelados por un tipo de conocimiento o, si se quiere, por algunos bien definidos y disciplinados. No cabe duda de que ello ha otorgado certitud, seguridad, claridad y posibilidades de demostración. Sin embargo, el costo ha sido inmenso y, en no pocos casos, devastador. Se han excluido otras formas de conocer, se han menospreciados otros lenguajes y relatos, se han invisibilizados sujetos, historias y prácticas. Se han despreciado territorios y formas de habitar. Hay que ser justos y afirmar también los logros, conquistas y beneficios respecto del conocimiento moderno y científico, en términos de creatividad, búsqueda, emancipación e inventiva. Los problemas comienzan cuando dichos caminos se absolutizan y cierran. Esta Tesis, sin instalarse en *un* lugar determinado -lo que puede parecernos caótico o confuso- quiere ser más bien un hilo, una línea, una trama, de la cual ir tirando lentamente. Se está instalado en un movimiento, en un devenir, en una ruta múltiple. Al modo de un conector también podría servir para ejemplificar el deseo implícito de este escrito. ¿Cómo conocer en tiempos y espacios del antropoceno? ¿En vistas de qué? ¿Cómo generar maneras de acceder a la realidad al modo del agua, del viento que mueve las hojas de los árboles o del tiempo que pasa frente y dentro nuestro sin detenerse? Más aún, ¿Cómo acceder a esas formas de conocimiento no humanas, inscritas en el mundo vegetal, espacios y materialidades que de allí se desprenden? ¿Qué ha quedado en los humanos? ¿Qué huellas, marcas, saberes y pareceres han dejado en los cuerpos humanos y sus memorias afectivas?

² Ecologías Afectivas ha sido una noción usada recientemente en el campo interdisciplinar de la arquitectura, la geografía, la ecología, el arte y la filosofía. Uno de sus precursores es el arquitecto español Mauro Gil-Fournier (2022a, 2022b), quien las entiende como modos, maneras, formas de emancipar espacios, afectos y personas desde las prácticas. La teoría afectiva (Gregg y Seigworth, 2010) y las aproximaciones actuales a la ecología se cruzan en esta interpretación. Desde una raíz más literaria, Alexa Weik von Mossner (2017) explica que las *ecologías afectivas* involucran cuerpos y narrativas en lo que concierne al espacio y al medioambiente. Sería una aproximación epistemológica y metodológica respecto del entorno, dónde la narrativa ocupa un lugar importante para vehicular emociones, empatías y acciones para hacer sentido del mundo. Por otro lado, la antropóloga Natasha Myers (Myers y Hustak, 2012) habla de *ecologías afectivas* para referirse a las relaciones sensoriales y emocionales entre la diversidad de seres presentes en el ambiente. Esta manera de aproximarse a las interacciones permitiría acceder a la complejidad y belleza de las relaciones presentes en el mundo. Son varios los y las autoras que se sitúan en esta órbita para pensar e interpretar el mundo, aunque no necesariamente bajo este concepto. La idea de las *ecologías afectivas* se irá enriqueciendo con los propios hallazgos realizados durante la investigación y problematizando en diálogo con diversos autores.

Esta Tesis es un encuentro. Un encuentro con los alerces y entre los alerces. Un encuentro con las tejuelas y desde las tejuelas. Un encuentro de temporalidades y afectividades. Un encuentro de alteridades y formas de vida diversas: humanas, vegetales y materiales. Ese encuentro ha suscitado un lenguaje para decir esos territorios que emergen. Un lenguaje que de a poco se va develando, como los claros del bosque, a lo largo de la Tesis. Un lenguaje para adentrarse en el bosque de otra forma y entablar una interacción humano-vegetal-material con futuro, esto es, que otorgue herramientas para habitar en espacios dañados y tiempos heridos. Saber vivir y padecer el antropoceno exige hablar otros lenguajes y reconocer otros espacios. Aprender una y otra vez que somos afectados al tiempo que afectamos el espacio y toda forma de vida. Somos en la medida en que nos dejamos afectar, no solo en el cuerpo que somos, sino también en las ideas, los deseos, las miradas y las proyecciones que realizamos sobre el entorno.

¿Acaso el pensamiento y las prácticas -que no son las nuestras- no nos exigen una inusitada creatividad y una nueva valentía epistemológica? No se trata solo de invocar mundos, sino de entregar las herramientas para comenzar, o seguir, construyéndolos. Esta Tesis quiere ser parte de ese gran cúmulo de nuevas herramientas éticas, epistémicas, ontológicas, afectivas y performáticas.

Capítulo 0. Una tesis posthumanista sobre los vínculos entre los bosques y los humanos.

Todo pensador es un jardinero sin saberlo

Jacques Tassin

*Me realizo en el tú;
Volviéndome yo, digo tú.
Toda vida real es encuentro.*

Martin Buber

Decreto:

Primero: Declárase Monumento Natural de acuerdo a la definición y al espíritu de la "Convención para la protección de la Flora, Fauna y Bellezas Escénicas Naturales de América" a la especie vegetal de carácter forestal denominado Alerce o Lahuén y cuyo nombre científico corresponde al de *Fitzroya cupressoides* (MOL) JOHNSTON.

Esta declaración afectará a cada uno de los pies o individuos de la citada especie, cualquiera sea su edad o estado que habitan dentro del territorio nacional.

Tómese razón, regístrese, comuníquese y publíquese.-
AUGUSTO PINOCHET UGARTE, General de Ejército, Presidente de la República.- Mario Mac-Kay Jaraquemada, General Inspector de Carabineros, Ministro de Agricultura.- César Raúl Benavides Escobar, General de División, Ministro del Interior.- Patricio Carvajal Prado, Vicealmirante, Ministro de Relaciones Exteriores.- Herman Brady Roche, General de División, Ministro de Defensa Nacional.

Lo que transcribo a Ud. para su conocimiento.-
Saluda atentamente a Ud.-
Sergio Romero Pizarro, Subsecretario de Agricultura.

Fecha Promulgación: 1 de octubre, 1976

Preámbulo

En el siguiente capítulo 0, puerta de entrada teórica y epistemológica a la Tesis, se ha querido presentar de manera distinta el marco en el que esta investigación se desarrolla. Aquí se presentan los tres cimientos teóricos que sustentan el trabajo, como son el *posthumanismo*, el *pensamiento vegetal* y una *fenomenología y hermenéutica del territorio*. Desde el posthumanismo se busca profundizar en los afectos y afecciones, lo que implica un protagonismo del cuerpo y las materialidades. Así mismo se quiere superar o tensionar, al menos intelectualmente, los dualismos instalados en la manera occidental de comprender el mundo: sujeto/objeto, vivo/no vivo, naturaleza/cultura; entre otros, para luego comprender las interacciones e interrelaciones al modo de mallas, redes, flujos, multiplicidades, devenires y rizomas.

A partir del pensamiento vegetal, se desprende un cambio de perspectiva donde el mundo de las plantas adquiere total relevancia, ya sea como diálogo inter y transdisciplinar, como un interés en tiempos de devastación y emergencia climática (IPCC, 2023) o como un nuevo sujeto emergente a ser re-conocido. En definitiva una manera de hacer mundos entre humanos y plantas, abordando el habitar que sucede cuando realmente las vemos.

El tercer fundamento teórico proviene de una aproximación hermenéutica y fenomenológica al territorio, es decir que, evitando a toda costa un antropocentrismo, se quiere posicionar adecuadamente a la persona humana en los territorios. Comprender al humano como un sensor (Myers, 2017b) en medio del entorno y, al mismo tiempo, como un actante que lee, mira, conoce, comprende, interpreta, imagina, proyecta, desea, afecta y se deja afectar en la diversidad y multiplicidades que habita. Y articular la noción de territorio a partir de la investigación etnográfica y bibliográfica. Desde este ejercicio teórico y metodológico se espera reposicionar al humano en la malla de relaciones y vitalidades, como también, de alguna manera, *reinaugurar la palabra*. Escrita, pensada, dicha. La palabra como motor del pensar, la palabra como expresión de una relación dinámica y constante. La palabra como vehículo de una narrativa otra en tiempos

críticos. Tanto una reflexión especulativa como una comprensión fenomenológica de la realidad, permitirán situar adecuadamente las interacciones sensibles, los sentidos y la posicionalidad. Este fundamento empalma con el feminismo en cuanto reflexión situada y corporeizada (Ferrando, 2021). Sin embargo, por respeto y justicia, se ha preferido no presentar ni presentarse desde una teoría en la cual, por experiencia encarnada, es imposible habitar. No obstante lo anterior, se encontrarán muchos puntos en común y con total seguridad luchas territoriales y la reflexión de autoras feministas alimentarán esta investigación. Los tres pilares teóricos y epistémicos sustentan el trabajo articulándose desde la experiencia en los territorios, la investigación etnográfica y la reflexión que desde *allí* emerge.

En cuanto a las metodologías, se quiere aclarar que la investigación se ha desarrollado sobre todo como una etnografía de carácter sensorial y afectiva (Pink, 2009; Depetris, 2019), en la cual la experiencia es fundamental. No solo la experiencia propia del investigador, sino también de quienes han compartido y construido sus vidas en torno al mundo de los alerces, bosques y tejuelas. Experiencias siempre espacializadas, territorializadas. En ese cúmulo de miradas ha sido posible conocer la del artista en madera, la de carpinteros, guardaparques, lugareños, investigadoras, científicos de diferentes disciplinas, ingenieros y propietarios de tierras usurpadas. La etnografía ha permitido caminar los territorios habitados por los alerces, recorrer senderos y montes, adentrarse en bosques y conocer rutas que tejueleros y alerces realizaron hace décadas. La etnografía ha propiciado una reflexión situada y una variedad de registros de audio, video y fotografía andando los bosques, encontrando tejuelas y conversando con personas. Se ha entrado en la casa de trabajadores de la madera y alerceros de antaño; se ha conocido la memoria de quienes se entienden como parte del bosque y sus ecologías, se han compartido, también, luchas por reconocimiento y justicia.

La misma etnografía, la mayor parte del tiempo en soledad con la inmensidad vegetal, ha despertado intuiciones y miradas, las cuales más tarde fueron compartidas con otras personas en vista de verificar diferentes experiencias, espacios y encuentros con los alerces.

Finalmente, la investigación posee un componente ético singular, a saber el respeto por la alteridad vegetal (Jenny, 2021; Marder, 2016). Como un gesto de justicia se ha asumido, en consonancia con los soportes teóricos, el hecho radical de que los humanos no somos plantas y que el mundo vegetal no concuerda ni con las lógicas, ni con los procesos y tiempos humanos. Habitamos mundos distintos y desde la propia singularidad nos encontramos en una ecología afectiva profunda, diversa, recíproca y mutable. Juntos construimos relaciones, espacios y vínculos; algunos de estos regenerativos, otros destructivos y devastadores. Hacer una investigación con sentido ético, más aun en tiempos de narrativas ligadas a la catástrofe y a la perturbación humana en el planeta; en tiempos denominados como antropoceno o capitaloceno (Moore, 2016), significa tomar una posición respecto de la alteridad vegetal y comprometerse con los mundos de esperanza y futuro que necesitamos. ¿De qué manera las ecologías afectivas y el sentido político de los vínculos puede generar nuevos modos de habitar? Una ética humano-planta, territorializada en las personas concretas y los alerces, ha dado pistas sobre algunas de sus dimensiones irrenunciables. La investigación aborda estos desafíos y espera hacer una contribución.

Queda decir una palabra sobre el texto presentado. Hacer investigación en el antropoceno/capitaloceno, queriendo romper o tensionar sus lógicas y, al mismo tiempo, buscando construir teórica, metodológica y discursivamente un relato alternativo parece una tarea inabordable. Esta Tesis quiere, al menos, intentar acercarse a ello. Por esta razón la misma forma de presentarla quiere ser expresión de este impulso.

La forma del texto desea alimentar una incertidumbre, a saber, los posibles mundos otros por venir. Aquellos que, de alguna manera, ya están y acontecen entre prácticas, alianzas, conversaciones y amistades multiespecie y territoriales. La mayor parte de las veces, como se verá, desde la cotidianidad espaciotemporal de la vida. Por eso el texto quiere usar el recurso de

la interrupción (***)³, la que a modo de interludios irá quebrando la lectura aportando con relatos etnográficos y de otros tipos, como quien se tropieza con alguna raíz mientras camina el bosque mirando las alturas de los alerces o se queda perplejo por la diminuta vida que se gesta entre las vetas de una tejuela. A veces se piensa que los bosques son masas homogéneas o que las ecologías funcionan solo como ciclos o flujos relativamente constantes, sin embargo, si algo es notorio es que los territorios se conforman en base a interrupciones. La vida se ve constantemente interrumpida, asediada, herida. La vida de los bosques también. Desde incendios, condiciones climáticas extremas, irrupción y prácticas humanas asociadas a la tala y deforestación. Los territorios están en constante cambio y modificación. Son las interrupciones como parte de la vida de los territorios. Así, pensar y escribir desde el antropoceno en vistas del post-antropoceno y nótese la minúscula con la que se usarán estos conceptos, como crítica a una idea abstracta y universal; consiste en instalarse en esas brechas, irrupciones y fisuras. Fisurar la palabra en su propia forma escrita y como consecuencia de su territorialización.

Como se dijo, el texto presenta fisuras. De vez en cuando la palabra o una palabra distinta interrumpirá el cuerpo del texto. Lo interrumpirá relativamente, pues, tal y como los bosques y otros territorios, la interrupción no puede ser total. Cuando lo es significa el final, la destrucción o el silencio. Escribir instalados en la perturbación del antropoceno, pero abriendo paso a narrativas alternativas -quizás no tanto en sus formas concretas, pues a fin de cuentas las letras siguen siendo letras y las palabras, palabras; sí en su conjunto, en cuanto construcción y presentación- implica acoger la interrupción espaciotemporal y narrativa como forma de pensar, cohabitar y hacer mundos. Este acoger las fisuras e interrupciones en el discurso puede ser entendido como una manera de ofrecer un puente de sentido allí donde la cohabitación no ha logrado llevarse a cabo.

³ Los tres asteriscos *** indicarán cambios en la narrativa e insertarán otras voces que interrumpirán el cuerpo del texto para ir alimentando el entramado de relaciones, interacciones, momentos, encuentros y experiencias que fueron construyendo esta historia. Estas interrupciones pueden ser leídas como fisuras, quiebres, interludios o aperturas dentro del trabajo. Por estas fisuras pueden, también, ir penetrando las maneras otras de comprender el territorio y la vida, con toda su fuerza, que allí acontece. La idea de interrupción quiere evitar una comprensión homogénea, simplista y constante de los fenómenos. No tiene que ver con que la vida se transforma ininterrumpidamente (Saquet, 2015).

Cabe reforzar esta idea. Las interrupciones son en vistas de una regeneración, esto es, de una continuidad diversa de la vida. De la posibilidad de abono y fertilización de los territorios. No se interrumpe para clausurar, salvo cuando esto sea necesario, sino para permitir el florecimiento de la vida. Así mismo el texto y la palabra. Ellas habitan el escrito como modalidades de florecimiento. Dicho de otro modo, son interrupciones poéticas, como las ensoñaciones de Bachelard (2000, 2016, 2017). Se abordan ficciones, no solo como relatos ficcionales, sino como reflexiones especulativas, que permitan abrir, ampliar y si fuera el caso, hacer explotar la vida latente. Es la vida y su fuerza la que persiste y resiste en querer vivir. Y, como se verá, era la misma fuerza que animaba a tejueleros, alerceros y sus familias. Las ensoñaciones toman el género de una pregunta, en ciertas ocasiones, como si el narrador se detuviera en medio del bosque a respirar. Pueden tomar la forma de una sentencia, de una breve conversación con algún trabajador, científico, carpintero o lugareño. En otras aparecen como pequeños relatos en primera persona, para *compostar* (Haraway, 2016) lo que se viene diciendo; o simplemente como manifestación de la incertidumbre, aquella propia de las ecologías afectivas del antropoceno/capitaloceno.

Los territorios se expresan en su fluidez interrumpida. Y esta interrupción no es otra cosa que la constante desterritorialización y reterritorialización (Deleuze y Guattari, 2002; Haesbaert, 2011)) de los propios territorios.

La Tesis como texto interrumpido, es ella misma desterritorializada y reterritorializada con un capítulo gráfico⁴. Además de este capítulo introductorio o cero, se presentan tres capítulos cada uno tratando la idea fuerza que conduce el objetivo de la investigación, respectivamente: *historias, afectos y temporalidades*; y un capítulo que en ausencia de palabras debe ser leído a la par de los otros, como acompañamiento o, más adecuadamente, como versión visual de aquello que limitadamente se expresa en las palabras. El apoyo gráfico constituye un recurso visual para estimular la imaginación y aproximarse un poco más al mundo de los alerces, las tejuelas y sus territorios diversos. Al final de cada capítulo se refiere en una pequeña nota a los objetivos y

⁴ Cuando sea necesario se hará alusión a este Capítulo Gráfico con su respectivas páginas.

preguntas que constan en el Proyecto de Tesis y se encuentran asociadas a ese capítulo respectivo.

Sin otro preámbulo, a continuación, se profundiza en los aspectos teóricos, metodológicos, conceptuales y formales recién comentados; los que, como es de esperar en una Tesis de estas características, se encuentran también desperdigados a lo largo de todo el territorio textual.

1. Afecciones y posthumanismo

Uno de los pilares conceptuales de la investigación son las afecciones. En esta línea, el aparato teórico es deudor de la ética spinoziana en la cual se fundamenta. Según el filósofo neerlandés nacido en 1632, la posibilidad de que el cuerpo humano sea afectado por el exterior no es inocua, sino que expresa una de las potencialidades más importantes tanto del cuerpo humano como del exterior. Son las afecciones, dirá, las que posibilitan que el cuerpo diga algo de sí mismo y de los cuerpos exteriores (Proposiciones XVI, XVII y XIX). Así, para Spinoza (2000), los afectos son afecciones del cuerpo y sus ideas, mediante las cuales el mismo cuerpo puede obrar. Estos afectos serán *acciones* si son causa de la afección o *pasiones* si las reciben. El filósofo demostrará más adelante en su obra (Proposiciones III y IV, de la Parte quinta) que las pasiones dejan de serlo una vez que la persona se hace una idea clara y distinta del afecto; y que no hay ninguna afección del cuerpo de la que no sea posible hacerse una idea clara y distinta. Todos los afectos pueden ser abordados como conceptos, podría pensarse, sin embargo hay afectos que exigen otras conceptualizaciones menos racionales y más cercanas a otras interfases lingüísticas, como la poesía, los sueños, los mitos y la ficción.

Esta primera reflexión de Spinoza es retomada por el filósofo francés Gilles Deleuze (2019), notablemente en el curso sobre Spinoza que dictó en la Universidad de Vincennes, Paris 8; entre noviembre de 1980 y marzo del año 1981; las que también estarán muy presentes en las obras publicadas junto a Félix Guattari, *Mil Mesetas* (publicada en 1980) y *¿Qué es la filosofía?*

(publicada en 1991). Sin ser exhaustivos en el pensamiento de un filósofo de tal magnitud, cabe abordar la idea de los afectos y afecciones y cómo son actualizados y reinterpretados por Deleuze. Una afección será la manera en que una acción es recibida o, dicho en otras palabras, la determinación de la potencialidad bajo tal o cual acción. Estas determinaciones no pueden elegirse, explica Deleuze, es decir no se puede escoger la forma de las afecciones ante las acciones que se reciben. Estas simplemente son, sucede, se perciben, se padecen. Es muy interesante la explicación de Deleuze cuando dice que el uso que Spinoza le da a las afecciones hay que entenderlas como “metáforas materiales” (2019: 239). Si bien Spinoza distingue entre afección y afecto, también sabe que toda afección contiene un afecto. Toda afección mueve, transforma, cambia a quien la posee. Constituye un pasaje, una transición de un estado a otro. Las afecciones, entonces, modifican el tiempo, el espacio y la vida de quien las vive. Y será ese pasaje, ese “tramo” de duración entre un estado y otro, lo que Deleuze -siguiendo a Spinoza- cataloga como afecto. Sintetizando estas ideas, todo cuerpo está sujeto a un cúmulo de afecciones permanentes provenientes del exterior; estas afecciones transforman a la persona a partir de los afectos: pequeños intervalos de transición. Afecciones y afectos producen cambios, es lo que interesa aquí, y modifican ya sea al cuerpo que lo recibe como a los cuerpos exteriores.

Como bien dice Deleuze (2019), la filosofía es de las cosas ordinarias, rutinarias y por eso hay que llevarlas a situaciones cualesquiera. Es allí dónde se entienden mejor. Por ejemplo en el caso de un alercero. Él se encuentra en el monte metiéndole hacha a un alerce. Su estado de afección es la acción que realiza: cortar el árbol. Luego de un tiempo, el alerce está completamente en el suelo, ha producido un ruido inmenso en el bosque y el alercero es afectado por esta situación distinta: aquella del árbol en el suelo. Entre la situación primera y la segunda algo sucedió, no solo en el bosque, no solo con el árbol y sus cercanos; sino también con el alercero. Esa transición, ese pasaje es denominado afecto. Lo interesante es que no hay nada previo, no es un afecto que pueda tematizarse desde antes o desde afuera. Es el propio cuerpo que lo padece, es decir, el alercero, quién dirá qué le ha ocurrido, qué ha ocurrido en esa acción/pasión en el territorio. Ahora aquí hay un punto crucial, aquel afecto no siempre es vivido de manera

consciente. Simplemente ocurre, en el instante, como una transformación en la potencia del alcerero. Un cambio. Que, insiste, Deleuze (2019) no siempre es percibido.

La teoría de los afectos de Spinoza se completa con la afirmación de que todo evento, acto, gesto, interacción, trae consigo un cambio en la potencia de la persona, a veces como disminución y otras como aumento. Hay afecciones que involucran un crecimiento, una alegría o esperanza y otras afecciones que conllevan pesar, tristeza y menoscabo. Son *tonalidades*, dirá Deleuze (2019), concepto que servirá mucho para comprender aquello que pasa en el bosque de alerce y en los bosques en general. O al tejuelero con sus tejuelas o al carpintero frente a la casa o iglesia recién construida. Estas tonalidades en definitiva son los afectos, el ser afectado por aquello que se presenta, realiza o enfrenta. Las afecciones refieren a potencialidades, por eso la pregunta spinoziana no es una pregunta metafísica, por lo que *es*, ni por las esencias o definiciones, sino una pregunta por la potencia: ¿Qué puede un bosque? ¿Qué puede un cuerpo? Deleuze dirá que, en esta línea, la única pregunta posible por hacer al bosque es ¿Cuál es tu potencia? ¿Hasta dónde irás? (2019: 406). Se está hablando de tensiones, de tonos, de sitios, de posibilidades, de expansiones, de límites. De espacios.

La filosofía posthumanista de las últimas décadas empalma de muy buena manera con las reflexiones sobre el cuerpo, la potencia y las afecciones, debido a que la crítica radical que plantea tiene que ver con un lugar, con un sitio, una geografía, aquella del Hombre. Como bien lo explica una de sus principales teóricas, también alimentada por el pensamiento deleuziano, la filósofa italiana Rosi Braidotti, el posthumanismo busca resituar al ser humano dentro del mundo; del de las ideas y de aquel del suelo. Es decir, el posthumanismo, como se verá más adelante, es una corriente de pensamiento profundamente geográfico. Para Braidotti (2020, 2022), el posthumanismo responde al *humanismo del Hombre* y al *antropocentrismo de la especie*. Es una crítica al sujeto moderno, por un lado; pero también al lugar del humano en las reflexiones socioambientales y ecológicas. La situación actual, a saber de emergencia climática, extinción masiva de especies y revolución tecnológica; como explicita Braidotti (2020), manifiesta una nueva subjetividad que llama de convergencia posthumanista. Es decir, el humano

se encuentra y enfrenta a una nueva situación vital, planetaria, social y política. Sin muchas vueltas, Braidotti (2020) dirá que ser posthumana quiere decir estar encarnada e integrada materialmente, poseer capacidad de afectar y ser afectada y vivir en tiempos que cambian velozmente (2020: 14). Ahora, todo ello es un plan de vuelo sumamente novedoso, creativo y exigente.

La subjetividad (y ya no el sujeto) posthumana consistirá en comprenderse al modo de ensamblajes (DeLanda, 2021), vínculos, enredos (Barad, 2007), redes (Latour, 1986), mallas (Ingold, 2018; Morton, 2019); en constante movimiento de afectación. En ese sentido la reflexión se amplía a múltiples escalas y a múltiples especies. Habitamos una malla de conectividades diferentes dónde la mirada humana debe ser reconfigurada. Braidotti (2020, 2022) es sumamente optimista en lo referente a esta convergencia, pues la entiende como un tiempo de transición, creatividad y preocupación ética por lo interrelacional. En la misma línea, pero sin denominarse posthumanista, la filósofa y primatóloga norteamericana Donna Haraway (2016) habla de un tiempo rico en compost, en creatividad y vinculación de aquello que la modernidad y occidente habían separado. Ambas filósofas, instaladas en el pensamiento feminista, reivindican una otra manera de comprender la vida y sus relaciones, sin caer en el pesimismo patriarcal ni la oscuridad de los discursos de catástrofes, sino que afirmando la experiencia vivida (Braidotti, 2020) y el conocimiento situado (Haraway, 1998). Las pasiones ocupan un lugar fundamental en el conocimiento posthumano, pues ellas movilizan, tal y como lo había intuido y afirmado Spinoza, deseos. Desde los deseos es que brota la acción, la razón cordial (Boff, 2012), encarnada y relacional (Braidotti, 2020).

Habría mucho más que decir y desarrollar, pero por ahora valgan estos primeros cimientos teóricos para lo que luego será entrar en las relaciones humano-bosques, humano-alerces, humano-tejuelas abogando por afecciones y sitios no antropocéntricos. Antes de cerrar este apartado dos palabras más, una sobre los padecimientos en la convergencia posthumana y otra desde las geografías posthumanistas.

Respecto del sufrimiento, como una afección importante, pero no la única, en la convergencia posthumana, tanto Braidotti como la antropóloga Anna Tsing, han explicitado que es impostergable. No solo por habitar un planeta herido (Tsing *et al.*, 2017) y cansado, sino también por que la condición de millares de seres humanos y otros-que-humanos es la del sufrir o padecer. El dolor en su multiplicidad de manifestaciones (psicológicas, emocionales, sociales, comunitarias, de orden material y afectivo explicitará Tsing *et al.*, 2017) es una afección presente en el mundo actual a escalas y consecuencias gravitantes para la vida en el planeta (IPCC, 2023. Sobre los riesgos; IPCC, 2022; también llamado “Atlas del sufrimiento humano”). El posthumanismo impele a habitar *la tensión entre esperanza y padecimiento*. Sin rendirse a las narrativas de la devastación ni a una cierta inmovilidad práctica y epistémica, el posthumanismo busca pensar el mañana, los mañanas posibles y urgentes; de ahí que las afecciones puedan constituirse en un motor mucho más fuerte que la sola razón para imaginar, desear, proyectar y construir un planeta habitable.

Sin duda el posthumanismo es una corriente amplia y diversa, no viene al caso extenderse en los debates internos y en las diferencias que existen. Interesa más bien asumir una postura posthumana, aquella referente al desgaste de un humanismo euro y antropocentrado con sede en la razón instrumental, occidental, patriarcal, colonial y capitalista. Una vez más ello merecería matices. En lo que refiere a la geografía, también se distinguen corrientes y acentuaciones, desde unas más apocalípticas hasta otras deconstructivistas y vitalistas (Lorimer, 2009). Es en esta última postura desde dónde se piensan los bosques, desde dónde se caminan los territorios, se interactúa con las personas, se tocan las tejuelas y se perciben los fenómenos que allí acontecen. Una geografía posthumana y vitalista asume las ideas de la teoría no-representacional y las discute, se comprende y comprende el mundo a partir de la malla de afecciones y afectos implicados, no como esencias inmutables ni desde una totalidad abstracta, sino como interacciones territorializadas y temporalmente situadas. Se busca asumir la crítica que tanto el feminismo como el marxismo le hicieron a Deleuze al homogeneizar el status ontológico de todo lo que existe, como si no hubieran diferencias en las relaciones y valiera lo mismo cualquier devenir (Lorimer, 2009). Parece evidente que no es así y que Deleuze se defendería

territorializando los vínculos y comprendiéndolos al modo de potencias, tal y como lo explicó en su curso sobre Spinoza. No todo devenir vale ni toda afección es constitutiva de alegría y bienestar.

Tampoco procede completamente aquello de que las geografías posthumanas vitalistas serían una especie de regreso a la geografía cultural dónde las materialidades culturales y naturales eran trabajadas de forma más o menos simétrica (Lorimer, 2009); ya que eso significa no considerar lo que Braidotti (2020, 2022) denomina una perspectiva *geo-zoe-tecno*. No hay ninguna posibilidad de regresar a epistemologías donde lo humano siga estando al centro (*zoe* es una superación de *bios*; es su amplitud hacia todo lo no humano), donde la irrupción del planeta, como un nuevo sujeto, no aparezca en la reflexión (más adelante se discutirá este tema), o dónde la tecnologización de la vida no sea considerada (la vida entera es tecno-mediada).

El nuevo materialismo posthumano propone una ecología de la interdependencia (Braidotti, 2022: 126), un materialismo *terrestre*, esto es que combina una dimensión planetaria con los pies bien situados en el suelo que habita. ¿Qué devenir entre los alerces ha sido posible descubrir, aprender, identificar, sentir? ¿Qué potencialidades otorgan los territorios emboscados? ¿Qué puede una tejuela y qué afecciones ha dejado en las manos de los tejueleros? Y ¿qué territorios han venido a existir en esa malla de interacciones, afectos y encuentros? Estas preguntas, se espera, vayan volviendo claras a lo largo del desarrollo de la Tesis.

1.1 Cuerpo y *pathos*

En un texto del año 1960, el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (2010) reflexiona sobre la ida de la carne. La carne como aquel cuerpo que siente y se siente a sí mismo. Merleau-Ponty usa la noción de carne para explicitar una dimensión del cuerpo que lo abre al mundo, a los otros, al exterior y al entorno: reflexividad, la llama. No es tanto un sentir que siente, un ver que ve; sino el ver mismo, el sentir como tal, desnudos antes un mundo que solo está allí. No es

tanto un captarse, un sentirse; sino un estar abiertos a lo otro, al mundo y a sí mismos. La *carne del cuerpo* dice ese extraño fenómeno de ser materia y gesto, cosa y reflexividad. Somos vistos y pensados, primero, desde los ojos del mundo, dirá el filósofo (2010). Sin decirlo de ese modo, ya se gestaba en la *fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty (1993) lo que más tarde se tematizaría como continuidad, interrelacionalidad, ensamblajes. Es una filosofía del cuerpo, de los cuerpos que se encuentran con otros cuerpos generando ensamblajes, ligaciones, armazones dirá el francés. “Las cosas me tocan como yo las toco y me toco” (2010: 230). La idea de carne planteada por Merleau-Ponty es sumamente interesante para llevar a cabo una reflexión e investigación posthumanista sobre el territorio, ya que permite entender, por un lado el lugar del cuerpo y sus interacciones, y, por otro lado, el papel de las afecciones en lo que respecto al entorno, las cosas y materialidades.

El cuerpo de carne no es el cuerpo objetivo, tampoco el cuerpo reflexionado (como si fuera una conciencia), sino la percepción de sí y del entorno. Es el cuerpo sintiente, habría que decir, que siente y que se siente. En lenguaje spinoziano, tal vez, el cuerpo que afecta y se afecta. Sea como fuere se trata de la primacía del cuerpo que hace experiencia del mundo y de sí. La vertiente que se abre, ya sea desde la fenomenología con Husserl y luego con Merleau-Ponty o Michel Henry que ya se introducirá, o antes con Spinoza, como se vio, permite una línea de reflexión completamente distinta de aquella que centraba el conocimiento y experiencia en la razón. Es a partir del cuerpo que se comienza a comprender el mundo, ese cuerpo de carne abierto totalmente a la existencia de lo distinto de sí. Idea que refuerza el filósofo francés Michel Henry quien dedicó gran parte de su vida intelectual al estudio de la fenomenología, al decir que no hay distancia entre el yo y la percepción de los fenómenos, el cuerpo (equivale al yo en la filosofía de Henry) puede acceder directamente a una cuota de veracidad que contiene la vida con la cual interactúa (Henry, 2007). El cuerpo es ese movimiento, ese medio, para conocer. Según la filosofía del cuerpo, al menos en esta corriente, no hay engaño en las afecciones. En las afecciones *en sí*, que simplemente acontecen, pues es claro que muchas veces estas necesitan ser interpretadas en su lectura. El cuerpo no miente en su acceso al mundo que le rodea y en el cual se encuentra inserto. Si bien la teoría del cuerpo que discute Henry (2007) es bastante más

compleja de lo que aquí se pueda desarrollar, interesa afirmar la potencia del cuerpo. Es en el habitar, lo más propio del humano, dirá Henry, dónde se define el mundo y el habitante de este. Y de hábil manera muestra que el cuerpo, la memoria y los afectos son indisolubles. Toda experiencia sensible toca al cuerpo y queda grabada posibilitando su rememoración, repetición y visita. El cuerpo es, entonces, siempre un cuerpo memorial.

Siguiendo esta línea de pensamiento y experiencia del mundo, la arquitecta española María Auxiliadora Gálvez (2021) ha desarrollado una acuciosa reflexión sobre el “espacio somático” dónde este haría referencia a una perspectiva, subjetiva y situada en la que se busca comprender la propia persona en relación con sus estructuras y medio que la rodea. Es una reflexión sobre el cuerpo propio en su vínculo con el medio exterior. Desde esta idea, tal y como la desarrolla Gálvez, el cuerpo (*soma*) conoce y comprende el mundo en movimiento, necesita caminarlo, andarlo, recorrer el espacio para ir adquiriendo la experiencia encorporada de aquello que está fuera. Su propuesta afirma fuertemente al *yo* que conoce, lo que es problemático desde una perspectiva posthumanista, no obstante lo que se quiere destacar vaya en una dirección sugerente dada sobretodo por su intención disciplinar: el diseño y la arquitectura. Gálvez (2021) se pregunta por maneras de diseñar en las cuales tanto el cuerpo propio, afectado por el entorno, como las percepciones sensoriales/somáticas que se tengan y se hayan adquirido prácticamente al andar los territorios, permitan aflorar nuevos espacios. Espacios y paisajes donde el afuera (entorno) y el adentro (la persona humana) se confunden en procesos de afección y afectación. Somos constantemente modificados por las experiencias que tenemos (Gálvez, 2021) y ello torna a la persona humana cada vez más en un cuerpo nómada.

Una de las primeras obras publicadas por el filósofo italiano Emanuele Coccia (2011) trata sobre lo sensible, sobre la vida sensible, podría decirse que es un profundo ensayo sobre el *pathos*. Hasta ahora no se ha querido adentrar en esta noción fundamental en lo que respecta a esta Tesis, pero por ahora valga ir haciendo los vínculos con las pasiones de Spinoza, con las afecciones de las que hablaba Deleuze y la idea de la carne en Merleau-Ponty. Volviendo al ensayo de Coccia (2011), la vida sensible no es una cuestión de percepciones o lo que la sensación despierta en el

cuerpo, sino y ante todo una forma de estar en el mundo, “el modo en que nos damos al mundo y a la vez la manera en que el mundo se hace cognoscible, factible y vivible para nosotros” (2011: 10). La reflexión sobre la vida sensible pareciera continuar en sus otras obras, en particular “la vida de las plantas” (2017) y “metamorfosis” (2021) como una teoría de las formas. Las formas como expresión de la vida, las formas que cambian, mutan; las formas que nos habitan como cuerpo en el tiempo y las formas sensibles que nos rodean y afectan. Todo es forma. Incluso el espacio puede ser entendido como el lugar de las formas que no es uno. Sin entrar en lo que Coccia desarrolla en su obra, parece sumamente pertinente traer a la conversación la idea de lo sensible como aquello que se encuentra entre medio de los fenómenos, entre lo percibido y quien percibe, entre el tejuelero y la tejuela, en medio del alercero y alerce; allí se encuentra lo sensible, como un espacio suplementario que excede a los propios cuerpos.

De este modo, el territorio puede ser comprendido como un espacio de influencias e interacciones, donde lo sensible convoca, atrae, inaugura; siempre y cuando demos un paso más allá de las relaciones y formas que analiza Coccia (2011), debido a que el territorio es más que ese entre medio y espacio sensible que emerge de la relacionalidad. Las afecciones y la capacidad de afectar está siempre ligada al suelo, por decirlo de una manera. Para Coccia (2011) son las imágenes, que en su caso es sinónimo de lo sensible, aquello que permite la interacción del y en el mundo. Son los seres vivientes quienes producen las imágenes, es decir, lo sensible. Lo sensible alberga distinciones culturales, espirituales, sociales o metafísicas. Supera esas denominaciones que no siempre encuentran la manera de ser dichas. Ahora, son, solo sensibles, manifestaciones de la vida diversa. La vida política, religiosa, artística puede ser comprendida como la producción de formas sensibles (Coccia, 2011). El lenguaje, dice el filósofo, puede comprenderse como al manifestación más grande de lo sensible, donde la forma ya no depende de quien la formó y su vida tampoco de la materialidad a la cual refieren. Así, ni la tejuela de alerce ni la iglesia chilota llegan a generar la autonomía que la propia palabra “tejuela de alerce” o “iglesia chilota” llegan a significar. Sin embargo, continúan aferradas a lo sensible: al árbol, al bosque, al oficio, al lugar. El viviente, afirmará Coccia (2011), finalmente, es quien llega a producir lo sensible que lo habita; es quien le da existencia sensible a un algo interior. “Vivimos

sujetos a lo sensible, no al lenguaje” (Coccia, 2011: 71), lo que marca una aproximación radicalmente distinta de aquella que presenta el antropólogo Eduardo Kohn (2021) con su análisis semiótico respecto del bosque amazónico del pueblo quichua-ecuatoriano de Ávila. En el capítulo sobre los afectos se volverá sobre esto. Cabe decir que aunque el filósofo italiano argumente a favor de las interacciones y la vida sensible, adolece de una cierta permanencia en el humanismo y de una carencia de territorio. Dicho de otro modo, las relaciones y toda vida sensible es siempre territorializada e incluso se lleva a cabo más allá de las percepciones, interpretaciones y del propio lenguaje humano. Lo que interesa es pensar esas tensiones y ausencias sin, como se explicó en referencia al posthumanismo, extirpar al humano, sino descentrándolo y reconfigurando su lugar en la gran malla de interacciones.

La reflexión sobre los cuerpos y las formas deriva en la presencia, en el *estar-ahí* del cuerpo frente al otro y en los territorios. La presencia es necesaria cuando se habla de afecciones y encuentros. La presencia no puede ser reemplazada por otro tipo de herramientas o tecnologías. *La herramienta es la presencia*. De ahí que el andar los territorios, como lo decía Gálvez (2021) o lo afirma Pink (2009) y Barbour (2004) devenga en una experiencia sensorial en un mundo sensible y sintiente (Myers, 2017b). La experiencia de lo sensible emerge en ese encuentro entre humanos y otros-que-humanos; en esa presencia territorializada en cada espacio. Más aun, es allí, en el encuentro y el estar-ahí-con donde cada viviente se presenta al otro. Es mediante ese modo particular de presentarse en el territorio que entramos y generamos una relación concreta (Coccia, 2011). Ese modo particular de presentarse es la forma. La forma del alerce, la forma de las tejuelas, la forma humana, la forma del bosque, la forma del movimiento, la forma del viento y la forma de la vida vegetal que cohabita las cordilleras. Todos modos de expresión sensible presente en ese estar-ahí en los territorios. Como la reflexión filosófica de Emanuele Coccia trata sobre las formas, ella termina focalizando lo estético, pero lo hace desde un lugar sumamente interesante, el de la moda: esto es, del aparecer, del manifestarse en el mundo. Según Coccia (2011) el vestido está vinculado a este presentarse delante, frente a todos y a todo. Las plantas y los animales estarían ya vestidas, es decir, su propia piel vendría siendo ese modo de presentación. En el caso humano el vestido manifiesta la incompletud del cuerpo, este necesita

justamente de los animales y las plantas para completarse, necesita de lo otro-que-humano, de lo otro sensible, para poder aparecer.

De ese modo y siguiendo la reflexión, afirmar aquello de que el vestido es una segunda piel ya no es una metáfora, ni tampoco prolongar esa piel y el cuerpo al territorio. El territorio es una expansión del cuerpo humano necesitado de lo sensible para vivir y habitar. Así como “estamos en nuestros vestidos como en la porción más cálida, inmediata, acogedora” (Coccia, 2011: 126), el mundo deja de ser sólo un lugar y se torna un medio infranqueable para existir. El territorio es o más bien, puede devenir, en una expresión amplia y libre de nuestra segunda piel. De ahí que hayan territorios que incomoden a ciertas personas mientras que otros hacen sentir en casa. Habría que complementar la reflexión de Coccia con el movimiento inverso: es la vida otra-que-humana en todas sus formas y manifestaciones en los territorios, la que va construyendo y generando esa “primera” piel. Como bien afirmaba Spinoza (2000), no es solo un hacia afuera, sino también un hacia dentro; no es solo el modo como se afecta, sino como se es afectado. El territorio va haciéndose carne de la carne humana, así cómo esta ya fue hecha de la carne del territorio. Más adelante se volverá sobre estas ideas, las cuáles entre bosques de alerce y tejuelas fueron volviéndose experiencia y afección.

Deteniéndose ahora en la noción del *pathos* es necesario decir un par de cosas breves sobre la historia del concepto y las potencialidades al ser entendido en términos de afección y afectividad, sus vínculos con la palabra y el cuerpo y las acentuaciones que permite hacer en un tiempo de afectaciones como lo es el antropoceno/capitaloceno. El origen griego de la etimología del *pathos* dice bastante de la riqueza y profundidad de este concepto. En el uso que Aristóteles le da se encuentran, como explica Quintín Racionero Carmona (1999) en la introducción al Libro La Retórica, las “pasiones”, lo que connota “reacciones emocionales”; como aquello que, junto con la ética, remite a un plano subjetivo y a “estados del alma”, pasiones afectadas por la persuasión o la “forma que determina la persuasión” y factores emocionales asociados a la oratoria y provocados por ella.

Luego ya en La Retórica, además de lo anterior, Aristóteles usa esta palabra como: “afecciones”, en contraposición con “obras” (Libro I, 9.3). Donde afecciones se entiende como “las consecuencias pasivas de las prácticas de las virtudes” y no como pasiones (Aristóteles, 1999). En el Libro II de La Retórica, se tiene el *pathos* trabajado como compasión y entendido como una afección similar al miedo (II, 8). Citando al filósofo: “Sea, pues, la compasión un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados” (II, 8.1). Y comenta Racionero Carmona:

La caracterización que Aristóteles hace de la «compasión» (...) la presenta como un *pathos* común con el «miedo»: así como la proximidad de un mal provoca el temor de quien lo espera (...), así también produce sentimientos de compasión y lástima cuando se le ve cernirse sobre otro (1999: 353).

La noción del *pathos* ha sido sobre todo trabajada en la filosofía, desde este uso primero de Aristóteles en La Retórica (1999) hasta aproximaciones fenomenológicas al concepto y su potencialidad (Leconte, 2012; Mèlich, 2008; Husserl, 1998; Merleau-Ponty, 2010, 1993), todas ellas ligadas a la posibilidad de afectar y ser afectado, padecer y compadecerse del sufrimiento y sentir del otro. Los trabajos ligados al cuerpo, como ya se vio, acentúan la dimensión carnal (fragilidad, finitud, exposición, desnudez) del ser humano (Henry, 2007; Basset, 2009). Los estudios territoriales y las denominadas geohumanidades o humanidades ambientales⁵ no presentan un desarrollo o uso del mismo, al menos en lo que concierne a estudios científicos y/o académicos, aunque de forma tangencial se aluda al mismo fenómeno: los territorios devastados, la degradación de los cuerpos y el mundo de los afectos. Cuando se habla del *pathos* se refiere, así, primeramente a la dimensión corporal de los afectos y del sentir. Todo pasa por el cuerpo (Achondo, 2021a; Henry, 2007). El cuerpo es un sensor que padece (*pathos*) lo que ocurre en su entorno y de esa manera em-patiza (*pathos*), sym-patiza (*pathos*) y siente com-pasión (*pathos*) del sufrimiento y los fenómenos presentes en los territorios. Y, según lo ya desarrollado, se puede

⁵ Las *Geohumanidades* o más ampliamente *Humanidades Ambientales* corresponde a un reciente campo de estudios interdisciplinar dónde se estudia y piensa la vida sobre el planeta de forma creativa y emancipatoria. Desde las artes, las ciencias de la tierra, la geografía y geología; hasta la antropología y filosofía; pasando por la diversidad de saberes bioculturales y locales; las Geohumanidades y las Humanidades Ambientales se han mostrado como un rico campo emergente y fecundo en diferentes latitudes y espacios de conocimiento (Moreira-Muñoz *et al.*, 2023).

decir que el territorio, el bosque, el entorno, el hábitat, poseen también un *pathos* particular, una atmósfera afectiva (Moriceau, 2020; Iturra, 2018; Buser, 2014; Anderson, 2009), un estado o tono ligado a su vida sensible.

Dicho lo anterior, la dimensión ‘patética’, ya comprendida como *pathos*, es decir sentir/padecer/pasión/afectar y ser afectado, permite indagar las relaciones entre los humanos y lo otro-que-humano desde lo afectado, lo degradado o descompuesto (el sentir en su versión negativa) y también desde los vínculos que fortalecen el cariño, la empatía, la esperanza y alimentan la vida (el sentir en su versión positiva), y relevar aspectos prerracionales implicados en el habitar y la construcción de una territorialidad. El *pathos* permite, entonces, comprender que los afectos (las afecciones, según la nomenclatura deleuziana-spinoziana) son afectados por el ambiente y las relaciones con lo otro-que-humano, lo que, a su vez, modifica las percepciones, deseos y proyecciones ligadas al territorio y su construcción. Dicho de otro modo, es la condición del *pathos* (humano y no humano) la que hace posible una vida sensible, de afecciones y movimientos. Somos lo que sentimos y somos en la medida en que nos dejamos afectar por el mundo sensible que nos rodea.

Anna Tsing *et al.* (2017) ayuda a conectar afecciones y antropoceno al decir que “la condición del antropoceno es el sufrir (afectivo y material) de la enfermedad de otras especies. Condición compartida por humanos y no humanos” (2017: 4). Así, la condición del antropoceno/capitaloceno puede entenderse como manifestación de un *pathos* particular presente en las relaciones humano/otro-que-humano en contextos de devastación y crisis planetaria. Como bien visualiza Tsing, es una condición compartida y relacional. Sufrimos/padecemos porque el ambiente padece y el ambiente padece porque los humanos (o algunos humanos, sistemas, engranajes, estructuras, el *capitaloceno* en Moore, 2016 y Tsing, 2017; o el *Wasteocene* [*Desechoceno*] de Armiero, 2021) han generado modos de vida *patho*-lógicos. De esta forma el antropoceno es, entre muchas cosas, un tiempo de padecimientos, una época donde la perturbación, degradación y destrucción del ambiente afecta todas las condiciones de vida y todos los modos de habitar. Los territorios están permanentemente afectados (Andermann, 2018;

Guattari, 2017; Bachelard, 2000). Hay en ellos un *pathos* que se expresa de diversas maneras y que participa en todas las relaciones.

Finalmente, esta noción que se ha ido construyendo territorializadamente y se ha modificado en el encuentro concreto con los bosques de alerces y las tejuelas, permite tomar distancia de ecologías afectivas que acentúan mucho más lo emocional y por tanto lo humano (Giraldo y Toro, 2020; Weik von Mossner, 2017) o se circunscriben al campo semántico y narrativo en su sentido literario (Kohn, 2021; Weik von Mossner, 2017 y una amplia gama de los estudios ecocríticos) para instalarse más bien en un *estar-ahí* del territorio. Este es uno de los hallazgos de la presente Tesis, pues fue desde el encuentro con las tejuelas y los alerces, entre los recovecos de los bosques, caminando los entramados vegetales y gracias a las conversaciones en los territorios, que esta idea del estar-ahí se fue posicionando como una de las ideas fuerza para comprender el *pathos*. El *pathos* concreto y territorializado; el *pathos* como afección humano-alerce-tejuela en los territorios habitados por estos entramados⁶. En síntesis, como dimensión del cuerpo-vida y su relación con, desde y en los territorios. Rosi Braidotti (2020) ayuda a aclarar este punto al decir que “la capacidad de afectar y de que nos afecten no debe confundirse con las emociones individualizadas (...) el afecto debe despsicologizarse” (2020: 66). Y politizarse, se podría agregar, como sugieren las geógrafas feministas latinoamericanas a partir de la idea del cuerpo-territorio (Ulloa, 2021; Cruz y Bayón, 2020; Cruz, 2016). Según esta idea las formas de defensa de la vida por parte de las mujeres indígenas expresan otros modos de hacer política, de comprender los vínculos con el territorio y colectivizar la vida. Como explica la antropóloga colombiana Astrid Ulloa (2021):

Sentir desde el cuerpo-territorio en red, atravesado por relaciones de afectividad y reciprocidad con los seres vivos (tierra, montañas, agua, plantas), con sentimientos y emociones en las prácticas diarias en contextos situados, en lugares específicos y en tiempos especiales. Relaciones que complejizan las dinámicas espaciales y se tornan en

⁶ Entramado busca referir al concepto en inglés de *entanglement* (Giraud, 2019, Haraway, 2016, 2008; Tsing, 2017; Barad, 2007) según el cual la vida en todas sus formas se encuentra interconectada y en una relación compleja de interdependencia y cohabitación. Estos entramados no son en ningún caso homogéneos ni simplificables. Su comprensión posee consecuencias éticas y políticas. Un buen análisis crítico del concepto en: Giraud, 2019.

procesos de interacción y de encuentros, porque también en el cuerpo-territorio se inscriben las violencias, el sentir, el ser, el soñar y la vida misma (Ulloa, 2021: 42)

El *pathos*, como concepto afectivo-territorial quiere ser un aporte metodológico y conceptual a la hora de hacer investigación territorializada en el marco de las geohumanidades y humanidades ambientales. En particular desde y en los bosques de alerce del sur de Chile. Así, los territorios visitados pueden devolvernos (a los humanos) al territorio y devolvernos territorios (más-que-humanos) de otra manera: más ricos, más profundos, más sorprendivos, más vivos, críticos y con futuro.

Un uso similar al aquí presentado se encuentra en la obra de la filósofa norteamericana Marjolein Oele, “E-Co-Affectivity” del año 2020, dónde de manera muy bella vincula el *pathos* a la comunidad de humanos y otros-que-humanos. Solo a partir de esta capacidad de lo sensible es que la comunidad puede llegar a ser. Es el hecho del sentir-juntos, del sentir-con, de la fuerza (potencialidad) de poder responder al sentir del otro. Es lo más propio de todo lo viviente: responder, reaccionar y el *pathos* lo que hace es poner el acento en que esa reacción proviene de las afecciones y de los afectos. Solo se puede habitar-con si poseemos la capacidad de sentir-con, de alegrarnos-con y de llorar-con. En un capítulo sobre las plantas, Oele (2020), verá de qué manera el *pathos* actúa también en esos imbricados encuentros sensibles. Para lo que concierne a esta investigación, ese *pathos* será corroborado en el interior del bosque y en los diversos encuentros con las tejuelas; se verificará desde las voces de quienes habitan las cordilleras y han hecho del mundo de los alerces su lugar vital. A partir de lo anterior se hace más claro el poder hablar de “relatos patéticos”, de “territorios patéticos”, “encuentros patéticos”; todo ello aludiendo a las afecciones como parte de los encuentros sensibles en los cuales la vida se desarrolla y las maneras de habitar que desde allí se desprenden. Todas ellas múltiples, dinámicas, transformadoras, potencialmente regenerativas y hacedoras de mundo.

Oele (2020) profundiza en la idea de la afectividad posthumana sugiriendo que el posthumanismo ofrece una lectura novedosa en relación a los afectos y la ética, debido a la

importancia de reconocer la agencia y subjetividad de lo no humano y que ello permitiría desarrollar modos más empáticos y compasivos en relación con el mundo.

2. El pensamiento y el mundo vegetal

Un segundo pilar teórico-práctico de la Tesis consiste en el *pensamiento vegetal* y una riquísima bibliografía, también diversa, sobre el mundo de las plantas y los bosques. Como es de esperar esta investigación no pertenece al campo de la botánica ni al de la ecología forestal, como tampoco es una Tesis sobre las plantas y sus procesos. Aunque se tenga que dialogar con varios campos disciplinares diferentes, esta es una investigación interdisciplinar sobre el territorio. Sobre el territorio habitado por los alerces y todas las implicaciones, relaciones y maneras de habitar que de allí se desprenden. Por eso acudir al pensamiento vegetal y al mundo de los árboles es un camino que por un lado ofrecen los nuevos campos teóricos y metodológicos de aproximación a lo otro-que-humano, tales como el posthumanismo, y, por otro, una vía novedosa para entrar en los estudios del territorio, entendido este, a sabiendas de su complejidad y constante mutación, como el espacio multidimensional donde acontece la vida (Saquet, 2015; Aliste y Núñez, 2020a); como el compendio territorializado de encuentros y desencuentros entre humanos, plantas, bosques, materialidades, memorias y afecciones.

El pensamiento vegetal, como lo expone y entiende el investigador brasilero Evando Nascimento (2021) propone una aproximación interesante y creativa al mundo de las plantas. En concordancia con la crítica posthumanista a la ideología del Hombre, se muestra como las plantas han permanecido a las sombras del pensamiento occidental y si bien han aparecido, generalmente es en forma de objeto de estudio, de análisis, en forma de herbario y taxonomía. A las plantas se les estudia, no se les entiende. Más aun, ¿quién conoce a las plantas que rodean su casa o las que se encuentran camino al trabajo? Ellas simplemente están como adornos o indumentaria de la vida urbana y muchas veces, también, en la vida rural del tiempo actual. Las plantas se han vuelto invisibles, como dicen algunos autores (Jahren, 2021; Wandersee y

Schussler, 2001), aunque para ser justos habría que decir que las volvimos invisibles. El sujeto moderno habitante del capitaloceno dejó de miraras y considerarlas en *su* mundo.

Pensar con las plantas, o sentipensar si se prefiere, quiere establecer otra manera de acercarse al mundo vegetal y, lo que es mucho más interesante, generar otras maneras de comprender el fenómeno humano. Las plantas han vuelto a existir para decirle al humano que la vida es mucho más rica, diversa y creativa de lo que lleva pensando los últimos siglos. Nada más ni nada menos. Busca acercarse al mundo vegetal para ver cómo las plantas hacen mundos (Coccia, 2017), sienten y perciben su entorno. Sin caer en una nueva metafísica ni en una fetichización, ni mucho menos en una especie de ontologización de las plantas en el sentido filosófico del término, es decir volver a preguntarse por lo que *son* y por lo que las hace *ser* lo que son; el pensamiento vegetal se pregunta por las maneras en que ellas preservan la vida, la forma como están del lado de la vida interactuando y acogiendo el entorno. El pensamiento vegetal nos conduce a la respiración de las plantas (Fabre, 2022).

El pensamiento vegetal, como se irá viendo a lo largo de los capítulos desafía tres cosas de manera radical: el lenguaje, la imaginación y el espacio. El lenguaje porque relacionarse con las plantas y su habitar exige otras maneras de comunicarse, un lenguaje sin palabras, pero que al ser “traducido” por los humanos debe pensar nuevas palabras. De alguna manera las plantas devuelven a los humanos palabras vegetales. La imaginación, ya que uno de los principales recursos para entrar en relación tendrá que ver con la capacidad humana de *ficcionar*, esto es, de imaginar más allá del *logos*, o, mejor dicho, una forma otra del *logos* en la que se dice la vida, los territorios y sus cohabitantes. La ficción es también una forma de lenguaje (Haraway, Nascimento, Coccia). En un tercer aspecto se encuentra el espacio, pues las plantas están *allí*, en el espacio, forjando espacios, habitando el espacio y permitiendo la vida no vegetal en el espacio. No obstante sea la dimensión menos elaborada por los autores y autoras que se encuentran pensando con y desde las plantas; la dimensión espacial del mundo vegetal es uno de los principales componentes en esta investigación, como lo han sido los bosques de alerce y sus

prolongaciones materiales, vegetales y humanas. A lo largo de la Tesis se mostrará en qué sentido y hasta qué punto.

En lo que respecta a la discusión en torno a la ficción, esta proviene sobretodo de la literatura y en este caso de la literatura asociada a temas ambientales (*ecocrítica* se denomina a esta corriente). El propio Nascimento (2021) desarrolla sus ideas en diálogo permanente con la literatura y poesía referente a las plantas y al mundo vegetal, aludiendo a la fuerza del “como sí” de la ficción. La herramienta para entrar en el mundo de las plantas vendría siendo proporcionada por la imaginación que se instala en un “como sí” de la relación. Este artilugio, que no sería propio de los humanos, termina siendo bastante interesante y útil. A veces aparece en forma de mimesis, es decir como imitación. Coccia (2011) también refuerza la idea de la imitación como aquello propio del mundo sensible. Todos imitamos, creamos imágenes de otras imágenes y ello se transforma en hábitos y formas de aparecer. Vamos convocando un juego de apariencias, en el sentido fuerte del término y no en su comprensión superficial (Zilio, 2022). Es en la apariencia donde se lleva a cabo la vida sensible, es decir, la forma en que habitamos el mundo y somos habitados por él. Las plantas imitan a los insectos, el caso de la orquídea-avispa (Mancuso, 2017; Deleuze y Guattari, 2002) es ejemplar; los animales imitan otros animales, los humanos imitan animales, insectos, aves, plantas y peces. La forma del mundo está entrelazada en los hábitos, en el arte, en el diseño, la arquitectura y el lenguaje humano.

No obstante la ficción puede devenir en una antropomorfización del mundo no humano, es decir, en otorgarle características humanas a aquello que no lo es o, lo que puede ser más peligroso, intentar explicar los modos humanos según parámetros de otras especies. Esto último fue lúcidamente explicado y denunciado por Donna Haraway (2019) respecto de la creación del Museo Americano de Historia Natural de New York y el trato sociocultural hacia las mujeres y la idea de la familia blanca, capitalista y occidental. También refiere a los peligros del antropomorfismo la investigadora Teresa Castro (2019) quien a partir de sus investigaciones en cine y animismo da cuenta del uso que se ha hecho respecto de las plantas y animales al darles forma y características humanas, las cuales nunca son neutras o carentes de intencionalidad. Por

su parte Anna Tsing (2015, 2017) anima el ejercicio de la imaginación e incluso el uso del antropomorfismo como herramienta y de alguna manera invita a extremar el recurso. Coccia considera este ejercicio como una virtud pues da posibilidades al humano de aproximarse al mundo animal y vegetal (Coccia y Root-Bernstein, 2023). No cabe duda de que más allá de los usos y abusos de esta posibilidad se llevan a cabo constantemente proyecciones, deseos y ensoñaciones en las relaciones humano - no humano. Sería una ingenuidad afirmar que no hay una suerte de mimesis, de antropomorfismo y de ficción en los vínculos que los humanos llevamos a cabo. Estos siempre pueden incurrir en caricaturas y procesos de injusticia, pero también en esfuerzos de superación de dicotomías y binarismos y en el deseo de aproximar mundos.

En lo referente a esta Tesis se irá viendo cómo la ficción y la imaginación son utilizadas, ambas con cautela e intentando hacer justicia al respeto por la alteridad vegetal (Achondo, 2021). Se evita caer en antropomorfismos exacerbados y se trabaja en un lenguaje que permita habitar la tensión, que se instale en esa brecha extraña y familiar (Morton, 2019). Seguramente no siempre se logrará, la brecha es amplia y escurridiza. Las plantas a veces rondan el hogar y en otras se instalan en las lejanías impenetrables de la montaña. Son y no son las mismas. No siempre son fáciles de cuidar y muchas muchas veces mueren en una fragilidad fuera de todo control humano. Así sucedió a lo largo de esta investigación con esquejes de alerces y semillas que nunca llegaron a germinar. El propio investigador fue víctima de esa infranqueable alteridad del alerce. Ver morir sin poder hacer nada no es algo a lo que los humanos estemos habituados, paradójicamente, pues esto sucede todo el tiempo y en todas partes, también entre humanos.

Habitar entre plantas y pensar los territorios y el mundo a partir de ellas, con ellas y desde ellas, es lo que esta Tesis en diálogo con la botánica, la geografía, etnografías vegetales y estudios del bosque ha querido llevar a cabo; espacializando dicho sentir, imaginar, desear y pensar, con otros y otras, en los territorios habitados por alerces y tejuelas.

Desterritorializar las maneras y tratos que han recibido las plantas durante siglos en términos de taxidermia, herbarios y clasificación. Reterritorializar una palabra justa, una escritura que convoque lo invisible. Sendas tareas que esta investigación se ha impuesto. En realidad es el contexto el que lo impone y exige. Si el tiempo ha entrado en un espiral crítico donde es la vida misma, lo sensible y sus formas, lo que requiere ser pensando y proyectado como renuevo, entonces la tarea es prioritaria. Es hora de que un saber fluido entre ciencia, territorio, experiencia, lenguaje e imaginación sea desarrollado o, para asumir el lugar que le es suyo, se sume a otros que ya llevan camino en estas búsquedas. Aquí, desde los alerzales del sur de Chile, a partir del encuentro pausado, largo y contemplativo se han ido abriendo miradas y perspectivas otras del territorio. Los bosques y las tejuelas pausadamente han ido abriendo su mundo. Un mundo de colectividades (Fabre, 2022), cohabitaciones y prolongaciones de sí mismo (Jenni, 2021), donde las categorías de vivo y muerto son cuestionadas (Hallé, 2020), dónde los vínculos con la luz y el sol van dando pie a geometrías móviles y movimientos llenos de armonía y sensualidad (Fabre, 2022; Mancuso, 2017, Coccia, 2017); un mundo que estando enraizado en el suelo le debe mucho más al cielo (Tassin, 2019), un mundo que deja sin sentido la idea de inmovilidad y quietud, tan instalado en los imaginarios humanos; un mundo lleno de afecciones, sensibilidades, aprendizajes, cambios e incluso memorias (Fabre, 2022, Mancuso, 2017); un mundo que poco o nada tiene que ver con los humanos y dónde no cabe decir cualquier cosa como si fueran páginas en blanco a rellenarlas con nuestras fantasías (Marder, 2016), habitando temporalidades inmensas y extendiendo sus raíces sin mucho esfuerzo unas dos hectáreas (Hallé, 2020). Un mundo noble, sobrio, modesto, dirá el renombrado botánico Francis Hallé (2020) de dónde han salido cada una de las hojas con las que leemos y escribimos nuestras humanas letras en los libros (Tassin, 2019).

Como afirma uno de los principales pensadores del mundo de las plantas, el filósofo canadiense Michael Marder (2013, 2016), el pensamiento vegetal no es un pensar especista, como si los humanos intentaran escudriñar la inteligencia vegetal para comprender el mundo de las plantas o como si la clave tuviera que ver con la categoría de especies. Aquello sería incurrir en un error y volver a caer en las mismas categorías escolásticas que han llevado, en parte, a la situación actual

del antropoceno/capitaloceno. El pensamiento vegetal comienza por reconocer la subjetividad de lo otro-que-humano, incluso su singularidad; de ahí que sea necesaria una desterritorialización del alerce para no tratarlo al modo de una especie, un reino o un género. Las plantas más bien conducen a un pensamiento (y no tanto un pensar) y un habitar que asume el cambio, el crecimiento, la decadencia y la metamorfosis (Marder, 2016). Marder hace hincapié en la distinción entre un pensamiento y un pensar, en el sentido de que este último puede incurrir en esencias, categorías y estamentos, mientras que, de lo que trata, es de acentuar justamente el cambio, el movimiento, el ejercicio de. Quizás una mejor traducción sería un *pensando*. Lo importante es que este *pensando-con* plantas, desde y junto a ellas, debe conducir a un mayor diálogo entre científicos, cientistas sociales y filósofos. Al menos eso es lo que a Michael Marder (2016) le mueve. Hay que decir que esta investigación pretende continuar esa tarea llenándola de territorio y ampliándola, incluso, a vertientes geográficas, artísticas, botánicas y ligadas a las ciencias de la tierra en contextos de emergencia climática. Tantos los alerces como en particular las tejuelas de alerce y los oficios humanos vinculados con ellas han permitido enriquecer el ejercicio del *pensando-con*, saliendo de solo especulaciones para aproximarse a las prácticas, memorias y cuerpos concretos. El mundo vegetal devenido en tejuela testimonia una otra espacialidad, distinta de aquella del bosque. Ya se irá profundizando en ello, como parte de los hallazgos y resultados de la investigación, en la que se problematizan y profundizan los entramados territoriales con los longevos e inmensos alerces y sus múltiples y afectivas formas, expresiones y vidas.

3. Pensando en y desde la *tierra*

En consonancia con el bosque y el pensamiento vegetal es coherente afirmar que una investigación como esta se encuentre bien *enraizada*. Debe estarlo. Debe entenderse desde el territorio y territorios, cada uno en su variabilidad ecológica y geográfica. Ahora bien, desde aquellos territorios se ha llegado con una idea de lo que significa hacer investigación con los pies en la tierra y recorriendo los territorios. A partir de los trabajos de Guy Di Méo (1999), Bruno

Latour (2021, 2018, 2017a, 2017b, 2006), Isabel Stengers (2017, 2010) y en América Latina de Enrique Aliste y Andrés Nuñez (2020a, 2020b), Kristina Lyons (2021), Astrid Ulloa (2022, 2021; Ulloa y Zaragocin, 2022), Enrique Leff (2018, 2014), Arturo Escobar (2014, 2020), Rogerio Haesbaert (2011) y Nelson Vergara (2009, 2010), entre otros; es posible ir enriqueciendo la idea de territorio de la cual esta investigación espera contribuir teórica y metodológicamente.

Lo anterior implica que la etnografía necesariamente irá aclarando la idea que se tenga de los territorios habitados por alerces y sus múltiples y rizomáticas prolongaciones. Es decir, en el territorio se configura una malla de vida sensible, una red de correspondencias materiales y afectivas que se mueven, cambian, mutan. El territorio excede lo geográfico, pero también excede lo temporal, lo histórico, lo memorial. El espacio como realidad cambiante debe ser entendido como una construcción socio-cultural (Aliste y Nuñez, 2020b), sin embargo esta expresión adolece de permanecer en el espectro humanista. A partir de una epistemología posthumanista el territorio se complejiza aun más y se vuelve un espacio difícil de traducir, ya que en él no sólo hay representaciones, imaginarios (Aliste y Nuñez, 2020b), tensiones de poder y apropiaciones ligadas a los diversos conocimientos; también hay deseos, afectos, materialidades que vibran (Bennett, 2010) y una diversidad de realidades no humanas afectando e interactuando en dicho espacio. Por ello y a pesar de que no es ninguna novedad, se vuelve cada vez más necesaria una adecuada hermenéutica de los territorios (Vergara, 2009; Aliste y Nuñez, 2020b). Dicho así, los territorios son, a fin de cuentas interpretados, leídos, pero también sentidos, vistos, percibidos, desde ciertos horizontes de vida, lenguajes y experiencias.

Es discutible si el lenguaje define el territorio o lo hace la sola experiencia. Tanto el posthumanismo como las ecologías afectivas vienen a desarmar el lenguaje y multiplicarlo indefinidamente. Esto que puede parecer una exageración es tan así que una vez que los humanos comienzan a ver/sentir/conocer lo que les rodea, entonces no solo el lenguaje comienza a ser una barrera, sino también los fenómenos y a fin de cuentas la realidad. Dicho de otro modo, hay una relación muy estrecha entre experiencia, lenguaje, conocimiento y mundo. Entonces, un primer aspecto para adentrarse en las geografías posthumanas sería tanto comprender el mundo como un

espacio múltiple y dinámico, cambiante y habitado por un sin número de subjetividades humanas y no humanas que interactúan y se afectan constantemente.

Luego, un segundo aspecto viene de la mano de una reflexión más amplia ligada a la idea de *Tierra*. A mediados del siglo XX, influenciada por la carrera espacial y por la crisis climática que ya se venía previendo, comienzan a surgir una serie de debates en torno a la “naturaleza” del planeta Tierra. Una de esas discusiones proviene del mundo de las ciencias por parte de la bióloga norteamericana Lynn Margulis quien junto al químico y ambientalista inglés James Lovelock proponen una nueva hipótesis respecto de la Tierra. La denominada *hipótesis de Gaia* data de fines de los años 60 e inicios de los años 70. Según esta idea, la Tierra sería y debería ser comprendida como un superorganismo inteligente y sintiente, un sistema autorregulatorio de vida. Si bien la hipótesis original, de contenido científico y difundida por Margulis (1998, 1996), es sumamente interesante y da cuenta de que todo está conectado en el sistema Tierra, de que el planeta es también un conglomerado de vida interligada e interdependiente; con el tiempo la idea de Gaia ha devenido en una figura más holística y metafísica. El problema de Gaia no es tanto la fuerza de su denominación, sino su uso. Son muchos los autores que han ido acogiendo la idea de Gaia no sin varias confusiones, llevando la reflexión a concepciones donde el humano no jugaría ningún rol en el entramado de lo viviente más que el de molestia, plaga u organismo destructivo y parasitario.

Por otro lado, lo problemático de la “hipótesis Gaia” tiene que ver con lo que Rosi Braidotti (2013) advierte, a saber, que se continúa pensando en términos dualistas y de contraposición entre lo natural y lo manufacturado, lo de la Tierra y lo de los humanos, la naturaleza y la cultura, el ambiente social y el orden natural. Sin caer en un antropocentrismo, al menos exacerbado, el humano continúa ocupando un lugar excepcional, ya sea para dominar o, en este caso, para proteger y cuidar. Es el humano quien decide lo que se cuida y lo que no, lo que se sacrifica y lo que no.

La filósofa belga Isabelle Stengers (2017) advierte uno de los riesgos de referirse a la Tierra como Gaia sin más, lúcida crítica que debe también adoptarse en lo referente al antropoceno (Swanson *et al.*, 2015), como se irá viendo. Stengers (2017), habla de Gaia en términos de su intrusión. De ese modo, Gaia

no es ni la Tierra ‘concreta’ ni tampoco Aquella que es nombrada e invocada cuando se trata de afirmar y hacer sentir nuestra conexión con esta Tierra, de suscitar un sentido de la pertenencia allí donde predominó la separación y de extraer de esa pertenencia recursos de vida, de lucha y de pensamiento. Lo que se trata de pensar aquí es la intrusión, no la pertenencia (Stengers, 2017: 39).

Es decir, Gaia puede ser útil en el camino de la regeneración de la vida en el antropoceno y adaptación humana en tiempos de crisis ecosocial siempre y cuando ella *no sea la Tierra*, sino la nueva relación que ha irrumpido e interrumpido la falsa quietud en que los humanos creyeron habitar. Gaia representa la disrupción, la perturbación, los nuevos tiempos de toxicidad. Así como Timothy Morton (2016) asevera que “el antropoceno no ha destruido la Naturaleza, sino que el antropoceno es la Naturaleza en su forma tóxica y oscura” (2016: 59), Gaia es el sistema-planeta, la biósfera, lo que hemos llamado Tierra, en su manifestación temible. Cabe decir que esta aseveración no está muy distante de la reverencia con que los pueblos ancestrales siempre comprendieron su relación con la Tierra, pero sí dista de la idea romantizada y occidentalizada de la Pachamama o Madre Tierra. Hoy el mundo es otro y, por tanto, el uso de la categoría que se use ya sea para comprender o interpretar las relaciones humanas con el entorno que se habita y la totalidad de ese entorno planetario, no da igual.

Stengers (2017) no deja lugar a dudas o dobles lecturas con su interpretación de Gaia:

Ya no nos enfrentamos con una naturaleza salvaje y amenazadora, ni con una naturaleza frágil, que hay que proteger, ni con una naturaleza que se puede explotar a voluntad. El caso particular es nuevo. Gaia, la que hace intrusión, no nos pide nada, ni siquiera una respuesta a la pregunta que impone (Stengers, 2017: 42).

Entender esta nueva condición del planeta es fundamental, pues instala a cualquier investigación que pretenda pensar el porvenir desde el presente, en un lugar concreto. Nombrar a Gaia consiste en poner fin a la épica antropocéntrica de un hombre (una humanidad) que salvará al planeta. Precisamente este es uno de los más grandes desafíos a la hora de pensar la crisis socioambiental y los territorios en el antropoceno: develar y derrocar la épica del *homo sapiens* en un planeta dañado (Tsing *et al.*, 2017) para contribuir a nuevos relatos de colaboración, dedicación y afectividad entre humanos y otros-que-humanos.

La Tierra ha vuelto a aparecer y como bien afirma Latour (2017a), pasó de ser “un decorado en la historia humana a una Tierra activa que comparte un drama común” (2017a: 11). No hay un sustrato común que sea posible mirar con los ojos de la modernidad, abstracta y universalizada, sino un cúmulo de territorios, variados, disímiles, complejos. Es hora de territorializar la Tierra, en las porciones donde la vida sensible interactúa y los humanos intentan habitar con perspectiva de futuro. Latour (2017a) usa la imagen de los cuidados intensivos, sugerente y preocupante, y en consonancia con lo que aquí se ha denominado bajo el rótulo de patético. Los territorios, no todos y no de la misma manera, han penetrado un umbral donde sus ecologías afectivas comienzan a padecer y exacerbar la dimensión del *pathos*, pero también a esperar, creativamente defender y acoger la intrusión. La Tierra ha devenido en Gaia, lo *Geo*, diría Latour (2017a) ha dejado de ser lo que era.

El filósofo ambiental mexicano Enrique Leff (2018) va en la misma línea cuando acentúa los límites del planeta y las condiciones que son las nuestras. De alguna manera toma distancia de cualquier mirada idealizadora de la Tierra, sea cual fuera esta, para desde la materialidad (físico-química y biológica) intentar establecer lo que es posible o no respecto de los vínculos humano-ambiente y sus maneras de habitar. La Tierra-Gaia reclama lo que ya no es posible (como se puede inferir de los límites planetarios: Richardson *et al.*, 2023). Este diferencial requiere, entonces, una nueva epistemología, otras metodologías para tiempos heridos, patéticos, perturbados. Bruno Latour (2017a) es claro al decir que Gaia, no el planeta Tierra, sino aquella de los territorios en crisis, “la delgada piel de las Zonas Críticas”, necesita un tratamiento

diferente, un diferente estilo de estudio, una política diferente y una ética adecuada. Se anuncia el tiempo del diseño y las acciones performáticas, el momento de la imaginación creativa y los relatos especulativos. Serán, entonces, los territorios quienes comenzarán a elaborar sus propios caminos de aterrizaje en este nuevo planeta, con sus propios lenguajes, sensibilidades, esperanzas, resistencias y prácticas. Al resto, los del planeta desterritorializado de la hipermodernidad, nos tocará aprender y colaborar.

La idea del cuerpo-territorio (Ulloa, 2022; 2021) es fundamental ya que sintoniza con las dos cuestiones precedentes, aquella de un pensamiento situado y el estatuto del cuerpo respecto de la vida sensible y las afecciones. Algo ya se venía adelantando a esta noción trabajada por las geógrafas feministas en América Latina desde los vínculos territorializados con los pueblos amerindios, sus luchas y resistencias. Detrás de ello hay una mirada epistemológica y ontológica interesante vinculada a las relaciones que se tejen en los territorios y la forma de entender el cuerpo. Si el territorio es el espacio de reproducción de la vida, donde ella florece (Haraway, 2008; Cuomo, 1998), es también el espacio de resistencia, reivindicación y lucha por justicia. El territorio es un espacio por hacerse, por diseñarse (Escobar, 2014, 2017), en colaboración, cooperación, cohabitación, intercambio y alianzas ético-políticas entre humanos y otros-que-humanos. El territorio se va forjando mediante un *acuerpamiento* (Ulloa, 2021) entre humanos, afectos, resistencias y medioambiente. Se va conformando un nosotros desde las prácticas de resistencia e imaginación mucho más amplio que lo singular y humano. Dicho acuerpamiento, como se verá, va configurando el entramado de vida en los territorios, los cuales respecto a los alerces se conjuga a partir de un oficio, de una historia biocultural, de movimientos comerciales, de vínculos con la madera y con toda una forma de habitar generada por las múltiples correspondencias (Ingold, 2021) que el bosque y las tejuelas de alerce han suscitado. Cabe no olvidar que la *tierra* de los alerces es básicamente el punto de partida, es decir, los bosques; y ello por la razón de que sin bosques de alerces no hay alerceros, ni oficio del tejuleo artesanal, ni arquitectura basada en las tejuelas ni todas las ecologías afectivas que desde allí han ido forjando territorios y territorialidades. Esa *tierra* de los alerces, la cual es sustento de esta Tesis, es también una tierra patética en el sentido ya explicitado, pues ella ha sido en gran medida

apropiada, transformada, explotada por el capitaloceno forestal, ha sido albo de incendios antrópicos, de la tala ilegal y de tensiones políticas, ecológicas y comunitarias, como se irá viendo, hasta el día de hoy. La *tierra* de los alerces está lejos de ser un territorio de paz asemejándose más a la tierra-Gaia de la que habla Latour y Stengers, que a la tierra-planeta que viaja al parecer, silenciosa por el cosmos.

Esta *tierra* es una tierra en tensión permanente debido a la diversidad de miradas que hay sobre ella: extractivista, desarrollista, conservacionista, imaginada, soñada, romantizada. La investigación pudo situarse en dichos embrollos y entramados a partir de las entrevistas, conversaciones en terreno, la experiencia de los habitantes y trabajadores, pero también de la intermediación con el mundo vegetal y material de los alerces y las tejuelas. Allí, el investigador también se preguntó, sintió y reflexionó junto con otros por las cualidades de *esa tierra* y los horizontes de dichos territorios.

La antropóloga Kristina Lyons (2021) lleva más de una década trabajando en los bosques tropicales del amazonas colombiano, en sus investigaciones se pueden encontrar algunas semejanzas con lo dicho hasta aquí en cuanto a indagar el mundo otro-que-humano de las plantas, los bosques y los árboles. Ella adopta la idea de la descomposición para interpretar los procesos vitales que suceden entre el suelo, la selva y la vida de las comunidades. Lyons (2021) aprende de las comunidades a “leer la naturaleza” (*lecturaleza*) como “un proceso de unirse y responder al flujo de las fuerzas, los seres y los elementos que componen y descomponen un lugar particular” (2021: 104). Entre semillas, cuidados y resistencias comunitarias, Lyons (2021) va desmenuzando la realidad de los territorios. La reflexión situada la realiza de la mano de algunos campesinos con los que comparte y aprende de la selva. De alguna manera la voz de las plantas pasa a través de sus habitantes y la investigadora la explicita en un lenguaje académico, el cuál, como afirma, va interrumpiendo con relatos poéticos y viñetas para dar fuerza al trasfondo de la historia: la vida que se compone y recompone desde la muerte. Hay un modo descomposicional ligado a la regeneración (Skewes, 2019) en el relato de Lyons. Es lo que la selva le ha ido diciendo. Su trabajo es bello e inspirador. Da cuenta de que la esperanza debe

practicarse, hacerse carne en el mundo, territorializarse. Queda muy patente que *ser en el lugar*, como le enseñan y muestran campesinos de la selva andino-colombiana con los que comparte la vida, es bien distinto que *devenir con el lugar*. Los campesinos devienen en “selvacinos”, dice la antropóloga, en el sentido de que ellos no están en la selva, ellos son selva, son de la selva. Sus vidas se componen y descomponen en la selva en esos procesos de seguimiento.

La interpretación de Kristina Lyons (2021), a pesar de la amplitud bibliográfica y la aproximación etnográfica, no llega a ser de carácter posthumanista; quizás habría que situarla en la antesala a los estudios posthumanos; muy similar a lo que sucede con Eduardo Kohn (2021). La voz de las materialidades y afecciones sigue estando demasiado presente en la voz de los humanos. Esto permite situar el trabajo investigativo en esa transición donde la especulación, la imaginación y la tensión del lenguaje más que generar la construcción de un otro habitar, da cuenta de una realidad sumamente importante y elocuente: la que viven las comunidades en su relación con el entorno. Sería posible enriquecer el trabajo de Lyons (2021) otorgando más fuerza a la voz de las correspondencias (Ingold, 2021), de esos entre-medios relacionales entre humanos y otros-que-humanos de manera que convoquen un lenguaje distinto, una otra palabra. Si bien no está claro qué significa esto último, se espera que en el transcurso de la Tesis esa *otra palabra* vaya haciéndose cada vez más audible y comprensible. Lo que sí es claro, es que esa palabra saldrá de la tierra de los alerces, teñida por sus raíces y alimentada por sus largas e inaprensibles temporalidades. Será una palabra entonada desde los territorios, con lo que ello pueda entregar y, también, callar y ocultar.

Al final del libro de Lyons (2021), ella se pregunta “¿Qué mundos intentan recuperar, imaginar, cultivar y defender?” y continúa “Las comunidades rurales de la Amazonía occidental están replanteando la urgencia de aprender dónde están paradas en sus luchas para recuperar una autonomía...” (2021: 201-202). Quizás allí está la diferencia en una investigación con perspectiva posthumana, en que ni la respuesta ni la pregunta están enfocadas en las comunidades. Mucho menos mientras ellas, las comunidades, sigan siendo comprendidas como *de humanos*.

Pensar con, desde y en la tierra de los alerces, significa también recuperar la esperanza que allí habita. Tematizarla, ponerle nombre, darle carácter y revisar si es posible imaginarla para otros suelos y en otros territorios. Como enseñan las luchas indígenas desde los cuerpos-territorios (Ulloa, 2021) y la re-descomposición de la vida en las selvas colombianas (Lyons, 2021); la esperanza siempre se construye desde el territorio, con sus matices, sus dinámicas, sus contradicciones, sus redes, sus ensoñaciones y encuentros. No hay esperanza desterritorializada. Eso es retórica, en el peor de sus sentidos, pues no moviliza ni transforma las prácticas. La esperanza territorializada suscita acuerpamientos, organización, abrazos, silencios y una comprensión del territorio totalmente distinta a la que el saber hegemónico ha insistido en sostener.

Preguntarse por la tierra hoy implica inmediatamente decir ¿Qué tierra? ¿Cuál tierra? ¿De qué tierra estamos hablando? Pensar con ella, con pies bien puestos en el suelo consistirá, entonces, en recorrerla, escucharla, conocerla, respirarla. A fin de cuentas, habitarla. Reconociendo el contexto de urgencia climática y crisis socioambiental se trata de adentrarse en los recovecos de cada territorio, de penetrar los territorios desde lo más incorporado/encarnado que sea posible. Desde las escalas pequeñas y situadas para poder reconocer si el olor del árbol tiene algo que ver con aquello que se discute en la COP.

4. Especulaciones para un otro habitar

El debate sobre el antropoceno/capitaloceno y sus derivaciones es amplio y ya bastante conocido. Sin querer repetir, esta Tesis se instala y territorializa en los bosques usurpados por el capitaloceno forestal en Chile, pero también estudiados por la ciencia forestal y admirados por naturalistas y botánicos. De ese modo, se sitúa dentro del debate conceptual, temporal, territorial y afectivo respecto de la noción de antropoceno. Un debate de múltiples aristas y tensiones, el que teniendo una raíz geológica (Crutzen, 2002) se ha ampliado de forma más o menos rigurosa

y más o menos superficial en otros campos (Chakrabarty, 2021, 2018; Zilio, 2022; Tironi y Undurraga, 2023). Ya sea como dice una de las tesis del historiador indio Dipesh Chakrabarty: “la idea del antropoceno, la nueva era geológica en la que los seres humanos existen como fuerza geológica, matiza profundamente las historias humanistas de la modernidad/globalización” (2021: 22) o las palabras del geólogo Jan Zalasiewicz (2015):

El antropoceno, sea formal o informal, claramente tiene el valor de ofrecernos, en el panorama global, una perspectiva de la escala y naturaleza de la empresa humana, y de cómo esta se entrecruza con otros procesos del Sistema Tierra” (citado en Chakrabarty, 2021: 129).

Desde ese lugar de enunciación se busca especular territorializadamente respecto de los caminos de salida a la crisis y emergencia climática y sus implicancias en el habitar. Es decir, lo que interesa es develar potenciales formas de comprender el territorio en vistas de otros modos y otros mundos.

La historia biocultural de los bosques de alerce en Chile contiene una memoria de devastación y explotación. Hoy se mantienen protegidas poco más de 47.500 hectáreas de las 258.365 que habría en total, según los catastros más recientes (2007). Esto equivaldría a unos 300 millones de alerces vivos. Se ha estimado que para el año 1550 las hectáreas habitadas por los bosques de alerce habrían sido 617.577 (INFOR, 2007). Es decir que hoy solo se mantiene en pie un 42% de los bosques (menos del 40% según Otero, 2006). El extractivismo forestal fue y sigue siendo voraz, desde los tiempos de la colonia, pero sobretudo a partir de la era industrial desde mediados del siglo XIX. Los bosques fueron arrasados (Barichivich y Urbina, en prensa). Las ricas propiedades de la madera y los réditos económicos que ello implicaba hicieron que decenas de campamentos madereros, aserraderos y largas faenas se instalaran en las cordilleras de Chile. Contao, Chaihuín, las caletas de la costa de Osorno, los fundos madereros de la Cordillera Pelada, los traslados de madera por vía marítima hacia Chiloé; todo ello era sinónimo de alerce. Aun es posible encontrar huellas del capitaloceno en los montes, máquinas abandonadas y madera aserrada, tejuelas de alerce y basas en medio del bosque. La afectación fue total, la vida

cultural, social, arquitectónica y económica de las comunidades cambió completamente (Urbina, 2011; Torrejón *et al.*, 2011). El capitaloceno forestal abría sus *templum* de muerte: la tala, esta vez, no era para contemplar (de donde viene la palabra *templum* y más tarde templo; como aperturas en los bosques para ver el vuelo de los pájaros y así vaticinar el futuro: Achondo, 2023) sino para extraer, consumir, comercializar. De esa manera el bosque fue disminuyendo y la afectación ecológica llegando a altos niveles de perturbación. Tanto así que el año 1976 se decreta al alerce como especie protegida y monumento natural (DS 490). Se prohíbe totalmente su tala, pudiéndose trabajar solo el alerce muerto o volteado. El bosque se salva, al menos lo que queda de él. Desde aquel entonces los alerzales comienzan a ser albergados en parques nacionales y reservas forestales para su protección y conservación (un 18% en el sistema público y el resto en predios privados). Se realizan estudios climáticos y dendrocronológicos para ir conociendo mejor las dinámicas territoriales y ecológicas ligadas a la especie. El alerce pasa a ser un archivo vegetal.

Uno de sus mayores exponentes, sino el más antiguo de todos los alerces conocidos es el Alerce Milenario del Parque Nacional Alerce Costero (PNAC), datado recientemente con 5480 años (Barichivich, 2022). Con ello se transforma también en el árbol más antiguo vivo en el planeta. Ya antes de esta datación su tamaño y espesor manifestaban la longevidad y monumentalidad de un árbol único. Los turistas, investigadores, artistas y visitantes caminan los casi 60 minutos para llegar al “Abuelo Alerce”, como también se le conoce⁷. Allí muchos recuperan su ánimo ante el asombro de un ser vegetal de tales dimensiones y longevidad. En no pocos casos se relatan experiencias espirituales y reflexivas. Es el tiempo amplio del árbol el que interroga al tiempo breve de los humanos. El territorio invoca un cierto recogimiento.

¿Cómo sobreviviste a todo lo sucedido? ¿Acaso no pudieron talarte? ¿Como no te encontró la industria maderera y su maquinaria extractiva? ¿Qué has venido a decirnos? ¿Debemos entender que eres un guardián del territorio? Son algunas de las preguntas que afloran en el investigador

⁷ En el capítulo 2 se abordarán los nombres que ha recibido el alerce en general. Respecto de este árbol en particular se usará el nombre de *Lañilawal* o *Palo Grueso* lo que también se discutirá y justificará más adelante; para evitar la denominación “abuelo” o “milenario”, debido a que no es el único en estas condiciones ni tampoco el único llamado de abuelo. Además por ser un término demasiado humano y masculinizado.

frente *Lañilawal*. También el silencio, esa respuesta contemplativa ante el asombro. ¿Qué palabras pueden surgir en un encuentro como ese? La pequeñez e insignificancia humana se hace presente como de golpe. Sucede lo mismo ante otros alerces milenarios, en el Parque Nacional Alerce Andino (PNAA) o en el Monumento Natural Lahuen Ñadi (MNLÑ). Cada reserva posee su “abuelo alerce”. En las cordilleras hay más, están allí escondidos en laderas impenetrables y alejados de toda presencia humana.

En contextos de emergencia climática cabe preguntarse si sentarse frente a estos árboles milenarios puede llegar a ser una respuesta a la cohabitación del mañana. La construcción de futuros posibles invocan la pregunta por si los territorios protegidos y las reservas de conservación son el mejor o único camino para una sana ecología afectiva entre humanos y plantas. Uno se pregunta por las representaciones simbólicas, bioculturales y afectivas para un habitar con esperanza. ¿Cuáles serán las propuestas que necesitamos? No hay equilibrio ni una especie de balance en las relaciones humano-alerces, lo que hay es tensión, movimientos, intercambios, alianzas y dinámicas que van cambiando con suma fragilidad y que tocan dimensiones éticas y políticas. Las demandan. El capitaloceno no ha pasado, tampoco para los alerces y sus territorios. Hay disputas, negociaciones, miradas antropocéntricas, ideas de desarrollo para los sectores rurales que han desembocado en conflictos diversos, como por ejemplo el “caso Raulintal” sobre el despojo de una familia que lleva ya tres generaciones habitando los alerzales y con una riquísima historia ligada al bosque y al territorio, casos que han conmocionado a la opinión pública de tala ilegal de bosque nativo y recientemente la disputa por la construcción de un camino (carretera T-720) que afectará al bosque y beneficiará otros intereses, comerciales, turísticos o forestales (Urrutia-Jalabert *et al.*, 2023)

Caminando los senderos del PNAC me detuve cansado al pie de un gigante alerce. Me quedé un largo rato en esa cordillera solitaria. No había ninguna presencia ni rastro humano a mi alrededor, solo árboles, bosque, el cantar de algunos pájaros y un cielo azul intenso con pocas

nubes que transitaban. Era cerca del mediodía, hacía calor y me hidrataba con agua fresca. En mi cuaderno de campo anotaba reflexiones, ideas y sobre todo percepciones. Todo lo que la vida sensible pudiera decirme, indicarme. Quería dejar escrito, lo que me resulta también como un ejercicio del sentipensar, lo que pasaba por mí. Lo que me pasaba estando ahí. Mis afecciones con el bosque. Y de pronto primó una sensación extraña, como de extrañeza, en el fuerte sentido de la palabra. Me sentí extranjero, ajeno, foráneo. Como alguien completamente extraño a aquel lugar. No solo me pregunté qué hacía yo ahí, sino que *todo* me pareció extraño, el ambiente, los árboles, los colores, el bosque. Lo que sentí fue la sensación de que estaba en otro planeta. DesTerrado. De que ese lugar podría perfectamente no pertenecer a la Tierra. Ignoro si fue la soledad, el cansancio, la belleza. Todo lo anterior y seguramente un sinfín de otras cosas. Lo impresionante fue el saberme no perteneciente allí y al mismo tiempo estar allí, fue hacer carne aquello de la extraña familiaridad (Morton, 2019), pero con una acentuación en la extrañeza más que en la familiaridad. No había miedo en ello, sino asombro, perplejidad. Me sentí en otro planeta y por algunos segundos quizás lo estuve. Podía respirar y exteriormente nada cambió. Pero ese lugar era otro, era un espacio-tiempo nuevo, distinto (Ingold, 1993). No sé si catalogar dicha experiencia de espiritual, afectiva o especulativa, tampoco creo que importe. Prefiero decir que la ecología afectiva y el temple que establecimos entre los alerces y yo, en ese bosque concreto de la Cordillera de la Costa, me otorgó una profunda experiencia de abstracción común. Yo y el bosque estábamos fuera de la Tierra, respirando y contemplando otros albergues y refugios de esperanza. Era el bosque en mí y yo en el bosque, en una interrelación de extrañeza y familiaridad. Una extrañeza que por unos segundos no era respecto del bosque, sino respecto del mundo.

La vida sensible del tejuelero comienza en Raulintal. Allí nació y se crió. Nació el año 1949 y nos sentamos en su hogar un 25 de febrero del año 2022. Desde pequeño haciendo tejuelas. Arriba de la cordillera, entre los alerces, estudió, jugó, trabajó, soñó y se enamoró. Todo el rubro maderero era la suyo. Comenzó a corvina, mucho antes que llegaran las motosierras. Antes volteaban el palo que fuera, verde o no, entre 20 a 30 árboles al día. Luego venían otros alerceros

a trozar los palos volteados. Trabajó varios años en Forestal Venecia. Le gustaba todo, todo lo que fuera el rubro maderero. A sus 72 años extraña la madera, es lo que sabe hacer. Lo llevó a todos lados, la madera. En aquellos años, recuerda, abundaban los árboles grandes, de 40 metros de altura o más. Fueron buenos tiempos, hartó trabajo. Se volteaba a tala rasa. Cuando volvió en torno a los años 80 solo trabajaban el alerce muerto y volteado. Allí hacían las tejuelas. Le gustan las tejuelas, le gusta el trabajo. Toma una tejuela en la mano, mientras conversamos, una tejuela que encontramos abandonada con un amigo en la cordillera unos días antes y yo traía en la mochila para enseñársela. Mirando la tejuela dice que el palo fue cortado hace unos veinte años atrás y que el árbol debería tener más de mil años. Solo con mirarla. Hay cosas que los ingenieros le enseñaron en aquellos años, comenta. La edad de los árboles no era un tema. Nadie andaba contemplando los árboles, lo que importaba era el trabajo. Hoy las cosas son diferentes. El alerce casi lo terminaron, afirma. Estuvo en Contao hace poco, buscando madera y solo encontró troncos. Anduvo un mes buscando y no encontró ni para mil pulgadas. El alerce solo se descubre cuando se abre, comenta. Adentro tiene una pudrición así que uno no sabe las pulgadas que va a sacar hasta que lo troza. Uno debe calcular un 30% utilizable en un monte con alerce. El alerce es lo más aventurero que hay, remata. La tarea era pesada antiguamente, solo paraba la faena cuando hacía hambre. Hace 23 años que bajó de la cordillera. Echa de menos el monte. Lo que más le alegraba era la tranquilidad de la montaña. Uno no tiene problemas con nadie ni con nada allá. Tranquilo volvía a la casa. Tristezas no había o no las recuerda. Nunca tuvo problemas, ni con la familia ni con los patrones. Una vez un compañero de trabajo cayó al río y lo pillaron a los tres meses. Es posible que sea de las pocas penas que vivió arriba en las faenas forestales. Hay que ser cuidadoso en el monte, reflexiona. No hay que caminar con la cabeza gacha, sino que mirando hacia arriba, siempre ubicándose, mirar el recorrido del sol, escuchar algún estero. El agua salva en caso de perderse. El tejuelero no se perdía nunca, pues conocía el territorio como si fuera su patio. Al final de la conversación cuenta que fue líder sindical y que el 73 tuvo que esconderse, tres años en Corral con su gorro de lana y descalzo, como dice entre risas. Cuando le pregunto por el futuro del bosque, remata: pudiéramos tener un pedazo de montaña para dejarle a la familia, para cuidarla, arreglarla. No como la ignorancia de voltear nativo para chantarle pino. ¿Para qué se estudia? El tejuelero no entiende la ignorancia de quienes no

cuidaron. Hoy el parque sería mucho más lindo. Toma la tejuela y reflexiona, allí dejé mi vida entera, 40 años trabajando el alerce. No gané nada, ni un vehículo saqué.

El bosque de alerces del capitaloceno es aquel bosque afectado por la perturbación humana, es aquel bosque arrasado por la voracidad forestal y los engranajes de una economía extractiva (Vidalou, 2020; Skewes, 2019; Soentgen, 2019). Sin caer en romanticismos sobre el bosque, los alerces han despertado emociones y levantado voces desde distintos ámbitos de la vida humana. Desde que el jesuita Rosales lo llamó el “príncipe de los árboles” en 1653 (Oyarzún, 2020), hasta que Luis Oyarzún escribió su desolación al contemplar la cordillera Pelada en torno a 1972, pasando por las afirmaciones paisajísticas de Ernesto Maldonado en 1925 sobre ese “paisaje especialísimo” en la cordillera de alerzales. Oyarzún expresa de este modo sus afecciones:

Es imposible ver en parte alguna un paisaje más desolado, siniestro e infernal que el de enormes extensiones de la cordillera Pelada, al poniente de La Unión, en donde madereros tan rapaces como enriquecidos a costa de la tierra han hecho arder muchos kilómetros cuadrados de alerzales milenarios, para explotar esa madera, tan noble y resistente que soporta indemne la acción del fuego, que solo mata la esencia de la vida (2020: 29).

¿Qué formas de habitar se pueden conocer e imaginar entre los alerces? ¿Qué esperanza para los futuros posibles alberga una tejuela? ¿De qué manera, siguiendo las plantas, los humanos podemos reinventar los vínculos con ellas, aun tan jerarquizados y teñidos de usurpación y falta de respeto? ¿Cómo los bosques de alerces dan cuenta de territorios que no responden a las lógicas del capitaloceno y sus epistemologías? Adentrarse en estas preguntas es un trabajo especulativo, consiste en imaginar y proponer, con las limitaciones propias de toda proposición, que efectivamente hay mundos por conocer, por construir, por imaginar y que los alerces, en sus territorios y con su historia biocultural proponen afecciones, miradas y relaciones asombrosas.

La revisión bibliográfica permitió revisar el interesante trabajo de Ibarra *et al.*, (2022) respecto del *pewen* y las relaciones entre el bosque y los humanos. Bajo el sugerente título *Devenir árbol*, los autores dialogan entre aspectos ecológicos y culturales, conectando agencias humanas y otras-que-humanas. Sin embargo el estudio mantiene una aproximación epistemológica que no logra dar con el lenguaje adecuado ni con ese otro bosque que anunciaba el artículo. ¿Qué significa entonces *devenir árbol*? ¿Acaso tiene sentido dicha expresión si aún se piensa en términos culturales? En esta investigación se ha intentado tomar distancia de una aproximación cultural al bosque y los alerces. Más bien se busca abordar desde la materialidad del bosque y las tejuelas una mirada territorial y afectiva. *Devenir árbol* solo puede tener sentido territorializadamente y como fruto de haber establecido un vínculo afectivo con la vida sensible del bosque y los alerces. Siguiendo la ida deleuziana del devenir, esta alude al cambio, al movimiento y la transformación. Devenir con otros es también ser transformado por esos otros, pero sin llegar a ser lo otro (Deleuze y Guattari, 2002). No se trata de transformarse en árbol. No se deviene árbol, se *deviene con* tal o cual árbol en tal o cual bosque. Juntos, humanos y plantas son congregados en una nueva territorialidad, juntos el mundo humano y el mundo vegetal establecen modos de habitar y generan formas y relaciones que antes no existían. Por ello importa el territorio, importa lo que *allí* hay, importan los conceptos con los que se piensa *allí* y la mirada con que se entra. Importa lo que ha sucedido *allí* y la memoria inscrita en las plantas, en el suelo, en los bosques y en las comunidades. La evidencia de aquello emerge de los territorios y en particular de quienes han *devenido-con* los alerces y las tejuelas; alerceros, tejueleros, habitantes, guardaparques, investigadores y amantes del bosque. *Allí* y en esos procesos de ser-con, de habitar-con, de comprenderse-con (Lyons, 2021) los humanos han sido afectados por el bosque, las tejuelas y los alerces, en una relación territorializada llena de intercambios, memorias, resistencias y esperanzas.

Es posible que estas indagaciones nos asemejen en parte a *la tarea* del traductor (Benjamin, 2011) quién busca fundamentalmente dos cosas: que la traducción sea efectivamente un eco de lo original, en este caso la red de relaciones y afecciones de la vida del bosque de alerce y sus materialidades como son las tejuelas; y en segundo lugar, *despertar una actitud* en quien accede

a la traducción. Una actitud que lo vincule a lo original. Una actitud que permita llegar a la singularidad de lo traducido. Podría decirse que la totalidad de la Tesis es un ejercicio para entrar al bosque, para encontrarse con los alerces, para reconocer las tejuelas y a quienes han sido por ellas configurados; y, así, acceder, desde el aparato conceptual y literario a un universo totalmente distinto. Cabe decir, siguiendo a Benjamin (2011) que la traducción es un procedimiento transitorio, pues depende de las herramientas y conocimiento que se tenga. No es una solución ni un camino único, sino un sendero precario, escurridizo y en búsqueda. No en vano el traductor debe dejarse afectar, interrumpir, desarmar, por la violencia de esa “lengua extranjera”. Más aun, debe dejar que la lengua extranjera modifique su propia lengua, buscando más bien que la imagen, la palabra y el sonido converjan de un modo completamente nuevo (Benjamin, 2011). No se trata de traducir, al modo de las lenguas humanas, sino de realizar un ejercicio, *la tarea* interpretativa de compartir juntos un nuevo lenguaje el cuál es fruto de ese encuentro (Coccia y Root-Bernstein, 2023). Es lo que en esta Tesis se ha buscado: dejarse afectar por la extrañeza de una voz sin palabras, por la alteridad de un mundo sin cerebro, por el frescor de una respiración sin pulmones, por la rugosidad de materialidades, por la despedidas y muertes sin ritualidad y por una vida longeva carente de relojes y calendarios.

5. Limitaciones de una tesis posthumanista: apertura, lenguaje, imagen y territorio.

Ya llegando al final de este capítulo de apertura, es necesario una palabra de humildad. Respecto de la posición de la misma Tesis y respecto del desafío que de todas maneras trasciende lo que aquí pueda decirse. La etnografía sugirió muchas cosas que se irán desglosando y desarrollando de a poco, al modo del bosque y su heterogeneidad. Pero también presenta limitaciones en lo que concierne a la imaginación especulativa. Estas limitaciones son las del investigador, quien mira con sus ojos, camina con sus pies y toca con sus manos. No con las de otros. Como se ha dicho, la posición posthumanista asumida no elimina lo humano sino que lo resitúa y le da un horizonte diferente a esta nueva subjetividad y intersubjetividades que emergen. El humano y los humanos adoptan un lugar de tensión, el cual no siempre se logra,

precisamente porque son los mismo humanos quienes interpretan el mundo. La etnografía de forma sugerente abrió espacios y encuentros, pero también manifestó sus limitaciones y explicitó las fisuras.

Como se ha repetido, escribir una Tesis para tiempos de esperanza desde el antropoceno/capitaloceno posee la limitante de la ignorancia. Ignorancia del propio antropoceno en cuanto perturbación geológica y debate conceptual en proceso; pero también ignorancia respecto del futuro. Es imposible saber, menos aun en estos tiempos de perturbación, cómo será el mundo y los mundos por venir. Tampoco es posible imaginar cualquier cosa. No todo es posible dadas las condiciones de la Tierra y de *las tierras*. Del mismo modo, el lenguaje es también una limitante. No el lenguaje académico o ensayístico, como se ha preferido en la mayoría de las instancias de esta Tesis, sino el lenguaje es sí mismo. El encuadre de las palabras y de la página. El formato, los giros, los fraseos; todo ello va demarcando una manera de expresar y de expresarse. ¿Acaso otros géneros literarios permitirían una mayor aproximación a esas correspondencias humano-vegetal, a los entremedios de las materialidades y los territorios, al universo de las ecologías afectivas que aparecen y desaparecen a lo largo del tiempo? No lo sabemos. No lo sé. ¿Es posible que fuera de la palabra hayan otros lenguajes de apertura para acceder de mejor manera a estos entramados material-vegetal-humano? Puede que sí y puede que no. Cada forma, como ya se vio, es precisamente eso, *una forma*. Las ramas enroscadas de los alerces no son sus raíces, las hojas pequeñas no dicen mucho respecto del tiempo longevo, la forma del bosque no tiene mucho que ver con la techumbre de tejuelas y sus nuevas interacciones. Cada forma habla desde su forma.

Y, como explica Walter Benjamin (2011) al referirse a las lenguas humanas, en la medida de que esa *forma* (de la lengua) posee menos importancia y majestuosidad, más hay en ella de comunicabilidad. Mientras más significado y sentido transmita y lo haga con menos palabras, más poder de comunicación y riqueza de traducción poseerá. Es decir, la *forma simple* del mundo vegetal comunica en sí misma con más elocuencia lo que puede, lo que posee, lo que desea, que complejos algoritmos y enredadas teorías.

Por otro lado, al instalarse la investigación en el plano interdisciplinar de las ciencias humanas y sociales, tanto el marco teórico como las herramientas y enfoque metodológico pueden verse limitadas a lo que desde cada campo disciplinar se refiere, es decir, se toman elementos del pensamiento vegetal, de la hermenéutica del territorio, de las teorías afectivas, de la etnografía y metodologías incorporadas en relación a lo otro-que-humano; se establecen categorías filosóficas y geográficas; pero ninguno de los aspectos citados son el objetivo último ni el único punto de partida considerado. Los diálogos con científicos permitieron comprender de mejor manera ciertas miradas y aproximaciones a la vida de los alerces y al mundo de las plantas; las conversaciones con artistas dieron paso a categorías particulares; compartir la vida con tejueleros y alerceros, entrar en sus casas y conocer sus historias instaló la búsqueda en un horizonte boscoso y maderero, lleno de nostalgias y alegrías. La vida muchas veces solitaria de los guardaparques y en constante contacto con los alerces fue fascinante en términos de relacionamiento humano-vegetal. La voces de carpinteros, constructores y arquitectos abrió la discusión a las materialidades y lenguajes propios de la madera y las tejuelas. Cada historia humana y cada área del conocimiento fueron alimentando *estas* palabras, las que a partir de la propia experiencia del investigador se tradujo en *estas* preguntas, hallazgos y proposiciones.

La riqueza interdisciplinar es también un arrojo, el que, según lo considerado en la Tesis, se exige a un estudio instalado en tiempos de crisis y transición planetaria. No hay un único interlocutor, tampoco un sólo informante. Mucho menos una sola traducción. No se hizo etnografía con una comunidad particular, ni tampoco hubo una única voz humana como principal. Ni los tejueleros, ni los carpinteros, ni los científicos ni los investigadores fueron cada uno por sí solo el grupo preponderante. Tampoco los guardaparques o los habitantes de los territorios. Tampoco la voz del investigador se alza por sobre las otras, sino que se busca abarcar una polifonía humana respecto de la vida y tierra de los alerces, para a fin de cuentas, escuchar al bosque, sentir los alerces y las tejuelas, mirar la vida de los árboles y sus materialidades desterritorializadas. Este ejercicio, teórico, epistemológico y metodológico dio como resultado esta Tesis, un híbrido especulativo de exploración territorial en tiempos donde el *pathos* desafía la esperanza y la vida vegetal vibra, sencillamente, en un tono distinto al del capitaloceno.

Objetivo 4: Colaborar teóricamente en la **noción de territorio** a partir de la idea del *pathos*, la **esperanza** y el **vínculo** humano-árbol/bosque/tejuela. [Territorio/Esperanza]

Preguntas asociadas a los objetivos:

¿De qué forma las **historias** enmarañadas dan cuenta de una **hermenéutica del territorio**?

¿De qué manera es posible **interpretar las temporalidades** contenidas en una tejuela de alerce?

Capítulo 1. Dendrografías, escribiendo con los alerces.

*Nos habituamos a pensar que la tierra todo lo da,
Que lo dará siempre todo, que siempre habrá tierra...
No, no merecemos todavía nuestra tierra.*

Luis Oyarzún

*A la Tierra despertamos
de su sueño de castor
y en los brazos le dejamos
el alerce danzador.*

Gabriela Mistral

*El [creador de la colina] llegó el año 73, creo,
y en tres años barrió con todo lo que quedaba.
Primero estuvo BIMA, luego Ralco, después Venecia
y finalmente el [creador de la colina].*

E. J.
(in memoriam +12/2021)

Introducción

Este capítulo, luego de un esbozo teórico respecto de los fundamentos onto-epistémicos y fenomenológicos de esta Tesis, busca posicionar y presentar una idea, a saber, que son los territorios los que otorgan el lenguaje, la gramática y el universo simbólico que permiten de forma más acabada, coherente y territorializada realizar una lectura e interpretación de los mismos. A esta lectura territorializada en los bosques se le ha denominado *dendrografías*, a partir de la raíz griega *dendron*, árbol y *graphein*, escribir, grabar o dibujar. No es un concepto muy conocido ni que se use de forma general, de ahí el interés en establecerlo como una manera de

“graficar” lo que ocurre, suscita y evoca el bosque. Además de tomarse en serio la invitación de Marisol de La Cadena (2021) a “estar listos para inventar palabras” (2021: 256) en vistas de nuevos mundos y nuevas historias (Haraway, 2016).

El año 1662 el médico y naturalista polaco John Jonston publica *Dendrographias* o “una historia natural de los árboles y tanto de nuestros arbustos como aquellos del mundo exterior”, como titula a esta obra que forma parte de sus publicaciones botánicas. Una bella obra cuidadosamente ilustrada por el grabador, pintor y artista suizo Matthäus Merian, de más de 500 páginas. Más allá del título no se nombra en ningún lugar lo que podrían ser las dendrografías de Jonston, percibiéndose que el uso del concepto solo atiende a su uso en latín: escritos sobre árboles. Según el significado de la RAE, dendrografía es sencillamente una “descripción de los árboles”.

Las dendrografías, como aquí son presentadas y apropiadas, pueden ser utilizadas como un método alternativo de interpretación y escritura en tiempos de catástrofe. Si comprendemos el antropoceno/capitaloceno (Moore, 2016; Ulloa, 2017) como un marco conceptual, por un lado; con el interesante debate que se ha llevado a cabo (Tironi y Undurraga, 2023; Haraway, 2016; Malm y Hornborg, 2014; Zilio, 2022), y como un marco temporal por otro; podemos también entenderlo desde una perspectiva afectiva, cómo se detalló en el capítulo anterior. Según esta última, el antropoceno es sobre todo un tiempo de afectaciones y padecimientos mutuos entre los humanos y lo otro-que-humano. Las dendrografías consisten en una lectura del tiempo y de los territorios al modo de una ecología afectiva de la perturbación, de la degradación y devastación (Marder, 2021; Tsing *et al.*, 2017; Armiero, 2021; Nascimento, 2021), como también de la resistencia, alternativa y esperanza. De esa manera, las dendrografías vienen a transformarse en narraciones, relatos y en una forma de escribir desde las ecologías afectivas que se establecen en los bosques del antropoceno. Interesa abordar la pregunta por la presencia y manifestación del antropoceno/capitaloceno en los territorios. Ello permitirá verificar la pertinencia del concepto y serán los mismos árboles y la totalidad del bosque la que contará en qué medida existe algo así como un bosque del antropoceno o capitaloceno.

Aunque algo ya se ha esbozado, la expresión *bosque del antropoceno* alude a los bosques perturbados por la mirada racionalista y moderna. Vendrían siendo los bosques analizados, estudiados, clasificados, organizados, y también hoy, aquellos bosques leídos en clave ambiental en tanto reservorios de biodiversidad y bolsones de captación de CO₂, son los bosques de los conservacionistas e investigadores. Los *bosques del capitaloceno* vienen a acentuar el extractivismo forestal y la industria asociada, son los bosques del desarrollo y del progreso, los bosques como fuente de trabajo y sustento de cientos o miles de familias. Son los bosques que materialmente presentan huellas de la modernidad como locomóviles, maquinarias, fierros y tocones. Ambas expresiones pueden ser catalogadas de antropocéntricas, pues en ellas el centro está situado en los humanos, en sus deseos, necesidades y preocupaciones. Ambas nociones se topan y entrelazan, muchas veces un bosque del antropoceno fue arrasado por la mirada economicista del capital y en otras protegido por una diversidad de intereses. El bosque del antropoceno/capitaloceno es un bosque en tensión, problemático, un bosque en vías a devenir bosque, sin más. Sin embargo y lo que no hay que olvidar es que este bosque del antropoceno/capitaloceno es un bosque donde los humanos ocupan un lugar, un espacio, a veces central y a veces tensionado por una diversidad de ontologías y un contexto de emergencia climática. Son muchos bosques en los bosques (Achondo, 2023). Son muchas las interpretaciones que se entrelazan en aquello que denominamos bosque. El testimonio tanto de tejueleros y alerceros, como de investigadores, científicos y habitantes fue dando cuenta de esa diversidad y riqueza, de las tensiones, complejidades y límites presentes en lo referente al bosque. Además de ello, y aquí radica uno de los aportes de esta Tesis alimentada por el posthumanismo, el pensamiento vegetal y una hermenéutica del territorio; el bosque del antropoceno/capitaloceno es también un bosque vegetal, un bosque alteridad, un bosque extraño y un bosque mundo.

En lo que concierne a esta investigación, las dendrografías fueron desarrolladas en los bosques de alerce del sur de Chile. El alerce, como lo llamaron los españoles debido a su parecido con el alerce europeo, *Larix decidia*; o como era conocido por el pueblo mapuche huilliche, *lawan* (Molina *et al.*, 2006: 333) o *Fitzroya cupressoides* como la botánica occidental decidió nombrarlos, son una especie endémica de la región sur de Chile y Argentina (Donoso *et al.*,

2006; Lara, 1998, 2016; Urrutia-Jalabert *et al.*, 2015a). Hoy, principalmente ubicados en la Cordillera de los Andes, la Cordillera de la Costa y en muy pequeñas zonas de la planicie del país, entre Valdivia y Chaitén. En el capítulo 2 se problematizará y discutirá en términos de desterritorialización y reterritorialización la diversidad de nombres que el árbol ha recibido. Escribir con, junto a, entre los alerces *-dendrografías-* viene a ser una forma territorializada y vegetal de la etnografía.

Para aprender a escribir entre estos árboles gigantes y longevos, hay que habitar entre ellos, pasar tiempo y experimentar desde el cuerpo (Haraway, 1998, 2008; Pink, 2009, 2008; Gálvez, 2021), sus geografías y particularidades. Al decir del biólogo y escritor francés Alexis Jenni (2021),

[De los árboles] no hay que esperar palabras articuladas, ya que ellos mismos son su lenguaje, son sus formas las que hablan, son sus formas enteras su sentido; hay que simplemente mirarlos. Pero con atención y durante mucho tiempo (Jenni, 2021: 9).

El alerce posee una historia ambiental riquísima (Urbina, 2011; Molina *et al.*, 2006; Medina, 1984), pues su madera llegó a transformarse en toda una piel de gran parte de la región sur del país. Fueron las tejuelas de alerce las que revistieron viviendas, edificaciones e iglesias. Interpretadas como una continuación del bosque, ellas se transforman en parte del lenguaje vegetal propio del alerce y permiten relacionarse desde su materialidad, temporalidad y vida vegetal. Los fascinantes bosques de alerce son hoy en día invaluable archivos climáticos, temporales e históricos, reservorios de biodiversidad y ricos bolsones de captación de CO₂ (Barichivich, 2022; en prensa).

De ese modo, el bosque se transforma en un texto, en un texto lleno de entramados ecológicos y bioculturales. Pero, en un texto que supera la sola letra⁸. Allí se va “leyendo” la historia de los territorios y la experiencia de humanos y alerces. En los bosques y a medida que más tiempo se va pasando en ellos, comienzan a aparecer otras dimensiones propias de toda relación: afectos, expectativas, deseos y todo un otro lenguaje, territorializado. Son los bosques los que comienzan

⁸ La idea del bosque o del territorio como libro será discutida y criticada en el capítulo 3.

a otorgar una nueva gramática para hablar de ellos y desde ellos. Una gramática que, como se busca proponer, está lejos de ser aquella del capitaloceno forestal⁹ ni tampoco aquella de visiones antropocentradas o demasiado “humanistas” sobre el bosque. Tampoco articulaciones que podríamos denominar de “ecologistas” ni interpretaciones sobre *el pensar* de los bosques (Kohn, 2020). Todo ello se irá explicitando al recorrer de la Tesis.

Desde el bosque aparecen otras miradas, otros sentires, otras perspectivas. Son estas las que las dendrografías buscan expresar. En definitiva, las dendrografías esperan ser voz (letra, *graphein*) no-tan-humana de una realidad otra-que-humana que sin quererlo ni esperarlo continúa siendo amenazada y a la expectativa de un futuro distinto.

Las dendrografías, fruto de la investigación y propuesta original de la Tesis, tal y como se desarrollan y son presentadas aquí, poseen un ingrediente metodológico ineludible, a saber, el soporte visual¹⁰. Estas se construyen en diálogo con el registro fotográfico, la experiencia situada en los territorios habitados por los alerces, la vida diversa de las tejuelas, los propios alerces con su historia ecosocial y vegetal y el entramado de ecologías afectivas que desde allí se percibe y propone. Todo ello va constituyendo una nueva cartografía. Imagen, experiencia, cuerpo, territorio y palabra se van mixturando como historias multiespecies.

1. Dendrografías como *grafías* vegetales

Como se ha remarcado, la manera de escribir quiere aproximarse al modo de los bosques, a sus formas y expresiones. Aquello que podría ser comprendido como una escritura vegetal. El filósofo e investigador brasileiro Evando Nascimento (2021) habla de una fitoescritura, fitoliteratura y fitocultura para expresar que escribir con las plantas se trata de una permaescritura (Nascimento, 2021: 306; siguiendo a Carola Saavedra que adopta este término),

⁹ Con esto se quiere disputar la interpretación del antropoceno/capitaloceno en términos de una única narrativa, desterritorializada, occidental y global. Disputa que las geógrafas y filósofas feministas llevan realizando y advirtiendo (Haché, 2018; Haraway, 2016).

¹⁰ De ahí que el Capítulo Gráfico sea fundamental.

de “una forma rizomática, llena de ramificaciones que se expanden en varias direcciones a partir de uno o más cauces” (2021: 306). Nascimento se apoya en obras poéticas para identificar esta manera vegetal de escribir, aludiendo sobretodo a analogías y a la fuerza de la palabra humana como “el lenguaje que, aparentemente, dominamos mejor” (2021: 308). Por otro lado, el filósofo Michael Marder, posee un bello libro titulado “Grafts: writing on plants” (2016), que puede traducirse como “Injertos, escritos en plantas”. Se trata de un compendio de conversaciones, interacciones e interpretaciones sobre las plantas. Sin embargo, el texto mantiene el estilo de ensayo breve y reflexión académica, sin explorar otras formas del lenguaje, como sugiere el libro de Nascimento (2021).

Por otro lado, se tiene la interesante idea de Patricia Vieira (2015) sobre la *fitografía* basada en la noción de la inscripción. Esto es, las plantas y el mundo vegetal dejan una inscripción en el entorno y también en los humanos. Estas inscripciones son precisamente lo que aquí se llama de afecciones (de hecho Vieira hará referencia a Spinoza y a su idea de que somos afectados dejando huellas o trazos con y en otras entidades). Somos y estamos siendo continuamente afectados, inscritos los unos en los otros, los unos por los otros. La fitografía de Vieira trabaja con la literatura *sobre* la selva amazónica, lo que en lo concerniente a esta investigación se escapa, también, del marco metodológico, ya que las dendrografías de alerces no buscan dar cuenta de lo que se ha dicho o escrito *sobre*, sino a través, desde, junto a y con el entramado de vida configurado por los alerces. No obstante la fitografía, según Vieira (2015) deja que además de la experiencia del escritor, sea la inscripción de las plantas la que emerja y se ejecute en el propio proceso creativo, alejándose de lecturas místicas como si la planta hablara a través de la persona o interpretaciones basadas en la genialidad y autoridad del escritor o escritora, como una especie de realismo ingenuo. Vieira explicará que la fitografía “designa la comunión entre el lenguaje *fotográfico* de las plantas y el lenguaje *logográfico* de la literatura” (2015: 216).

Lo anterior merece explicitar la dimensión del cuerpo situado. Las dendrografías son etnografías sensoriales y corporales respecto del mundo de las plantas. Como bien se remarco en el capítulo 0, no se trata de observar y escribir, sino de explorar y dar cabida al aparato conceptual de quién

las realiza, en el cual se encuentran conceptos, experiencias, imaginaciones, incomodidades e interpretaciones. No existe algo así como una mirada neutral del bosque, ni siquiera cuando se busca dejar que sea el bosque quien hable. Sin caer en la mera especulación o divagación intelectual, las dendrografías tensionan lo que Nascimento (2021) interpreta como *ficción* al hablar *en lugar de*. No se busca hablar en lugar de, pero tampoco asumir una postura “realista” o positivista que puede transformarse simplemente en una descripción, como expresa el sentido de la RAE. Las dendrografías se ubican entre la alteridad radical del mundo vegetal y la ficción que el humano establece o logra establecer con él. Las dendrografías pretenden, así, ser una interpretación, esto es, una hermenéutica sensorial, afectiva y reflexiva del territorio habitado por los alerces y sus prolongaciones. Y vale la pena no olvidar que lo sensorial no se contrapone a lo racional, sino que lo hace efectivo en el relato permitiendo -en la escritura- la superación o al menos la problematización de dicotomías arraigadas en el *logos* occidental. Además, a diferencia de la *fitografía* u otras aproximaciones más “literarias”, las dendrografías recuperan el espacio, el territorio y el hecho radical de haber experimentado el suelo de las plantas y tejuelas. De ese modo, estas dendrografías se configuran como historias de humanos y otros-que-humanos en el entramado del alerzal y sus prolongaciones sensoriales, materiales, imaginativas y vegetales. Resuenan las palabras de Marisol de La Cadena (2021) cuando dice que “lo que hice fue dejar que lo se me estaba diciendo afectara mi gramática analítica” (2021: 248).

Una corriente de pensamiento vinculada al mundo de las plantas ha emergido en las últimas décadas. Desde la geografía va adquiriendo fuerza y sistematicidad bajo el rótulo de *Vegetal Geography* (Lawrence, 2022), realizando significativos avances en cuanto a metodologías, interdisciplinariedad y emergencia de lo vegetal como actantes y protagonistas. La vida en su totalidad puede ser reimaginada, experienciada, sentida y repolitizada a partir de la vida vegetal, debido a que, así como Gaia irrumpe en el entramado humano y social (Latour, 2017b; Stengers, 2017), también lo hacen las plantas provocando una verdadera revolución científica, literaria, artística y filosófica (Mancuso, 2018; Marder y Aloï, 2023).

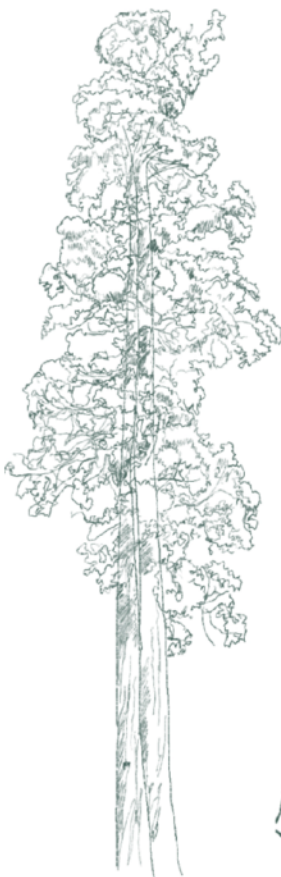
A continuación se presentan tres dendrografías, interrumpidas por otros relatos que dan cuenta de la red rizomática de historias en esos entre-medios (Ingold, 2018) de vida humana y otra-que-humana. Podrían ser más, sin duda. Pero estas tres historias del *lawan/Fitzroya cupressoides* permiten atisbar los entramados efectivo-afectados entre alerces, humanos y tejuelas. La primera, articulada desde la idea de las líneas tal y como la presenta Tim Ingold (2018), dando cuenta de los vínculos múltiples que se establecen entre los humanos, los alerces, el bosque y las tejuelas. La segunda historia aborda los padecimientos del bosque a partir de la “colina del capitaloceno”¹¹. Es una dendrografía vinculada a la vida y la muerte de los bosques donde se leen los territorios de los alerzales desde sus heridas en estos tiempos heridos. Es una historia de lamentación que rizomáticamente vincula gritos y padecimientos humanos, territoriales, históricos y vegetales. La tercera historia se concentra en la madera: la madera de las tejuelas y la madera de los troncos abiertos. Se busca narrar el tiempo materializado y localizado, y, también, interrogar la temporalidad longeva de los alerces en los laboratorios de dendrocronología.

Es evidente que las dendrografías pueden transformarse en una manera de narrar las ecologías afectivas de otros árboles en otros territorios. En ese sentido esperan ser un aporte conceptual, metodológico y exploratorio en lo que concierne a las relaciones humano-bosque/plantas.

¹¹ Si bien el monte de aserrín, tablas y tejuelas de alerce ha sido llamado de *colina del capitaloceno* o del *capitaloceno forestal*, para ser rigurosos con el empleo del término, en alguna ocasión se usará la expresión colina del *antropoceno* para acentuar el aspecto humano y no solo el productivo, industrial y económico.

0. Cartografías Alerzales

1. Isla del Rey
2. PN. Alerce Costero
3. Ticca Mapu Lahual
4. MN Lahuen Nadi
5. PN. Alerce Andino
6. PN. Chiloe
7. PN. Pumalín



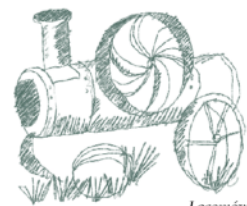
Alerce Joven



Iglesia de tejuelas



¿Qué puede el Palo Grueso? Relatar la historia de la Cordillera Pelada, de la familia del abuelo que dejó su gorra en esas laderas frías, narrar las ecologías afectivas de las que es testigo hace más de 5 milenios, enseñar que otros mundos son posibles no solo de imaginar sino que de tocar.

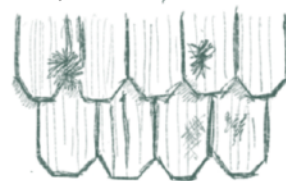


Locomóvil

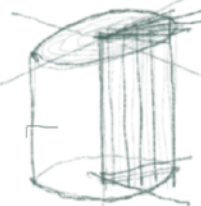
Los territorios sobrevivientes, aquellos boscosos de alerces y emparentados de tejuelas, narran historias y materializan esperanzas. Allí es posible reencontrar la fuerza de la vida, ese impulso del que tanto habla Henri Bergson (2016), esa vida que pulsa por más vida cambiando y generando condiciones para seguir siendo vida. Son los alerces devenidos en tejuelas, son los humanos devenidos en bosque, son las tejuelas devenidas en hogar. Es la vida devenida en afectividad y territorialidad.



Ecologías Afectivas del bosque



Tejuelas en la pared



Corte radial de tejuelas



Tocón de alerce

Figura 1. Cartografía Alerzales. Los 7 sectores recorridos. Elaboración por Joaquín Fernández y el autor.

2. Dendrografía#1. Líneas como historias: Alerces y tejuelas en la malla de la vida

*Así, el suelo forma un dominio
en el que las vidas
y las mentes de sus habitantes,
humanos o no,
están completamente anudadas entre ellas.*

Tim Ingold

La vida, toda vida, se construye en su continuidad. Más allá de las distinciones taxonómicas ella se impone en su movimiento e interconexión.

El alerce, *Fitzroya cupressoides* o *lawan*, está habitado por líneas que se prolongan y generan continuidad a sus muchas vidas. En su vida de árbol monumental (Gutiérrez, 2016), las líneas van tejiendo una piel blanda y esponjosa conocida como estopa. Líneas de volumen y líneas rugosas se presentan en una variopinta tonalidad de cafés rojizos. Desde el naranja hasta el café oscuro, las líneas diseñan la corteza de los alerces. Irregulares y cambiantes, líneas y líneas de alerce visten la piel de un árbol que marca, indudablemente, la historia de muchos territorios del sur de Chile.

Aun de pie, el alerce, se muestra en otras formas. Algunas denominaciones botánicas occidentales lo distinguen como muerto o vivo (ver Dendrografía#2). El alerce “muerto” adopta un tono blanquecino al desprenderse de las líneas de su corteza esponjosa. Una vez desnudo, las líneas vuelven a resplandecer. Esta vez son líneas duras y bien marcadas, líneas que almacenan la memoria del desahucio: un incendio, falta de agua, elementos tóxicos, una plaga, un asesinato o dendrocidio de parte de humanos sedientos de su madera.

Las líneas onduladas se curvan en la medida en que van configurando un hermoso patrón. Un patrón caótico y único para cada alerce, para cada parte del alerce. Es como si la totalidad del

“cuerpo” vegetal estuviera constituido por líneas. Largas y finas hebras que van tejiendo la materialidad vegetal del alerce.

La dureza de la madera y sus líneas grises contrastan con la fragilidad de las temporalidades albergadas en el tronco. El alerce, como todo árbol, no es un ser/siendo homogéneo. Crece diferenciadamente según sus propias necesidades y las del resto del bosque. Las líneas temporales también se van entrecruzando en la misma vida del árbol. Una vida de corteza y una vida sin ella; una vida de pie y una vida recostado en el suelo vegetal del bosque.

Las líneas del afuera y las líneas del adentro pertenecen a un único individuo plural e interconectado; también con las otras líneas del bosque y del resto de los alerces y cohabitantes del territorio. Las líneas del viento mecen las hojas y ramas de los inmensos árboles en un vaivén sin apuro ni finalidad, pero afectando la aparente quietud del *lawan* y del bosque.

El bosque de alerce de la Cordillera Pelada (Figura 1. Sector PN Alerce Costero) ha padecido por más de un siglo la deforestación tan propia del capitaliceno forestal. Campamentos madereros en los fundos privados y en territorios estatales trabajaban industrialmente la madera de alerce (Figura 2).

Con la madera se hacían “varones” (largos troncos sin ramas) para ser usados como postes de alumbrado público, se hacían “basas” (secciones rectangulares de los troncos, sin corteza) para futuras construcciones, para afirmar viñedos y lo que se quisiera; se sacaba la estopa para sellar embarcaciones y se hacían tejuelas, con las que luego serían recubiertas viviendas, mausoleos (Capítulo Gráfico, 85) e iglesias.

Las líneas del bosque se prolongan por la intervención humana en líneas de tejuelas y se dejan ver en los cortes de sierra o hacha. Son las líneas del tiempo que habita el interior de los árboles. Invisibles al ojo humano, solo al abrir el “cuerpo” vegetal de manera horizontal, es posible presenciar los anillos del tiempo. Almacenes de información climática y archivos temporales del

territorio, los anillos y sus líneas aparecen para recordarnos que la vida continúa. Que la vida prosigue desde un antes desconocido por los humanos, pero experimentado por los longevos alerces.

2. PARQUE NACIONAL ALERCE COSTERO



Figura 2. Parque Nacional Alerce Costero. Elaboración por Joaquín Fernández y el autor.

Las líneas, a veces circulares, a veces rectas y onduladas, en ocasiones curvas y apretadas; van contando historias: historias humanas y más-que-humanas, la historia del bosque, la historia de trabajadores en las cordilleras e historias del clima. Todo se entrelaza en esas líneas que aparentemente están estáticas. Simplemente allí, siendo líneas.

La verticalidad del bosque es también manifestación de la vida de las líneas. Suben y bajan apuntando al cielo y conectando el suelo. Las líneas recorren extensiones imperceptibles por

debajo de la tierra y conectan, en una ecología afectiva impresionante, manos, muertes y momentos.

La línea de la sierra corta las líneas del tiempo en la tejuela, como interrumpiendo el movimiento temporal. Es el tiempo humano que se cruza con el tiempo vegetal. Son las líneas las que dan cuenta de dicha continuidad, cruce e intersección.

Líneas de vida, de vida humana, de vida material y vida vegetal; que conversan sin palabras en los territorios. Más aun, un otro territorio es configurado a partir y a través de las líneas. Las líneas del tronco robusto del fitzroya viajan desde el suelo y el subsuelo a través de las raíces desde su inusitada verticalidad. Miles de líneas se elevan en el bosque. Inconmensurables líneas se elevan al cielo perdiéndose en el aire.

Otras líneas van dibujando circunferencias ocultas en el interior de cada alerce, las que luego de ser trabajadas por los humanos volverán a su rectitud en forma de tejuelas.

Las líneas quedan grabadas en la piel del tejuelero, como marcas o huellas de un oficio cargado de sacrificio y esfuerzo. Esas líneas cuentan la historia de un oficio importante en el caminar de familias, comunidades y personas. Una historia biocultural que no solo transformó los bosques de alerce, sino también la forma de construir, habitar y embellecer la vida en sociedad.

La urbe fue alerzada al vestirse de tejuelas, continuando el movimiento de las líneas del bosque y su entorno. Las líneas siguieron sus cursos, esta vez entre los humanos, en sus hogares, sobre sus techumbres, en las paredes de sus iglesias. Y quizás en las profundidades de su espiritualidad.

Líneas de vida vegetal que van diseñando el tiempo, los tiempos, la variedad en el tiempo. Las tejuelas fueron recorriendo largas distancias, prolongando las líneas del bosque. Haciendo uso de una embarcación construida en alerce, durante décadas grandes basas bajaban del monte y se internaban en el mar en Caleta Cóndor (Figura 3). La cordillera del Mapu Lawal imponía su

alcerzalidad frente al océano pacífico y las comunidades y empresas forestales gozaban del trabajo maderero.

3. TICCA MAPU LAHUAL

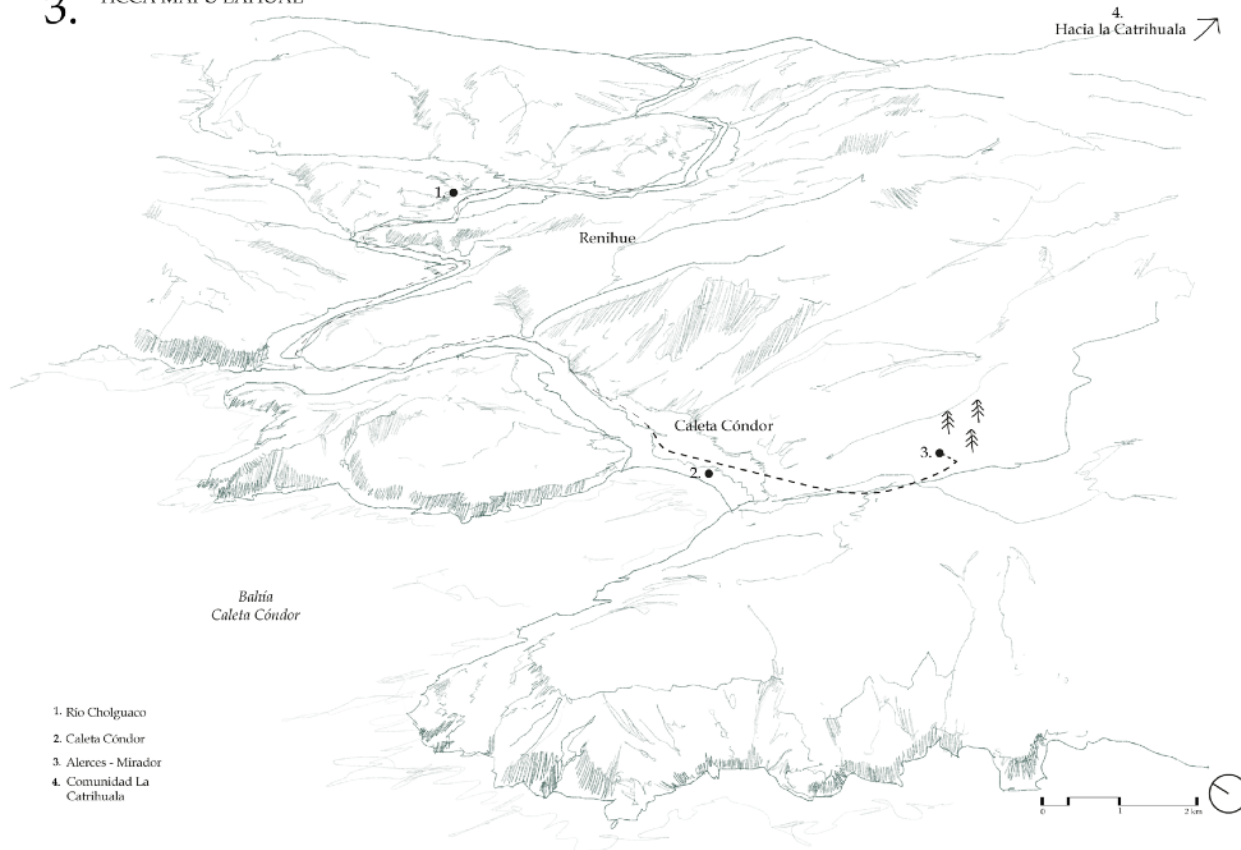


Figura 3. TICCA Mapu Lahual. Elaboración por Joaquín Fernández y el autor.

Las líneas, así, se abrieron al mar. Las líneas vegetales se vinculaban a las líneas del mar y en cada ola, una futura construcción se proyectaba.

Por un momento las líneas confundían, en una aparente simultaneidad, todo: bosque, tronco, raíz, manos, herramienta, embarcación, mar, tejuelas, vivienda e iglesia. Todo en un *continuum* diferenciado de vida. Y los humanos empapados de alerce y los alerces llenos de voces humanas. Las tejuelas embetunadas de piel y las manos de los tejueleros y alcereros teñidas del rojizo fitzroya.

Finalmente, las líneas anudan las historias del alerce. Historias de humanos que habitaron las cordilleras por necesidad de pan y sustento. Historias de bosques verticales cuyas raíces generan una comunión vegetal poco conocida. Historias de temporalidades extensas y dendrografías del clima que aun deben ser escritas. Historias de tejueleo, acarreo y movimiento. Historias de texturas, colores, tonalidades y figuras. Historias de una materialidad viviente en constante metamorfosis (Coccia, 2021; Braidotti, 2005).

En una pared de tejuelas se entrecruzan las líneas, las líneas de las vetas que contienen el tiempo vegetal y las líneas de una geometría humana, tan rica en diseño como en arquitectura. Son las tejuelas ahora las portadoras de las líneas y su vitalidad, pues en esas diminutas líneas entre las tejuelas de la pared hace eco otra línea, una línea gruesa y contundente mucho más antigua que las líneas del planeta, se trata del Sol. El Sol y sus líneas de luz y calor van permitiendo que la vida continúe su regeneración imparable. Es el Sol el que alimenta las líneas de los insectos y las arañas que construyen sus aposentos entre las tejuelas de tal o cual iglesia, de tal o cual pared. La vida de los musgos y pequeños líquenes también se hace presente entre las tejuelas, aprovechando un agujero de clavo, que dejó alguna línea olvidada, o simplemente las líneas abiertas de una geometría inexacta y en movimiento. Un micro bosque surge en esa materialidad lineal de las tejuelas de alerce.

Las líneas exclaman en una vorágine de voces: viento, tiempo y oficio. Trabajo, insectos y orificios. Las líneas en el bosque se escabullen sin respetar ningún algoritmo. Se entrelazan en un nudo vegetal lleno de belleza y una armonía otra-que-humana imposible de asir. Estas son las líneas que van configurando territorios. Los humanos las cruzan, las toman, las continúan y las tejen. Se entremezclan en la vida vegetal y dejan sus huellas materiales en cada línea de tejuela y en cada línea de madera. Sin confusión, pero sin separación; las líneas y sus vidas múltiples anexan realidades desconocidas construyendo una comunidad de vida mucho más amplia de la que un texto pueda reflejar. Las líneas se escapan a la escritura, expandiéndola.

Las líneas del alerce son sus respiraciones, sus modos de estar/siendo. Cada línea se prolonga en otra para contarnos la continuidad diversa de su aparecer. Es el gran acto del alerce, de la materialidad vegetal de un árbol monumental. Ya sea de pie, ya sea reunido en torno a un lamento silencioso y nostálgico, quizás, o en forma de tejuela, solitaria o acompañada en una pared o techumbre; el alerce evoca múltiples historias y alberga un sinnúmero de voces: humanas y otras-que-humanas.

Luego, lo que corresponde, es leer las líneas y no entre ellas.

2.1 Entrando en los bosques [Interludio]

El día domingo 1 de noviembre del año 2020 fue la primera vez que entré en un bosque de alerce. Había pasado otras veces cerca o por al lado en el camino de ripio, pero sin tomar mucha atención. Interesado pero sin detención. Demasiado acelerado, podría decirse. Ese domingo caminé por el bosque, en un sector de la denominada Cordillera Pelada, por el acceso El Mirador del Parque Nacional Alerce Costero (PNAC). Como *Los alerzales* lo conocen las familias del sector. Parte de estos bosques hoy son protegidos por CONAF. Fue mi primera aproximación y maravilla. No fui directamente a investigar, fue más bien un acercamiento para conocerlos en vistas de poder desarrollar allí mi investigación. No imaginaba, aquel domingo lo que los alerces harían conmigo ni la profundidad que su *zoe*-cultura y existencia vegetal comenzarían a generar en mi vida.

Luego volví en el mes de febrero del 2021, esta vez caminé otros senderos y me adentré en otras colinas de la cordillera. Conociendo el territorio y familiarizándome un poco más con el *lawan* y su entorno. Pero ya estaba decidido. Ellos ya me habían llamado a establecer un vínculo al cual accedí. Pocos meses más tarde estaba recorriendo los senderos del Parque (PNAC) por el sector Catrilelfu, andando el sendero de Darwin, recorriendo el sendero de los incendios del pasado, conociendo los caminos del Parque por Chaihuín, aventurándome hacia lo que otrora fuera el

fundo El Guindo. Y volviendo una y otra vez al sector El Mirador al encuentro de las personas y a la puerta de acceso al *lawan* mayor, el denominado Abuelo Alerce, *Lañilawal* o Alerce Milenario.

5. PARQUE NACIONAL ALERCE ANDINO

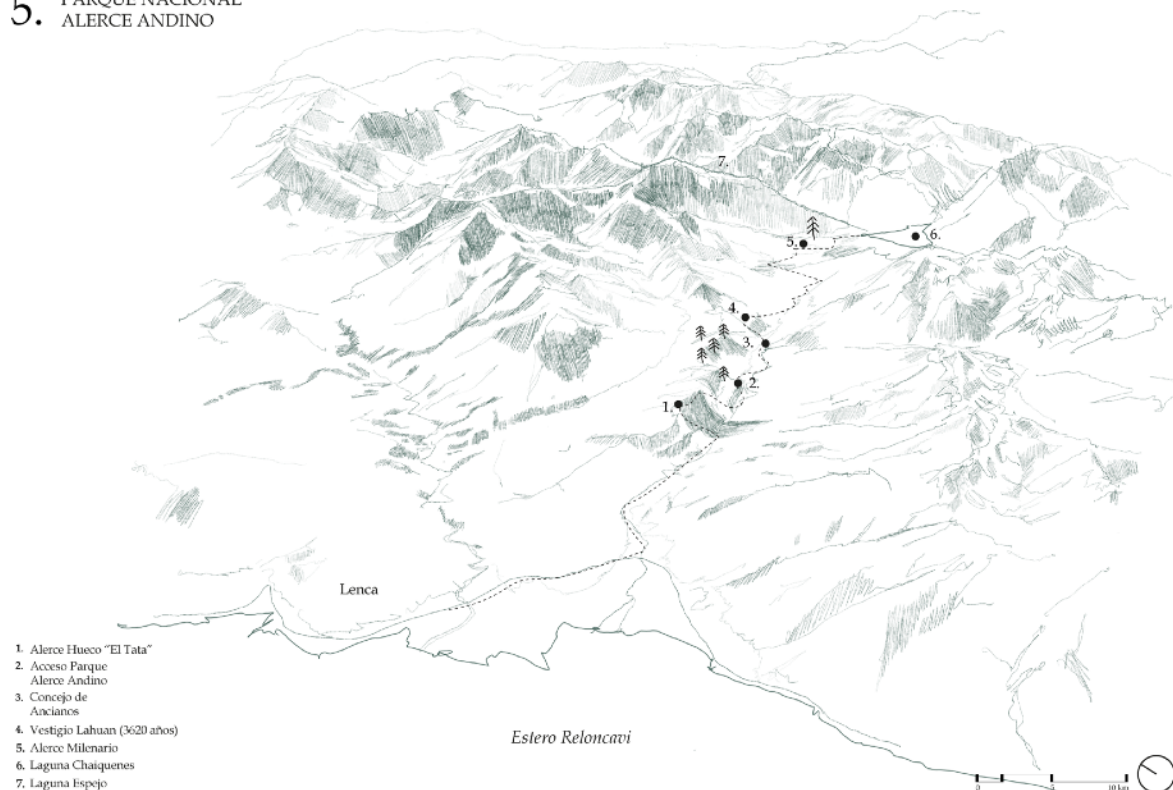


Figura 4. Parque Nacional Alerce Andino. Elaboración por Joaquín Fernández y el autor.

Posteriormente fui al bosque de alerce en las cercanías del aeropuerto El Tepual de Puerto Montt. También administrado por CONAF y llamado Monumento Natural Lahuen Ñadi (MNLÑ. Figura 1). Pude allí conversar tranquilamente con los guardaparques y andar en absoluto silencio y ausencia de humanos los senderos de un impresionante bosque. No muy lejos de Puerto Montt y ya iniciando la Carretera Austral se encuentra otro parque, el Parque Nacional Alerce Andino (PNAA). Allí también pude recorrer y en más de una ocasión explorar distintos senderos y

encontrar individuos milenarios y alerces gigantes, descansar en el denominado sector *El concejo de ancianos*, casi inaccesible al público y hacer algunas rutas poco exploradas y atiborradas de masa vegetal. Ya afuera del Parque pude también dedicarme a buscar alerces. Recorrí largas distancias y conocí un alerce milenario denominado El Tata (figura 4). Un alerce gigante, herido y abierto, al punto que se ha transformado en un atractivo turístico el poder meterse dentro de su tronco. De difícil acceso y perdido en la montaña ignoro cuánta gente se ha metido en su interior desde que algún hacha y motosierra le abrieran el “cuerpo”.

Meses más tarde y animado por una interrogante más o menos evidente dada la materialidad de las iglesias y viviendas me trasladé al archipiélago de Chiloé. ¿Dónde hay alerce en Chiloé? ¿Los hubo, quedan, los están cuidando? Allí supe de una persona que ha dedicado gran parte de su vida a la reforestación del alerce. Nos comunicamos y me invitó a una expedición al alerzal para verificar si efectivamente después de cerca de 6 años estaban volviendo a dar semilla. La fuerza de la semilla, siempre las semillas.

No fue fácil coordinar el encuentro debido a que mi contacto se encontraba con problemas de salud y dependía de las fechas de su quimioterapia si podría estar disponible y apto para la travesía. Finalmente fue posible y desde Cucao emprendimos una caminata cerca de 5 horas subiendo por el Parque Nacional Chiloé, hasta llegar, primero al sector El Cóndor y luego a las cercanías del sector Rancho Grande. Bajamos anocheciendo mirando el océano pacífico a nuestra derecha y como la luna se asomaba detrás del monte, dejando ver los alerces pelados y sus formas retorcidas. Allí mi asombro y perplejidad ha sido de las más profundas: los manchones de bosques blanquecinos, como una masa de alerces “muertos” me dejó sin palabras. Internarse en ellos es una experiencia de inmersión en un *pathos* sumamente particular.

A fines del año 2021, comenzando el mes de diciembre me encontré con un bosque arrasado. La tala ilegal del bosque nativo, alerces incluidos, lo más buscado por la maquinaria de contrabando, dibujó ante mí un paisaje desolador. Tocones y raíces, por doquier. Caminos ilegales hechos por sendas máquinas a la vista de todos. Fueron 7 años de trabajo ilegal en el

fundo. 200 hectáreas taladas y extraídas de bosque. El caso conmocionó a la prensa durante el año 2018 (Navarro y Oñate, 2018). Recorrimos el bosque ausente, hoy más bien un revuelto de material, tierra, escombros. Con un dron fuimos viendo los caminos y su extensión incalculable. Entraban y salían, hubo decenas de trabajadores que llegaban todos los días con sus motosierras al hombro a ganarse el pan. La madera, habría que corregir. A vista del volcán Calbuco y del volcán Osorno salían los alerces faenados como una cacería indiscriminada y voraz del capitaloceno en su expresión más feroz.

Ya corría el año 2022 cuando pude visitar otros dos bosques de alerce: en la Isla del Rey, una gran isla aledaña a Valdivia; y los alerces del Mapu Lawal, el territorio de conservación indígena (TICCA) del Futawillimapu, el gran territorio del sur del Wallmapu o *pais Mapuche*, que se extiende desde Punta Capitanes por el sur hasta Punta Pichi Mayai por el norte, incluyendo ciudades costeras como Caleta Huellehue, Cóndor y Manquemapu y conformando 60.000 hectáreas en su totalidad. En el Mapu Lawal conocí sobretudo los alerces y su historia vinculada a Caleta Condór, la comunidad La Catrihuala y sus alrededores.

Finalmente y mientras seguía volviendo al PNAC y al PNAA, visitando en el camino el bosque fósil de Punta Pelluco, fui a los alerzales que me faltaban y a conocer las historias de Hualaihué, Contao, Hornopirén y el Parque privado Pumalín, la mayor reserva de alerces en Chile, en las cercanías de Chaitén.

Cada alerzal distinto, único, con características geográficas, históricas y territoriales propias. Cada bosque, en altura, cerca del mar o escondido en una isla me familiarizó cada vez más con el mundo de los alerces, del bosque, las tejuelas y sus ecologías afectivas. Las *dendrografías* son una manera incompleta de expresar lo que los territorios fueron diciéndome y el modo en que el mundo vegetal y sus vitalidades abren otros posibles mundos.

2.2 El relato de la expedición al Piuchué por Cucao [Interludio travesía]

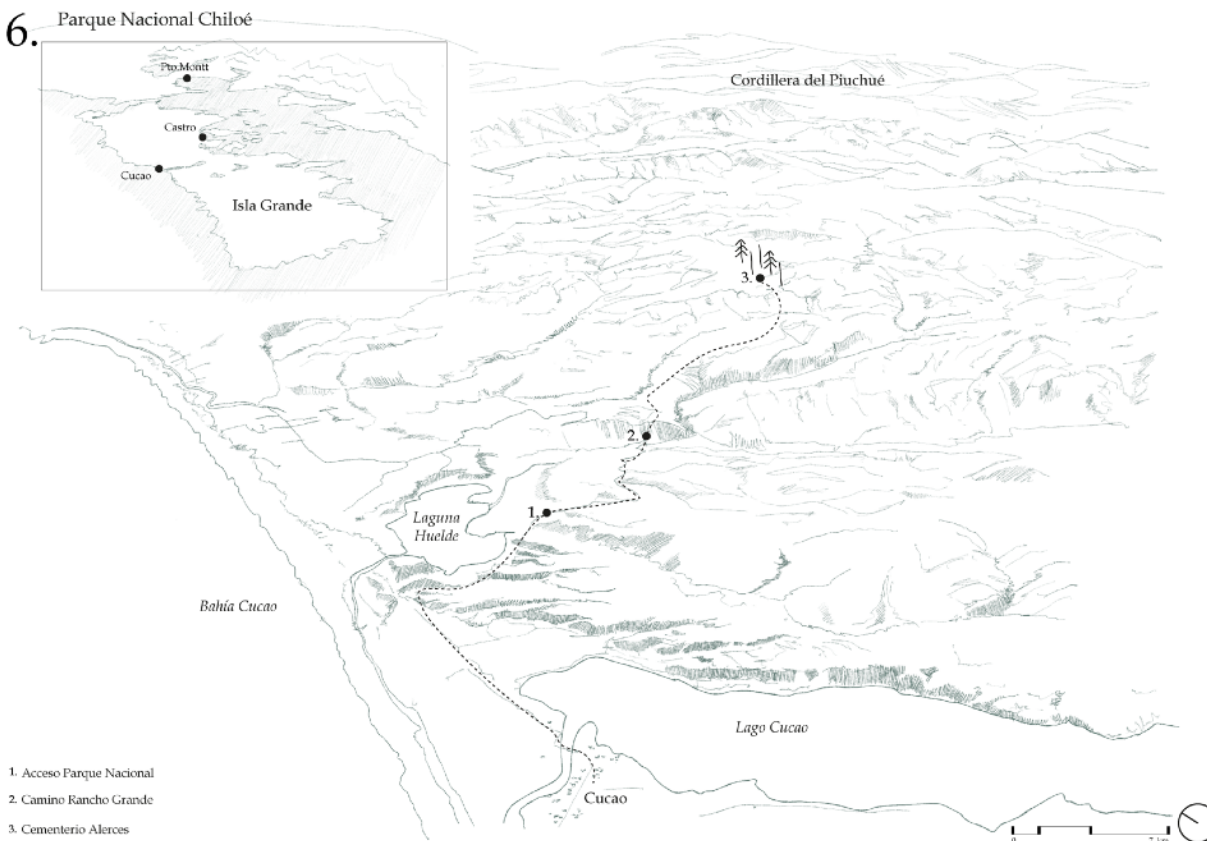


Figura 5. Parque Nacional Chiloé. Sector Cucao. Elaboración por Joaquín Fernández y el autor.

Nos reunimos con los 5 que íbamos a buscar semillas de alerce. El guía nos dijo que hace 6 años, desde el 2015, que no daban semillas los alerces de la cordillera del Piuchué, al menos por ese lado. Tenía mucha expectativa de lo que podríamos encontrar. Era un día helado con un hermoso sol chilote de fines de octubre. El guía poseía una rica experiencia en reforestación de alerces y cuidado de las pequeñas plantitas, además de habitar la Isla desde hace más de veinte años. Los otros tres éramos invitados y yo el que menos conocía, ni a los humanos de la expedición ni al territorio a explorar. El camino comenzó de difícil manera, ese día 16 de abril del año 2022, teniendo que hacer una bifurcación debido a un corte en el camino de vehículos. El territorio se encontraba cortado por la comunidad local mapuche como forma de manifestación

contra la instalación de una planta de energía eólica en las alturas de la cordillera. Avanzamos por el monte hasta que el bosque comenzó a hacerse presente. Un bosque hermoso y húmedo. En el camino encontramos tablones de alerces cruzados formando un camino. Se le conoce a estas huellas para bajar alerces de la cordillera como *temú*. En realidad *temú* es un palo colorado, rojizo pero puede ser una expresión para cualquier madera de esa tonalidad. Evidentemente el alerce es un *temú*. Luego de caminar un par de kilómetros nos encontramos con la entrada al Parque Nacional Chiloé. Allí hicimos una primera parada. Yo aprovechaba de registrar con video y fotografías el recorrido. Me interesaba registrarlo todo, el camino, las interacciones con el mundo vegetal, lo que los humanos miraban, en qué momentos y a qué actividad se detenían, qué fotografiaban. En algunos tramos le hacía preguntas al guía intentando buscar algo que no sabía nombrar. Llevábamos cerca de 3 horas de camino cuando llegamos a un mirador extraordinario en las alturas del monte. Allí fue cuando vimos los primeros alerces. El guía nos explica que el alerce se confunde fácilmente con el ciprés, pero que al ver sus hojas se les puede diferenciar. El ciprés termina en forma de cruz, mientras que el alerce tiene sus hojas contrapuestas, como formando una especie de asterisco. También, nos dice, que el ciprés crece con la punta bien recta, mientras que el alerce tiende a formar un látigo en su punta cuando no ha llegado a su altura adulta. Un siglo y medio antes de que nuestros pies pisaran esos territorios, un 26 de enero de 1872, el marino e hidrógrafo chileno Francisco Vidal Gormaz (1872) también se refería a esta similitud entre el alerce y el ciprés:

cuando el ciprés se encuentra mezclado con el alerce, lo que suele ser común, se les distingue fácilmente por ser mas blanquecinos sus troncos i mucho mas pelados i compactos. Por otra parte, el color de su follaje es también mas claro que el del alerce. Por lo demás, la fisonomía de las plantas es idéntica i solo el experimentado ojo del maderero pueden distinguirla sin error (Vidal Gormaz, 1872: 71).

Una neblina espesa que se iba levantando poco antes del mediodía configuraba un hermoso paisaje de montaña (Capítulo Gráfico, 36-37). Los alerces se enroscaban con formas que no había visto en otros lugares. Los alerces del Piuchué en Chiloé se me presentaban con movimientos menos rectos que en el continente. Una vez que llegamos al Mirador La Canoa, el

sol ya estaba fuerte sobre nuestras cabezas. La vista era asombrosa desde las alturas. El océano pacífico se divisaba muy a lo lejos en el bajo de la cordillera que caía a sus pies. Era asombroso encontrar pequeños brotes de alerces, diminutas plantas que llegarían a ser, algún día gigantescos árboles. Nos detuvimos y comenzamos a buscar semillas en los alrededores, lo que era el objetivo del viaje. No el mío personal, pero sí del guía. Al inicio no encontramos semillas y por un breve momento se vieron frustradas la caminata y las expectativas, sin embargo esto cambió a unos 300 metros más hacia el interior de la cordillera. Allí comenzaron a aparecer los primeros alerces cargados de semillas. Fue una maravilla. El guía y todos nos llenamos de expectación, ya que sabíamos que presenciábamos un evento no tan común. Ser testigos de esos pequeños conos, era un verdadero y bello acontecimiento. Y quizás cada vez menos común dadas las condiciones climáticas cambiantes de los últimos años (Urrutia-Jalabert *et al.*, 2015b). El guía sacó sus instrumentos, una pequeña lupa, su cuadernos de anotaciones, una cuchilla, una tijera, una regla pequeña para medir. Había que sacar algunas muestras para ver si las semillas eran reproducibles. Para esto hubo que cortar por la mitad algunas y ver si venían huecas o traían dentro una pequeñísima sustancia blanca y sólida: el alerce futuro concentrado en esos milímetros insignificantes. Allí encontré los cientos y miles de años almacenados. El tiempo concentrado como un capullo esperando eclosionar ante la total impotencia humana.

Luego de registrar en un cuaderno los alerces que contenían semillas y conversar sobre sus características biológicas y botánicas, como el alerce “hembra” y “macho” y las maneras en que florecían; continuamos la caminata. Las botas de goma producían un característico sonido al caminar sobre el agua acumulada en los pequeños senderos. La inmensidad del paisaje era sobrecogedora. Ya pasada las 14 horas apresuramos el paso para intentar llegar hasta un sector llamado Rancho Grande. El guía por un momento perdió la pista, ya que no había huella y el bosque a esas alturas había disminuido bastante. Se veían manchones de bosque en los alrededores, pero a ratos la cordillera parecía más una pampa. Luego de un trecho de camino divisamos a lo lejos una concentración de “alerces muertos”. Lo que coloquialmente se llama de cementerio de alerces. El paisaje se volvió muy interesante, en el horizonte de la pampa y divisando un tupido bosque un poco más allá, aparecía este manchón blanquecino y denso de

alerces incendiados. Un paisaje espeluznante y difícil de caracterizar. Yo me alejé del grupo y me interné en el bosque muerto. Quería sentir, como si esto se pudiera intencionar de forma solitaria. Quería sentir-con-los-alerces, como si ello fuera algo corporal, sobre todo. Quería experimentar ese *pathos* propio de la muerte de los alerces en pie. Fue grande la sorpresa cuando un poco más allá había otro manchón denso de alerces blanquecinos y sin hojas ni ramas. Un montón de estacas de entre seis y quince metros, y yo un humano caminando entremedio. Ha sido de las experiencias mas fuertes y asombrosas que he tenido en los alerzales. Fueron casi 5 horas de camino y lo hallado, su *temple*, era sublime. No sabría ponerle muchas palabras pues el silencio del bosque muerto y el viento de las alturas del Piuchué solo pedía más silencio. La palabra vegetal allí reclamaba lágrimas. No descripciones ni propuestas ni elucubraciones, simplemente un arrojo contemplativo a ese micro universo vegetal. Un sumergirse sin más, con un respeto reverente como quien se adentra en tumbas de otros. El *pathos* que el bosque transfirió efectivamente se asimilaba a un velorio o a la experiencia de estar frente a un memorial. Sin embargo, algunos alerces como resistiendo a todo, incluso a la interpretación humana, elevaban pequeñas ramitas verdes por sobre sus emblanquecidos troncos.

Una vez que leí las crónicas de Marcial Espinosa (1917), botánico chileno, y su propia subida a la cordillera del Piuchué el año 1902, me encontré con algunos comentarios como que:

No se elabora madera de estos alerzales por no existir caminos que faciliten tal trabajo.

Una fuente de entrada para el país será esta rejion cuando en ella se pueda llevar a cabo el corte de madera, pero reglamentado i prudencial (1917: 59),

o que en aquellos años ya podía divisar

unos grupos de esqueletos gigantes de alerces i de cipreses secos que forman manchas visibles desde mui lejos por el color blanco intenso que presentan, debido a que la corteza desapareció i el leño quedó erguido intacto [...] el compañero me dijo que esos árboles se habían secado por el fuego que les habían puesto los naturales de la isla en sus viajes a buscar estopa de alerce (1917: 42).

Caminar por los territorios bioculturales de esos remanentes de bosques fue una experiencia profundamente afectiva. La etnografía abordada desde el *pathos* territorializado y tomando conciencia de las ecologías afectivas en aquella subida al Puichué permitió habitar, aunque brevemente, un territorio sublime, quizás en trance (Andermann, 2018), pero sobre todo lleno de futuro, la regeneración del bosque se respiraba, suavemente, como cuando el guía nos dijo, aunque no con estas palabras, que el Sol besa la corteza gruesa de los alerces para con el tiempo dejarlos relucientes frente a su luz.



Figura 6. Colina del capitaloceno forestal. La Unión, Región de los Ríos, 2022. Fotografía del autor.

3. Dendrografía#2. El creador de la colina: Vida y muerte en los bosques de la Cordillera Pelada

*Trabajamos mucho en el alerzal nosotros.
En los inviernos cuando nevaba
teníamos que hacer fuego
pa' arriba los palos pa' que se destapen los alerces con la nieve
y a pura trozadora y hacha.
Y teníamos que hombrear tejuelas, alto, anillo grueso.
A puro hombro.*

Voces del Lago (Rupanco)

La imagen de la colina del antropoceno o del capitaloceno forestal, como ha sido nombrada en el transcurso de la investigación, ha acompañado ponencias en congresos y diversas presentaciones pudiendo difundir una escena fuera de lugar, o, mejor dicho, una escena propia del tiempo de padecimientos producidos por los humanos y sus engranajes de producción. La colina está oculta, a una hora y quince minutos de camino desde la tranca de la señora que vivía a orillas del camino en la entrada del sector Catrilelfu del PNAC. Tristemente hay que decir vivía, pues un mes luego de ser visitada y entrevistada, falleció. Este relato es también un homenaje a su vida silenciosa y oculta en las alturas de las Cordillera Pelada.

La colina es una montaña de aserrín de alerce (Figuras 6 y 7). Sobre ella un centenar de palos y tablas de alerce apilados en un completo caos. Arrojadados sobre el monte y abandonados desde el año 1976, con seguridad. Unas pequeñas *ranchas* de tejuelas de alerce aun de pie y varias techumbres por el suelo. El paisaje es un cementerio de tejuelas.

¿Cómo llegó a existir aquello? ¿Quiénes crearon esa colina? ¿Porque quedó todo de ese modo y en ese lugar? ¿Qué es esto? Eran preguntas que iban y venían. Fueron dos las visitas realizadas a la colina. Días enteros registrando hasta el más mínimo detalle ya que acceder al lugar no era nada de fácil. Sentía que era testigo de algo importante, de un sitio que merecía respeto; un campamento fantasma, memoria viviente de un dispositivo forestal, económico, histórico y

cultural. Un paisaje que en esta época de emergencia climática llevaría sin dudas la etiqueta de distópico.

Solo fue posible entablar una conversación telefónica con *el creador de la colina*. Quien fuera el dueño del ex fundo El Guindo, un hombre mayor y bien conocido por sus antiguos trabajadores y en general por la gente del sector.

“El camino de Santa Elisa a Chaihuín, unos 30 kilómetros, se hizo completamente a pala y a mano”, decía y emocionado confesaba “tengo a Chaihuín en el corazón”. La información no es muy clara. Al parecer y según su relato el año 1952 estaba BIMA a cargo de esos terrenos y para entonces, al decir del creador de la colina, “el alerce estaba muerto”. En febrero de 1954 habría llegado como administrador a Chaihuín. Oriundo de España, de un pueblo llamado Omañón en la Provincia de León, situado en la carretera que une León con Villablino, a una altura de 1160 mssm. El creador de la colina nació el 28 de diciembre de 1928 y llegó a Chile en 1954.

Según lo que cuenta entre los años 1949 y 1954 cayó una gran cantidad de lluvia en la región, lo que dificultó mucho el trabajo. Más tarde, entre 1958 y 1959 recuerda un incendio muy grande en la Cordillera Pelada de Corral hacia Puerto Montt. En el fundo trabajaban unas 1200 personas por año, dice. “Cada uno traía su hacha”. “En Chaihuín se probaron las primeras motosierras y se hacían tablonés que se iban todos para Argentina y más tarde a Centroamérica”.

En mayo de 1959 se casó y tuvo a su primer hijo. En marzo de 1960 renunció y se fue a otra empresa, de los hermanos Pedro y Timoteo García, la Agrícola Sierra Nevada, donde trabajan las araucarias. Allí estuvo hasta el año 1961 cuando CONAF paralizó las faenas. Más tarde arrendó un bosque de roble en Futrono donde trabajó durante 5 años. No cabe duda de que lo suyo era el bosque y el trabajo forestal. Terminando la conversación lanza: “sueño con proteger y conservar el alerce. Que no se toque un palo”. El creador de la colina no piensa lo mismo de las araucarias donde es “posible su manejo regulado y ordenado”. Confiesa que “queda muy poco alerce”. “En el fundo vecino de Chaihuín queda mucho. Allí no hay acceso, allí sobrevivieron a todo”. Al

parecer ese fundo vecino era propiedad de Ralco (Barichivich y Urbina, en prensa; aseguran que efectivamente esta empresa fue otro nombre con la que siguió operando el creador de la colina).

Cuando caía un gigante se estremecía la tierra, recuerda. Los árboles eran inmensos, de entre 4 y 6 metros de diámetro. La vida en el fundo El Guindo y la realidad de los trabajadores en las cordilleras era rudo, a la gente se le daba pulpería y cada uno se las rebuscaba para hacerse su casita usando tejuelas de dos metros. Las familias en busca de trabajo caminaban más de 25 kilómetros para llegar a esos fundos, muchas veces con niños y la mujer embarazada. Se les acogía unos dos o tres días mientras cada hombre levantaba su choza.

Algunos días antes de conversar con el creador de la colina, fue posible conocer a uno de sus hijos en un puesto de bencina a orillas de la carreta cerca de Los Ángeles. Ingeniero forestal de la Universidad Austral de Chile y nacido en la ciudad de La Unión, también dedicado a la vida forestal. Luego de una cierta reticencia comenzó una buena conversación.

Da pena que se hayan cortado esos árboles, pues sin duda a muchos de ellos les costó miles de años crecer. Algunos, probablemente, llegaron a 4000 años. Y viéndolo así sería un pecado hacia la naturaleza. Pero si uno se pone en contexto en ese momento cuando eso se hizo, no existía el concepto muy claro de respeto de la naturaleza. La naturaleza estaba al servicio del hombre. Hay personas que les gusta escarbar mucho y rasgar vestiduras por cosas que el hombre hizo antiguamente. No soy partidario de condenar cuando en aquel entonces [...] en este caso es penoso que ya no estén los alerces. Hay un daño ecológico que es como una cicatriz que queda en la cordillera. Yo la veo como ingeniero forestal. Pero por otro lado, si uno se pone a pensar en las personas que trabajaron y vivieron ahí, ellos eran héroes de su tiempo. A mí me tocó de niño escuchar a personas que decían ‘yo fui chaihuinero’. Era como un título profesional, un orgullo (entrevista 21 de junio, 2021).

El hijo cuenta que muchos de los trabajadores de su padre los heredó él quien volvió a trabajar el fundo en la década de los 80,

No podían estar más contentos y sentirse héroes, a pesar de vislumbrar de que a lo mejor lo que hicieron no era tan bonito a los ojos de los tiempos modernos, pero sí orgullosos de haber trabajado en condiciones tan duras. Se trataba de hacerse hombre, en cuanto a resistente, sufrido, trabajo físico (entrevista 21 de junio, 2021).

“Los alerceros era gente muy aguerrida, muy sufrida, muy trabajadora”, comenta el hijo. Era gente que para llegar al lugar donde estaban labrando la madera podían caminar todos los días 5 o 6 kilómetros lloviendo torrencialmente, trabajar bajo la lluvia del sur y volver más o menos a las 3 o 4 de la tarde. “Yo creo que la gente no vivía muchos años. Consumían tanta energía que se alimentaban de fritura, manteca. Yo lo vi, me acuerdo. Se hacían todo con manteca. La sopa o una carbonada, todo con manteca”, sentencia.

En el campo se hacía de todo, tejuelas, varones, basas, merengues, rodrigones como se llamaban a los polines para los viñedos. Los postes que se usan en los viñedos que ahora son de pino insigne impregnados, antes eran de alerce. “La madera de alerce es eterna siempre y cuando no esté expuesta a los rayos del sol”, comenta el hijo. “Yo encontré arriba en Chaihuín basas que había labrado mi padre 40 años atrás que estaban intactas, porque estaban protegidas por una cubierta forestal”.

Esta gente volteaba el árbol verde y procedían con hacha a sacar el corazón que en general tenía pudrición. Lo que se hacía era una basa, una pieza gigante sin defectos, que tenía, a lo mejor 20 pulgadas de ancho y otras 15 pulgadas de alto por 4 metros de largo. Esa es una basa. Que es como la materia prima que se mandaba a un aserradero para hacer tablones o tablas. El resto se dejaba ahí. Eso que queda ahí se llama cuspe. De ahí viene que el acto de cuspear consiste en sacar el cuspe, lo que no se usaba. Y eso quedaba ahí, se fueron amontonando en la cordillera. Había toneladas de eso, lo que era un problema, porque como el alerce no se descompone, pero sí se seca, fue lo que ardió cuando hubo un incendio. El año 56 mi padre estaba arriba y ardió la cordillera como 6 meses, desde Valdivia hasta Puerto Montt. Lo que ardió fue el cuspe, lo que había quedado de desecho (entrevista 21 de junio, 2021).

El relato del hijo del creador de la colina cuenta que en Chaihuín se hacían sobre todo basas en las que se usaban los árboles más grandes, los alerces antiguos, maduros. La madera se exportaba por Corral y salía rumbo a Perú y hasta Estados Unidos. “La tejuela no se exportaba, era para uso nacional. Todo el sur de Chile usaba la tejuela”. “En el año 1859 cuando empiezan a llegar los colonos alemanes ellos se encuentran con que las tablas de alerce eran usadas como moneda de cambio”, relata el hijo.

Al preguntarle sobre la transmisión del oficio, entre padres e hijos, dice

absolutamente. Un niño a los 13 años traía los bueyes, y ya estaba haciendo tejuelas o labrando. Yo vi la transición de los niños que andaban descalzos en el monte a usar zapatos. El primer cambio lo vi porque en el Gobierno de Pinochet se abrió la traída de ropa americana, usada. Esto permitió que toda familia pudiera acceder a ropa de calidad. Usada, pero de calidad y buen estado [...] La profesión del padre pasaba al hijo. La mujer cocinaba y mantenía el fuego de la casa. Si no era imposible sobrevivir. En ese tiempo, cuando el hombre volvía de una larga caminata bajo la lluvia la comida tenía que ser lo más contundente posible. Un trabajador forestal en esas condiciones consumía más de 4000 calorías diarias. Por eso la manteca, la sopaipilla frita, el pan (entrevista 21 de junio, 2021).

Los años 50 eran años rudos en las cordilleras de Chile. Cuando el creador de la colina se asienta en al Cordillera Pelada y ve la cantidad de enfermedades y también de muertes, comienza a vacunar con penicilina a las personas. Cae en la cuenta de que había mucha gente que jamás había recibido dicha medicación. El creador de la colina le pedía a sus amigos en España que le enviaran penicilina, información que el hijo corrobora. La gente se sanaba de inmediato, incluso venían a verlo de otras partes para que los vacunara y no pocas veces, al no tener la vacuna y solo el líquido para la mezcla, las personas les pedía que se la pusieran de todos modos. Igualmente se sentían mejor y sanaban.

Entrando en el tema de los alerces y la reforestación, el hijo se explaya:

el alerce no debiera solo ser de conservación. Mira, te voy a explicar. Voy a hablar en boca de mi gran profesor Claudio Donoso, un ecologista. Uno de mis grandes profesores. Él decía que del alerce no podía quedar totalmente prohibida su explotación, que había que hacer una explotación ordenada. Te voy a explicar. El bosque que está en Parques Nacionales obviamente no se puede tocar, los bosques que hay hoy en día de alerce, en la zona de Contao y alrededores. Lo que esté en terrenos particulares debiera de tener una forma de explotación. Yo lo conozco y Donoso también lo decía, en estos bosques no existe regeneración. Están los árboles que tienen dos mil, tres mil, cuatro mil años y nada más. Por lo tanto si un cataclismo natural botara esos árboles o se murieran de muerte natural, no va a haber sucesores en ese bosque. Hay que entresacar algo que permita que crezcan árboles nuevos para que esto se regenere y se mantenga hacia el futuro. Si no va a llegar un día en que este bosque va a desaparecer. Obviamente esto es materia para los técnicos. Todo esto es posible cuando hay ciencia, honestidad, de forma que sea provechosa para el ser humano y la naturaleza (entrevista 21 de junio, 2021).

El creador de la colina no es alguien que goce de buena fama. Son varios los testimonios que dan cuenta de la violencia y devastación, a sabiendas de la racionalidad que movía a la industria maderera en términos de instrumentalización del ambiente, que se llevó a cabo para que hoy el paisaje y la realidad del territorio sea lo que es. La señora de la entrada cuenta que

el hombre dejó botada esa máquina allí [el locomóvil, Capítulo Gráfico 103-104] y luego la gente que sube se ha llevado de recuerdo pedazos de la máquina. La gente viene con su familia, los que antes era niños, ahora suben con sus familias y se llevan cosas [...] Hay una lindura de madera y el alerce está sanito por dentro. El hombre dejó todo botado, antes no había eso (entrevista 29 de noviembre, 2021).

Para muchos hablar de creador de la colina es sinónimo de conflicto, de destrozo y autoritarismo. Arrendó las tierras después de que ya habían trabajado dos empresas anteriores y comenzó a hacer tejuelas para aprovechar todo palo que hubiera.

Un alercero de 82 años me cuenta su vida, cómo se ha dedicado siempre a trabajar en los bosques, desde una adolescencia en Neltume, pasando por Argentina hasta llegar a Chaihuín. Comenta de las noches en la cordillera durmiendo a la intemperie en búsqueda de alerces para poder labrar. En Chaihuín trabajó en la empresa forestal instalada en el sector de Colún, que primero fue Ralco y luego la empresa maderera Hacienda Venecia (la empresa forestal del creador de la colina se llamaba originalmente Magosa, pero fue cambiando de nombre por Ralco y luego Venecia: Barichivich y Urbina, en prensa; Pacheco, 2018) El trabajador llegó a ser capataz de montaña en la Hacienda Venecia en la Cordillera Pelada. Doce años trabajó con el creador de la colina, sin recibir nunca sus imposiciones. Lo acompañó a otros bosques a buscar madera nativa, incluso a Chiloé. Su recuerdo no le evoca nada bueno. “Lo que hicimos fue un salvajismo”, comenta. Solo importaba la plata.

El bosque era destripado con más o menos violencia. Una vez que llegó el locomóvil al Guindo y luego la sierra eléctrica, el bosque fue destripado sin piedad. El motor era económico y cualquier pregunta de tipo botánica o ecológica no tenía cabida. Era otro idioma el que se hablaba en esos territorios. Rasparon toda la cordillera de Chaihuín. Las empresas se movían de un lugar a otro. Nunca hubo fiscalización, reclama otro viejo alercero. La necesidad de comida y sobrevivencia no tuvo tregua en esas cordilleras ni en los alerzales milenarios. Fueron muchos los años, mucho antes del creador de la colina, en que se explotó el alerce en la región.

El testimonio de un alercero y tejuelero, oriundo de Río Bueno, de 88 años, que llegó el año 1955 a la Cordillera Pelada a trabajar en BIMA, narra la forma en que trabajaban en aquellos tiempos, cómo se organizaban los lotes, las cuadrillas de trabajo y las faenas diarias. Se trabajaba hasta que se sacaba toda la madera. La empresa quería que el palo se aprovechara al máximo. Unas 800 personas trabajaban en los campamentos. Allí trabajó madereando, haciendo caminos, haciendo fajas para que después entraran los bueyes, como dice, había que mantenerse en lo que fuera y todo se hacía a pulso. Sin tractores ni maquinarias. Se hizo mucha plata con los alerces

jóvenes con los que se hacían varones, es decir, postes para el alumbrado. Llegó una vez un pedido de varones de 18 metros para enviar a Argentina, relata.

“CONAF llegó mucho después, cuando ya había puro lamento”, dice el alercero. En la cordillera son 45.000 hectáreas de caminos y montes para trabajar. Cuando se hacían los caminos se destruía todo, los alerces, la tierra. Con un árbol que se botaba el trabajador tenía plata para todo el mes. Durante el invierno no se podía salir. Dependiendo la sección en la que uno estaba, las caminatas en El Guindo, como se conocía el sector central dónde estaban las oficinas del Fundo; eran de 12, 16, 18 kilómetros. Las condiciones de trabajo eran muy duras y no solo bajo la mano del creador de la colina.

De niño el alercero jamás fue a la escuela y muchas veces durmió dónde lo pilló la noche. Se crió a puro esfuerzo y lucha contra la vida; así mismo sobrevivió en las cordilleras donde las peleas eran periódicas y no pocas veces algún compañero desaparecía. Trabajó para Forestal Venecia clasificando el alerce para su exportación y certificación de CONAF. “Buena estopa daban los palos en Chaihuín”, concluye el alercero. “De Corral venían los viejos con caballos a buscar la estopa”. “La vida en el fundo fue bonita”, dice el tejuelero, “pero la falta de control era terrible”. El creador de la colina fue agarrando y agarrando tierras, sacando a quienes encontraba. Llegando incluso a reclamar tierras en la cordillera de Osorno dónde comunidades huilliche ya habitan con cierta estabilidad y organización (Molina, 2022; Molina 2021). Años después dejó las tierras de La Unión a la costa sin árboles, sin bosque. El alercero lo conoció antes que se casara, cuando llegó de España “con arpargatas con suela de pita y pantalón de casineta”, un antiguo tejido delgado de lana. Llegó al Guindo contratado por el gerente principal del Fundo, para que viera los camiones y poco tiempo después llegó a ser administrador. Solía andar con manta y “en cabeza”, cuentan. Lloviendo o no andaba dando vueltas por la cordillera. Se metía en cualquier casa a tomar mate y a ver cómo estaban las cosas.



Figura 7. Colina del capitaloceno forestal. La Unión, Región de los Ríos, 2022. Fotografía del autor.

“El alerce fue un compañero del hombre. Ha permitido, al abrirse como libro, hacer paquetes de tejuelas”, reflexiona el creador de la colina, quién quizás nunca pensó en el pequeño musgo que hoy brota en una de las tablas de alerce abandonadas en su colina. Probablemente jamás imaginó que las lluvias del sur de Chile continuaría mojando las tejuelas que descansan en El Guindo.

El creador de la colina simplemente hizo lo que sabía hacer y vivió como aprendió a vivir. Aquella obra que yace en la Cordillera Pelada no es otra cosa que los cientos de paisajes que el humano del capitaloceno fue creando, sin preocupación por el tiempo futuro ni conciencia de la vida vegetal de esos territorios altos.

3.1 Dentro de los bosques [Interludio espiritual]

Camino por los bosques de alerces, en algunas ocasiones me acompaña un amigo, en otras voy completamente solo. A ratos comparto pareceres e ideas sobre el bosque con los Guardaparques de CONAF. Les pregunto qué es el bosque para ellos, qué les dicen los alerces y qué les dicen ellos. Voy anotando ideas en mi libreta y registrando todo con la grabadora. Voy llevando un registro fotográfico y de video de todo lo que veo, escucho y contemplo.

Estoy caminando en el Monumento Natural Lahuen Ñadi (MNLÑ, Figura 8) en las cercanías al aeropuerto El Tepual de Puerto Montt. Me invade el silencio y un sentimiento de sentirme absorto. Como ido. De pronto me descolocó un fuerte sonido y caí en la cuenta de que cada cierto tiempo escuchaba los motores de los aviones sobrevolando el territorio. Una alerta de que seguía dentro de la civilización moderna.



Figura 8. Monumento Natural Lahuen Ñadi (MNLÑ). Elaboración de Joaquín Fernández y el autor.

Respiro el bosque, toco los árboles, me detengo frente a ellos, bajo ellos; como intentando descubrirlos. Me resuenan las palabras de Gastón Bachelard (2000) cuando dice que

el árbol necesita que tú le des tus imágenes superabundantes, nutridas por tu espacio íntimo, por ‘ese espacio que tiene su ser en ti’. Entonces el árbol y su soñador, juntos, se ordenan, crecen. En el mundo del ensueño el árbol no se establece nunca como ser acabado (2000: 176).

Me resuenan varios de los textos que he ido estudiando y leyendo para aprender del bosque. Están allí, los alerces, como detenidos por el tiempo. Permanecen en su habitar milenario, sobreviviendo a todo. En medio de ellos la vida humana no parece más que un soplo. Nuestro soplo. Intento no ser yo quien hable, quien defina, quien tematice. No sé cómo permitirles a los alerces que sean ellos quienes se me revelen. Pienso en Martin Buber (2013), filósofo judío y sus reflexiones sobre el Tú: “puede suceder que yo, al contemplar el árbol, por propia gracia y voluntad me vea llevado a entrar en relación con él, y entonces el árbol ya no es más un eso. Me ha atrapado el poder de la exclusividad” (2013: 14). Me presento a los alerces como una alteridad y desde la alteridad que son, en su lejanía totalmente otra. Saco la grabadora y registro lo que siento, pienso, lo que el cuerpo me va enseñando. Lo que los alerces van suscitando.

En más de alguna ocasión tuve la oportunidad de andar los territorios despoblados de humanos. La pandemia los había alejado y los parques llevaban meses sin sus visitas. Eran ellos con ellos, árboles con árboles cohabitando con la inmensa biodiversidad, sin ruidos ni pasos humanos. Me invadía un sentimiento reverencial de no querer romper ese silencio o más bien entrar en ese sonido no humano que habita al bosque. Me acercaba con cuidado a los alerces para sentir su estopa, la corteza superficial blanda y rojiza, como ramas de chocolate. Me parecía sentir su esponjosidad, pensaba si no estarían llenos de agua. Y divagaba en la relación entre el agua y el tiempo que se daba en la materialidad de la madera del alerce. ¿No serían vegetales de agua o el agua dentro de la madera permitiría esa vida longeva y gigante? El viento los mecía y la lluvia caía con fuerzas. A ratos me salía del sendero para internarme en el bosque no domesticado, para

enfrentarme a lo desconocido del bosque, donde mis pies desaparecían y la soledad se apoderaba totalmente de mí.

Algunos senderos eran altos y abiertos, podía mirar la inmensidad del bosque a lo lejos y contemplar los pequeños renovales de 40 años que no medían más de un metro y medio. En otros senderos me fascinaba con las formas, alerces retorcidos como habiendo querido huir del fuego de antaño. Ahí estaban transformando el paisaje con sus articulaciones en todos los sentidos, brazos y más brazos vegetales torcidos y dibujando espirales. Tocones milenarios que me dejaban perplejo. Eran las huellas de la presencia humana. Por doquier. En algunos casos las marcas del hacha o de la sierra en los inmensos troncos manifestaban la sed humana por voltearlos. Hoy, como cicatrices me contaban historias de aquellos tiempos. Pensaba en la idea del *Ecozoico* de Berry y Swimme (1994), esa propuesta alternativa al antropoceno, y en los sueños tensionados de la Ecología Integral (*Laudato Si'*, 2015), tan lejos de algunos parajes de devastación escondidos en la montaña.

El bosque se me presenta como un mundo otro, como un lugar de sobrevivencia y una esperanza en tiempos de extinción y crisis climática. El bosque, se le presenta al humano como un espacio de religación, como un territorio de reencuentros y relacionamientos: consigo mismo, con los otros, con el medioambiente, con los propios árboles y con el Dios que todo ello ha diseñado. Me contaba, en una de las muchas conversaciones que tuvimos caminando los senderos del bosque, una de las mujeres que se crío entre los alerces y sigue cohabitando con ellos y protegiendo el bosque, que para ella este un espacio de sanación, de paz y tranquilidad. Un *buen-habitar* que se vincula con el bien-estar y el buen vivir. Los bosques centenarios y milenarios me exigían una palabra frente a la voracidad de antaño. Me preguntaban por qué no hemos cohabitado en paz cuando eso es todo lo que ellos desean. O eso intuyo. Vengo al bosque y salgo rediseñado.

4. Dendrografía#3. El tiempo materializado: Lectura vegetal en un laboratorio de dendrocronología.

*Uno pensaría que si alguien
ha de tener palabras para la totalidad
de los fenómenos de la vida,
serían los biólogos,
pero resulta que la terminología científica
se limita a definir los límites
de lo que conocemos.*

Todo aquello que escapa a nuestra comprensión no tiene nombre.

Robin Wall Kimmerer

El peor monocultivo de todos es el del tiempo.

Entre Campo y Campo

Viaje#1.

Un jueves 9 de septiembre del año 2021 ingresé en una cápsula del tiempo. Hace tiempo que quería conocer de qué se trataba la dendrocronología y a partir de allí viajar al mundo de los alerces y sus temporalidades más-que-humanas. La cápsula del tiempo consistía en un cuarto un tanto escondido del edificio de Geografía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Habíamos fijado una hora de visita para emprender el viaje. Al ingresar me encontré con dos personas, dos investigadoras en dendrocronología. Ellas serían en este primer viaje mis compañeras. El capitán, con el cual había concertado la expedición, llegaría un poco más tarde y se nos sumaría al viaje.

La cápsula del tiempo era bastante simple, algunas cajas apiladas en un rincón, unos muebles grandes dónde se encontraban los controles y aparatos de medición y estudio; y al centro lo principal: la sección de un tocón de alerce. Esplendoroso en el centro de la nave demostrando el poder del tiempo de los alerces y lo que en definitiva el laboratorio de dendrocronología realiza.

1310 años transformados en madera de alerce auguraban lo que el viaje depararía (Capítulo Gráfico, 25).

El tiempo era almacenado en pequeños cilindros, como tarugos que eran extraídos de los árboles estudiados. Allí yacía el tiempo, sin posibilidad de avanzar ni retroceder. Yacía contenido y resguardado en un largo cilindro dispuesto a mantenerse así por toda la eternidad.

La indagación del viaje tuvo un momento de discusión dónde fue posible descubrir varias cosas, como, por ejemplo, la manera en que las tripulantes e investigadoras se relacionan con el tiempo de los árboles. Para una de ellas, lo que ven en esos pequeños almacenes de tiempo es *la vida del árbol*. El tiempo y la vida se confunden en esas minúsculas líneas circulares. La otra tripulante compartió que para ella se trata de medir el crecimiento. De esa manera, rápidamente la cápsula temporal del mundo de las plantas se transportó a mediciones, cálculos, números y datos.

La datación de los alerces se transformó en una colección de datos. El proceso de datación es complejo y minucioso, conlleva toma de muestras con brocas, selección de las muestras y montaje en unas pequeñas molduras para luego mirar el tiempo en los microscopios. Entiendo que el tiempo está escondido dentro del árbol y hay que penetrar en su vida vegetal con algún instrumento que no lo lastime. El tiempo en los tarugos se lija con cuidado para que los anillos -donde habita el tiempo- puedan verse con más claridad.

Los anillos, es decir el tiempo, muestran sucesos, acontecimientos, cuentan historias del árbol, del clima, del territorio. El alerce de 1310 años contiene un incendio, por ejemplo. Se puede ver, tocar, sentir. Está allí dibujado entre las líneas del tiempo, grabado en la madera, como una inscripción de la vida del territorio.

La tripulante comenta que cuando mira el tiempo se pregunta por el pasado, por el territorio en aquel momento en que el árbol tenía tal o cual edad. La otra tripulante lo relaciona con el tiempo humano, diciendo que le interesa saber qué años fueron lluviosos y cuáles años no. Todo está

escrito allí, en el tiempo. Comprender el tiempo como escritura no era algo que esperaba encontrar al ingresar a la cápsula del tiempo. Pensaba ver más del mundo vegetal, pero ese primer viaje no lo possibilitó. No era el mundo vegetal al que había ido, quizás un poco a las temporalidades de los alerces, pero más que nada, me llevaron a tiempos humanos, donde los humanos rigen, conducen, seccionan, interpelan y hablan.

Las tripulantes aman los árboles, los llaman de protectores del bosque e intentan decir algo que se les escapa a lo racional, como explicita una de ellas. Me quedo sin muchas preguntas, no sé qué más decir. Les propongo la idea del mapa mirando el tronco gigante del alerce, intentando entender el tiempo, la madera y la vida vegetal del alerce en el centro de esa sala, como una cartografía. Me dicen que quizás realizando una red de cronologías podría tener una historia más amplia del territorio, del clima, por ejemplo. Ellas llaman red de cronologías a un estudio de la variación promedio de diferentes muestras de árboles de la misma especie. Los varios árboles una vez conectados pueden decir más sobre el tiempo. Eso me hizo pensar en el bosque como una gran red de vida interconectada, como un superorganismo lleno de interrelaciones, afectaciones y experiencias sensoriales. Una de ellas comenta que cada especie siente el clima de una manera particular, algunas son más sensibles a la temperatura, otras al agua y otras a la humedad. Cada árbol siendo afectado de un modo singular.

No sentía que había viajado en el tiempo. Era extraño, quería poder conectarme con ese tiempo misterioso que se encontraba presente allí, en las decenas de muestras vegetales, en los tarugos almacenados y catalogados con nombres, fechas, números; en ese alerce abierto como una mesa del tiempo. Seguía siendo 2021 y seguíamos estando en esa salita de la parte trasera en el edificio de la Universidad.

Durante el viaje me cuentan que hace poco tomaron muestras de durmientes. Asumiendo que eran robles, buscaban tomar muestras de otros robles viejos, pero casi no pudieron encontrar ninguno. El bosque de antaño ya no se encuentra así de forma tan simple. Permanece oculto, en retroceso, desplazado. Una tripulante con cierto desazón comenta que el humano ha hecho una

brutalidad en los bosques. Se percibe que para ella la presencia humana ha sido más una tragedia en relación a la vida de los árboles.

Leer el tiempo de los árboles posee muchas virtudes, dónde sobresalen los estudios del clima, potenciales políticas de conservación, investigaciones sobre el pasado y las relaciones ecológicas y socioambientales de otras épocas. Épocas sin instrumentos, sin datos, sin laboratorios. Al menos de estos que componen a la modernidad y su ciencia.

¿Qué les asombra al tocar el tiempo? ¿Qué despierta en ustedes mirar el tiempo a través de la vida de los árboles?, les pregunto a las tripulantes. Cuentan que hacer las cronologías en el territorio es muy distinto que recibir muestras del tiempo en el laboratorio. Hay una experiencia ligada a la belleza en la cual tal árbol adquiere un estatus distinto al ser analizado. No es el bosque sin más, como si fuera una masa informe, sino el tiempo que habita en *ese* o *este* árbol. Inmediatamente pensé en el territorio. En que *ese* o *este* árbol están plantados en algún lugar, y que aquello les interesa.

Seguimos hablando de las muestras de ese tiempo que posteriormente, en la cápsula del tiempo, les será revelado, nos será dicho. Vuelven las preguntas por el pasado. Una de tripulantes hace hincapié de estar observando el pasado. Su oficio la vincula más con la astronomía o con investigaciones que trabajan con el polen, dónde el pasado sobrepasa los miles de años. El polen sedimenta y con ciertas técnicas se pueden tocar temporalidades de decenas de miles de años. Con una lectura bastante acuciosa es posible no solo ver el pasado, sino también lo que probablemente suceda en el futuro, en términos de vida vegetal. El viaje en la cápsula del tiempo va dejando cada vez más claro que *el tiempo* y *el clima* son inseparables.

En la segunda parte del viaje se nos une el capitán de la nave. Se detiene, en la conversación, en la inmovilidad de los árboles, en el hecho radical -literalmente- de estar enraizados y la manera en que siendo así, lo soportan todo. La aparente fragilidad del no desplazarse en realidad es la gran fortaleza, pues no necesitan moverse por comida, aire, nutrientes, para relacionarse o

reproducirse. No es solo la temporalidad vegetal lo que difiere completamente de la humana, sino también las posibilidades de adaptación. Reflexiona el capitán de la cápsula, que el mundo vegetal no solo nos transporta hacia tiempos pasados, también dicen algo del tiempo futuro. “Nada mueve la aguja del CO2 como lo hacen los árboles”, remata.

El viaje continúa hacia otros temas, hablamos de leña, de tala, del futuro de los bosques, de madera, de los procesos en que el tiempo se ve vuelve denso. Hablamos de la forma en que el *tiempo se colorea*, pues a medida que pasa el tiempo el tono de la madera se vuelve más oscura. Dicho de otro modo, el pasado adquiere tonalidades más opacas mientras que a medida que viajamos al presente el tiempo y su materialidad se vuelve más clara.

Por un momento en esa cápsula del tiempo me puse a pensar en los bosques. Sentí el viento en las copas y en mi rostro. Pensé en la realidad de los alerzales y en la realidad del laboratorio. Intenté no comparar ni desear que los árboles y su mundo vegetal de pronto aparecieran bajo mis pies y entre los que estábamos allí, pero una sensación de lejanía se sintió como un soplo gélido en mi espalda.

Al capitán le interesan las historias que los anillos temporales cuentan. La historias de la madera, dice pensativo. La historia de los postes en Chile es fascinante, se entusiasma. Hay alerce en el norte, hay alerce en postes en muchos sitios que no sabemos.

De pronto la cápsula del tiempo se movió como yendo hacia atrás. Era el momento en que debía bajarme de la nave. Me piden que hagamos un segundo viaje otro día. Las tripulantes y el capitán parecían curiosos y ávidos de seguir indagando en estas cuestiones.

Viaje#2.

Fui convocado a una segunda expedición temporal el día 14 de octubre del año 2021. Es fundamental registrar las fechas cuando uno entra en una cápsula del tiempo. Viajar en el tiempo y adentrarse en temporalidades vegetales no es cosa fácil. Aquí no hay magia. Se aprende. Y eso fue lo que el segundo viaje me fue enseñando.

Esta vez habían tres tripulantes en la nave. El capitán no se encontraba y una de las tripulantes estaba a cargo. Una de ellas solo ha hecho 4 viajes en el tiempo, al menos en esta nave. Descubro que mirar el tiempo puede ser confuso, engañoso. Los controles y herramientas que usan las tripulantes ayudan a que el ojo no sea engañado. Ese viaje nos llevó al bosque de Huinay en las cercanías de Caleta Gonzalo, Carretera Austral. La nave sobrevoló los faldeos de la cordillera bajo una lluvia torrencial. Una de las tripulantes nunca había visto alerces. Allí encontramos un renoval de alerces y las tripulantes extrajeron muestras de madera para traer el tiempo y llevárselo en la nave para estudios. Querían hacer cronologías del bosque. Viajamos hacia atrás solo algunas semanas. La nave dio media vuelta y retomó el viaje al presente.

El tiempo siempre se conjuga en plural. Es decir, se expresa de manera múltiple. El tiempo de un árbol nunca es solo *su* tiempo, siempre posee una dimensión territorial. El tiempo se comparte, es una *inmediación*. Creo que hablar de relacionalidad puede devenir en un lugar común. No es tanto una relación la que los tiempos van trazando, sino un algo que se comparte diversa y diferenciadamente en los territorios. El viaje en el tiempo me lo muestra con claridad. Por eso el tiempo puede ir a buscarse a diferentes sitios, ya sea en seres que comparten cierta vitalidad, como puede ser la carga genética; o una territorialidad, como puede ser una vida común. Bajo un mismo clima, bajo una misma historia, entrelazados, distintos y distantes. El viaje me abre los ojos. Voy percibiendo que el tiempo no me habita y que con suerte es posible decir que habitamos el tiempo. ¿Qué tiempo es ese? ¿El mío, el suyo, el de las tripulantes, el del bosque, el de la madera almacenada en esos cilindros pequeños? ¿Se trata de un tiempo vegetal, como lo había pensado, totalmente ajeno al tiempo humano de quien habita los mismos territorios? Hay una diversidad de tiempos que nos conectan sin percibirlo. Me instalo de a poco en esa

multiplicidad. La multiplicidad del tiempo-lugar, del tiempo-territorio, dinámico y en movimiento. El tiempo, los tiempos, siempre asociados al espacio dónde acontece la vida de tal o cual ser. Asociada, inseparablemente al espacio y a las cosas en el espacio: objetos, artefactos, herramientas, instrumentos, personas.

Una de las tripulantes me conduce a uno de los sectores de investigación de la nave, un rincón lleno de aparatos de medición, cables y un monitor. De pronto me dice que nos vamos a instalar en el año 1525. Y así como si nada viajamos en el tiempo 496 años al pasado. Todo seguía igual, pero el tiempo había sido perturbado, modificado. El procedimiento había sido demasiado rudimentario y sencillo para que de pronto estuviéramos en el año 1525. El resto de la tripulación parecía no inmutarse, incluso creo que seguían viviendo su temporalidad en el año 2021. La multiplicidad del tiempo: habitándolo de formas diferentes, nos encontrábamos en el mismo espacio.

El laboratorio se desplazaba en el tiempo de la manera más cotidiana que se pudiera imaginar. De pronto la tripulante comienza a vincular el tiempo con distancias, como si cada año fuera transformado o materializado, mejor dicho, en pequeñas medidas. El año 1525 mide 0,452 milímetros, dice. La cápsula del tiempo lograba viajar porque el tiempo había sido concentrado, densamente, en pequeñas porciones de distancia. Alucinante. Todo ello gracias a la madera del árbol. No sé muy bien cómo, pero madera, tiempo, distancia, edad, pasado y milímetros eran todos vistos al mismo tiempo. En un instante. Todo concentrado en un solo dato. Todo expresado en un puñado de cifras en el monitor. Allí, en esa imagen computacional, estaba todo.

¿Dónde estaban los humanos del 1525? ¿Dónde estaba el bosque que mirábamos en ese año? Sólo veía un cúmulo de datos, solo veía a la tripulante experta en leer el tiempo vegetal. Sólo veía un computador, un microscopio, un par de aparatos, una tabla de madera, un teléfono celular, una botella de agua, un desatornillador, un cuaderno de notas y un estuche de colores con tejido a crochet. Me encontraba perdido en algún lugar entre 1525 y el 2021. Estaba desorientado en pleno viaje, como fuera de mi tiempo y sin arraigo en esa nueva temporalidad que no era la

mía. Acto seguido la tripulante comienza a mostrarme unos *flotantes*, como los llamó. Bolsones de tiempo-madera que no se sabe bien dónde ubicarlos. El tiempo se desglosa frente a la sorpresa de uno y en ese desglose hay una serie de anillos que teniendo fecha, se encuentran fuera de alguna secuencia temporal; esos son los flotantes. Pequeños trozos de tiempo que luego de ser extraídos de los árboles no es posible aun clasificarlos, situarlos en una cronología concreta. Un tiempo sin *cronos*, fuera del calendario. Un instante del territorio, desterritorializado y por reterritorializar. En ese lapsus, el tiempo flota y nosotros en la cápsula junto con él.

Interrumpe el tiempo flotante una de las tripulantes que se despide y sale de la nave. Nuevamente me siento fuera de mí, flotando también como un lapsus, un guión. No logro entender como la tripulante puede llegar e irse, ignoro en que fecha del viaje se ha bajado. Me dice que quizás vuelve antes que me vaya. ¿Seguimos en 1525? ¿Sigo en el bosque adonde el bolsón de tiempo vegetal nos ha transportado? ¿Dónde es eso?

La tripulante sigue en su trabajo de cronologías. Me enseña en el monitor como entre 1400 y 1439 solo aparecen asteriscos. No solo no hay flotantes por situar, sino que allí se ha escapado el tiempo. En realidad se ha escapado el bosque. 39 años sin territorio, ausentes de información. Me dice que los anillos no están. ¿No están? ¿No fueron analizados? ¿Nadie los vio? Un minuto después comenta que el año de inicio en su cronología corresponde a 1387. Juega con los años, juega con las décadas, como si el tiempo no fuera nada. Percibo que la tripulante no mira el tiempo como uno esperara o, a la usanza de los días y del paso del sol. Ella salta en el tiempo. Lo maneja a su antojo. Estábamos en 1525, luego en el año 1400, unos minutos después en el 1387. Ahora ya no sé. ¿Volveré al año 2021? El viaje me marea. La cápsula no se detiene y los años van pasando a una velocidad que ni siquiera alcanzo a percibir. Me atraviesan. Fijo la mirada en el monitor, ahora veo un trozo de madera, veo anillos, veo un color amarillento. La interrumpo para preguntarle qué es lo que ella siente, percibe, qué pasa por su mente al jugar con el tiempo. Y me dice una palabra tan esperable como sorprendente: *respeto*. El tiempo de los árboles la hace sentir diminuta, casi inexistente. Somos tan solo esto, me dice, mientras me muestra un segmento de unos 10 centímetros en el tarugo de tiempo que estamos viendo al

microscopio. De todo esto somos tan solo un pedacito. Para ella el tiempo es una franja diminuta en un tarugo de madera. La vida es mucho más de lo que alcanzamos a recordar, reflexiona. La vida nos antecede y precede. Seguimos en el año 1387, concentrados en un punto de aquella pieza material dónde habita el tiempo. *Ese* tiempo, el del árbol y su territorio.

Los árboles hablan su lenguaje y las tripulantes intentan descifrar esos códigos. La nave es solo una manera de adentrarse en ese otro lenguaje no humano. El tiempo vegetal no dice mucho de los humanos, no siempre registra el tiempo de esos encuentros. Y si lo registra es en términos químicos, pequeñísimas partículas son atrapadas en el tiempo vegetal. *Pics* de sustancias tóxicas, concentraciones químicas permiten ver la mano humana, según sea el caso.

El tiempo no es homogéneo, al menos eso puedo verificar en el viaje. El tiempo cambia, varía, no depende siempre de lo mismo. Los árboles jóvenes crecen más rápido, los viejos más lentos. El alerce, lentísimo. Todo eso va quedando en los anillos del tiempo. No sé cuánto tiempo ha pasado, el viaje ha sido largo y a ratos lento. Ignoro si estamos detenidos o avanzamos en alguna dirección temporal o saltamos en el tiempo, como los anillos en la madera. No lo sé. Habitamos esa heterogeneidad del tiempo. Al viajar mucho en el tiempo, la velocidad también cambia. El pasado es más espacioso que el presente y mientras más al pasado mayor la distancia. ¿De qué? Al parecer de todo, de la vida, del territorio, de las plantas. La tripulante, como científica que es, me confiesa que estandarizan. Eso es lo que hacen con los programas y algoritmos dendrocronológicos. Estandarizan. Qué palabra. Asombroso y espantoso, a la vez. Pero es el camino que ellas con su experiencia encontraron para unir, enlazar y trazar una línea temporal en el espacio. Alucinante que se haya creado un mecanismo, un dispositivo habría que decir, para no vivir saltando en el tiempo, lleno de flotantes y espacios atemporales. Logran, en la cápsula materializar lo abstracto.

Intentan las viajeras, con fines de investigación y conocimiento, homogeneizar, uniformizar, sacar promedios. Pero el tiempo se resiste fluyendo en todas direcciones. La cápsula comienza a moverse, pienso que son turbulencias normales, pero la situación es otra. Hay que saber leer los

datos, no hay que dejarse engañar. La vida del árbol quiere sorprender a los humanos, quiere hacerles creer que la realidad es compleja y que la heterogeneidad es la pauta y no la estandarización. Vivimos a contracorriente de la vida vegetal, los humanos. Algunos humanos, al menos. O muchos. No lo sé. En el bosque todo cambia sin mucho orden definido. Todo depende, de cada sitio, de cada especie, me dice la otra tripulante. No todos los árboles responden a lo mismo de la misma manera. Todo es diverso y eso confunde, enreda, complejiza la cuantificación de la vida.

El segundo monitor muestra gráficos, líneas que suben y bajan, ondulaciones. ¿Allí está el tiempo, ondulando? De repente ingresa a la nave la tercera tripulante, no sé de dónde ni de qué año viene, pero rápidamente se integra en la conversación. Se instala en la mesa central, aquella de alerce de 1310 años. Allí toma el control de la nave, mientras las otras tripulantes vuelven a sus puestos de trabajo. Veo que queda poco tiempo. Me queda poco tiempo. La nave viaja más lento y los años se superponen unos a otros, de atrás y de más atrás. La capitana nos conduce al río Petorca en el año 1300 porque quiere mostrarme los logros de sus misiones de investigación. Me cuenta que el caudal del río está relacionado con la lluvia y que la lluvia tiene que ver con la vida de los árboles. Directa o indirectamente, los ríos se conectan con los árboles. Bosques, lluvias y ríos se interconectan. Y lo vemos *allí*, en el monitor. *Aquí*, en la salita de la Universidad. Más aun me dicen, el pasado del río puede ser leído en los almacenes de tiempo que extraen del tronco de los árboles. El río navega por los anillos del árbol. El río del pasado. Vamos aterrizando de a poco, pido bajarme ahí, en el 1300 del río Petorca y no en el 2021 de Valparaíso. Quiero visitar los bosques de hace 721 años atrás. Miro la nave, tomé fotografías, registro el audio; pero el tiempo no puedo retenerlo. Ni el tiempo repartido y catalogado en esa estación de estudio, ni el tiempo de las tripulantes, ni el tiempo mío, tampoco el tiempo del viaje ni el del río ni el de los anillos ni el de la madera de alerce en el centro de la nave. Todo es tiempo, todo está en el tiempo y el tiempo múltiple, él mismo, se mueve a ritmos desiguales según los patrones materiales de cada cual. Me acerco por última vez a los pequeños trozos de madera y solo veo tiempo. Lo veo materializado, duro, rígido y, también flexible, fugaz, desperdigado y cómo yéndose siempre.

4.1 Las semillas en mi refrigerador [Interludio científico]

Leí que era posible reproducir las semillas de alerce luego de un adecuado y no tan simple proceso (Donoso *et al.*, 1980). Los ingredientes no eran tan complicados: una bolsa de ziploc, toalla nova, un par de frascos de vidrio, un poco de arena, agua y las semillas. En uno de los viajes al bosque, una señora me había regalado una bolsita llena de semillas (Capítulo Gráfico 48-49) las que guardé con sumo cuidado y cariño.

El día 2 de abril del año 2022 separé 40 semillas de alerce y las metí en la arena húmeda. Hice lo mismo con otras 5 semillas de alerce envueltas en una hoja de toalla nova húmeda dentro de una bolsa ziploc. Luego llevé todo eso al refrigerador. Tal y cómo indicaban las instrucciones.

El día 14 de noviembre saqué las semillas de la bolsa ziploc. Poco más de 7 meses en que las semillas de alerce tendrían un tiempo suficiente para eclosionar. Se recomiendan tiempos entre 3 a 6 meses. Evidentemente mi expectativa era alta. Pero rápida fue la caída al ver que ninguna de las 5 semillas había cambiado en nada. Debido a ello pensé que a las semillas en la arena debía darles más tiempo. Qué ilusoria pretensión esa de querer reproducir alerces en el refrigerador de mi casa a 1049 kilómetros de distancia del bosque de dónde provenían.

Pero la esperanza es terca, tanto aquella del científico como aquella del inventor, o del poeta o del artista; de quienes insisten en torcer las raíces y navegar a contracorriente. Así que el día en que me senté a escribir estas líneas para la Tesis fui a ver qué había sucedido con las otras 40 semillas que aun estaban en estado de refrigeración, intentando replicar ciertas condiciones climáticas; no las del tiempo, pues ellas son irrealizables, mucho menos las del tiempo de las semillas.

Es 10 de julio del año 2023. Había olvidado completamente que tenías las semillas de alerce en el refrigerador, en un par de frasquitos de vidrio atrás de algunas verduras que fueron cambiando de lugar, de tipo y de estado a lo largo de estos 15 meses y una semana. No solo cohabitaron las

semillas con algunos casi parientes del mundo vegetal, sino también con cervezas, lácteos, huevos, jamones y salsas varias en sus envases de plástico. La flora del refrigerador es realmente un universo en sí mismo. Llegó la hora de ir a ver lo sucedido con las semillas.

Como era de esperar, ninguna de las semillas se abrió. No encontré rastros de brotes ni de raicillas. Nada de nada. Uno de los frascos contenía tierra mezclada con muy poco de arena y el otro solo arena de playa. En ninguno pasó nada. El olor a arena de mar y la gran humedad contenida en los frascos era lo único que llamaba la atención. Comencé a escarbar buscando las semillas, lo que se transformó en un trabajo bastante laborioso. Solo me fue posible identificar 3 semillas, las otras demasiado escondidas en la tierra o quizás ya pulverizadas por los meses en un ambiente extraño para ellas. Más que un método para darles potencia y apresurar su eclosión sentí que había propiciado un encuentro *feral*, en el sentido de Tsing *et al.*, (2020). Es decir que generé en pequeño espacio dónde jamás lo que allí se relacionaba lo podría haber hecho. Una extrañeza en el espacio y el tiempo, un acontecimiento inesperado propio de estos tiempos del antropoceno. Eso fue lo que ocurrió en mi refrigerador durante más de un año: una atmósfera de afecciones que sólo era posible de suceder por la mano humana, la mano técnica y su historia (la del aparato refrigerador), la mano humana de quien habita este hogar y la mano del investigador que desterritorializó las semillas para reterritorializarlas en un ambiente tan inesperado como raro. De todas formas las tres semillas que rescaté las coloqué inmediatamente en un macetero con tierra buena.

5. Breve análisis conclusivo: otras historias, otros territorios, otras palabras.

Las tres dendrografías presentadas y los breves interludios permiten fundamentalmente dos cosas: contar historias y narrarlas desde una perspectiva no antropocéntrica, es decir, hilvanando la tensión entre lo humano y lo otro-que-humano presente en los territorios y sus ecologías afectivas. Hilvanando aspectos más-que-humanos como aquellos que llevan la historia. Más aun, como aquellos desde dónde brotan las historias. Sus territorios, su acontecer, sus

transformaciones. Es probable que aun pueda tensionarse más la perspectiva vegetal y material, en este caso, aquella de los bosque de alerce y las tejuelas, sin embargo la tensión es frágil ya que se pretende no caer en antropomorfismos ni en dar una voz demasiado humana a la alteridad vegetal. No cabe duda de que algunos conceptos y categorías fueron insuficientes y otras “desplazadas” (De la Cadena, 2021: 249) a la hora de expresar el entramado afectivo-territorial de las dendrografías con, desde y a través de los alerces y tejuelas.

¿Cómo mantener la distancia infranqueable de la otredad vegetal y al mismo tiempo narrar lo que allí sucede, acontece y pasa por el cuerpo y su sentir? ¿De qué manera relatar las ecologías afectivas presentes en los territorios de alerzales en una época de devastación y ruinas (Tsing *et al.*, 2017)? ¿Cómo asumir el giro territorial y posthumanista también en el lenguaje y las formas narrativas de entablar una conversación/escucha con lo otro-que-humano?

La línea es delgada, sin embargo cabe explorar formas alternativas, novedosas y creativas del decir, del expresar y del conocer. Las dendrografías aquí presentadas tienen un interlocutor amplio. No están hechas solo para quienes se piensan y comprenden desde filosofías amerindias o vivencias y cosmovisiones indígenas de la realidad, sino sobre todo, para el y la occidental; para quienes el *logos* se ha quedado corto y aun persisten en la palabra. Para quienes habitan los territorios de devastación y al mismo tiempo perciben la maravilla que los habita. Para quienes buscan otros mañanas llenos de vida, regeneración y futuros. Las dendrografías fueron expresando que no el binarismo protección/devastación no es tan claro. Dicho de otro modo, que en gran medida son las experiencias -las líneas- entre humanos y otros-que-humanos las que van permitiendo la emergencia de mundos otros. Experiencias como las del tejuelero y alercero que subió al monte en búsqueda de sustento y libertad, experiencias como las de la investigadora palpando el tiempo en los anillos de madera, experiencias como las del explotador que reconoce el salvajismo de una epopeya forestal. Estas experiencias territorializadas y trabajadas al modo de las dendrografías dan cuenta de otra manera de acercarse a los fenómenos que emergen entre alerces, tejuelas y bosques. Y en ello, la riqueza de un abordaje interdisciplinar es un resultado sorprendente.

En ese sentido, escribir entre alerces y con los alerces ha devenido un aproximarse a ellos, hacerse un poco más bosque, tejuela y árbol desde la humanidad que nos compete. Ha significado desvestirse de un ropaje demasiado humanista para dejarse revestir de troncos, estopas, raíces, hojas, lluvias, texturas y vientos. Ha significado compartir lágrimas entre los lamentos del *lawan* y la pena del bosque. Ha sido indagar en las imbricaciones temporales de un laboratorio y los anillos materiales de los alerces. Ha sido relatar historias de perturbación territorial y abandono de aquello que ha quedado en la cordillera. En definitiva ha significado tomarse en serio eso de redescubrir al sujeto (Braidotti, 2020) en tiempos de relacionalidades multiespecie y materialismos vibrantes (Bennett, 2010).

Los tres relatos dendrográficos, que se van conjugando con los interludios, han querido, desde y con los alerces y sus historias de materialidades vegetales, temporalidades múltiples, cohabitaciones y bosques, explorar la naturaleza multifacética y diferenciada del nosotros colectivo (Braidotti, 2020: 61). La época actual nos exige epistemologías capaces de dar respuesta ética, política y afectiva a los desafíos y urgencias socioambientales (Myers, 2017b, 2020); conceptos que permitan pensar lo por pensar (Leff, 2018) en vistas de mundos plurales y con futuro. Si esta tarea requiere desafiar conceptos y epistemologías, no hay ninguna duda que debe hacerse; sobre todo si ellas intentan ser reapropiadas por las lógicas del capitaloceno. Se afirma que las dendrografías con los alerces son un aporte en esta búsqueda y han dejado en evidencia, se espera, territorios vegetales llenos de afectividad, conexiones, vida sensible y líneas múltiples en vistas de un nuevo habitar que dispute la permanencia del antropoceno y sus lenguajes.

Si bien las dendrografías, tal y como han sido expresadas, buscan entrar en la conversación que el posthumanismo y otras corrientes afines están llevando a cabo con las materialidades y lo otro-que-humano, como lo es el mundo vegetal y los territorios habitados por ellos; se presentan como un componente ético y poético de *fitoescritura*. Poético por la asunción de un lenguaje abierto y alimentado por imágenes otras-que-humanas; ético por una preocupación por el futuro,

la esperanza y la habitabilidad amenazada. Pero también, como una narrativa encorporada y territorializada, siendo un complemento a dicha *fitoescritura* (Vieira, 2015) que permita generar una comunicación afectiva e imaginativa con el bosque, los alerces y las tejuelas; considerando que “no sabemos” (De la Cadena, 2021) y que se nos exige creatividad metodológica y exploración onto-epistémica. Se presentan, así, como un modo de decir la diferencia, de expresar las fracturas, los lamentos, las fricciones, los asombros y líneas, como *una forma*, entre otras, de manifestar las distancias, los recovecos y miradas entre la realidad vegetal del bosque de alerces, sus prolongaciones materiales y lo humano situado espacio temporalmente. Se cree que el lenguaje da cuenta de lo encontrado y escuchado en los bosques, de lo visto y sentido en el contacto con alerces y tejuelas; lo aprendido y escuchado en humanos abrazados por este mundo y con lo reflexionado en la soledad de los alerzales. En ese sentido las dendrografías no son punto de llegada, sino de partida para nuevos relatos potencialmente transformadores, de lo humano, pero también de aquello que entendemos por el bosque y sus correspondencias, esto es, sus interacciones y relacionamientos, como también las maneras en que la diversidad de entidades, juntas y diferenciadamente, habitan en un constante devenir (Ingold, 2021). Sería posible, sin duda, incluir dentro de las dendrografías otros *graphein*, es decir, otras formas en que las cosas hablan, dicen y se dicen, como son las imágenes, grabaciones, fotografías, audios, pinturas y las maneras en que estos lenguajes integran, interpretan y manifiestan el tiempo, las relaciones y su entorno. En definitiva, el territorio y su multiplicidad cambiante.

Finalmente, las dendrografías pueden ampliar los registros a la hora de analizar las problemáticas ambientales asociadas; como también multiplicar caminos posibles de co-construcción de relacionalidades y co-habitación en los territorios. La búsqueda de nuevas categorías es imprescindible para salir del espiral de lo mismo.

Al mismo tiempo, las dendrografías, entendidas como “grafías” entre árboles y tejuelas, posibilitan el necesario ejercicio de la imaginación poética/patética y un enriquecimiento hermenéutico de aquello que sucede andando los bosques y respirando otras respiraciones, en esta ocasión, alerzadas y llenas de diversidad vegetal, material y ecológica. En definitiva,

suscitan, es de esperar, la emergencia de otros mundos, otras ideas, otras palabras y otras formas de habitar.

Objetivo 3: Narrar las **historias donde las interacciones** con lo otro-que-humano (alerces y tejuelas) transforman y modifican nuestras maneras (humanas) de **comprender el territorio en el antropoceno**. [Historias].

Pregunta de investigación asociada:

¿De qué forma las **historias enmarañadas** dan cuenta de una **hermenéutica del territorio**?

Capítulo 2. Afectos, *Pathos* y Territorios -un habitar vegetal

*Crear mundos habitables sería entonces
buscar cómo honrar las maneras de habitar,
inventariar lo que los territorios implican
y crean como maneras de ser,
como maneras de hacer.
Esto es lo que le pido a los investigadores.*

Vinciane Despret

*La aglomeración de vidas enmarañándose en competición,
expandiéndose y elevándose hacia fuera y a lo alto,
en dirección a la luz;
el silencio compuesto por muchos soniditos sin sentido;
la total indiferencia vegetal a la presencia del espíritu:
todo eso le incomodaba.*

Ursula K. Le Guin

*Y en la ubérrima vida que disfruta
El árbol colosal que nunca muere
No importa que no tenga flor ni fruta.*

*Que es la riqueza, el insular tesoro
Cuando el hacha insular su tronco hiere
A chorros salta borvotante el oro.*

Antonio Bórquez Solar (1931)

Introducción

Cada época posee su *pathos*. Esto es, su clima afectivo, su ambiente de afecciones. Como ya es claro, es imposible hablar de época sin referirse al territorio. Es decir, la época no es una expresión temporal, solamente, sino territorial y por territorializarse. Y en el territorio emergen y suceden procesos, movimientos, actos y acontecimientos vinculados a la vida humana y otra-que-humana en su cúmulo de interacciones diversas y constantes.

El *pathos* de nuestra época es un *pathos* cargado de angustia, temor e incertidumbre. En el aire se respira la perturbación y ansiedad. Las generaciones jóvenes son las que más se movilizan y no del mismo modo en todas partes, por la causa climática. Las generaciones intermedias también, desde diversas trincheras, buscan caminos para enfrentar los múltiples tentáculos del Cambio Climático. Los pronósticos son cada vez peores. Las generaciones mayores muchas veces se inclinan por el abandono en un “no estar vivo para cuándo el colapso sea mayor”. Es el *pathos* de nuestros tiempos. En este clima respiramos, nos movilizamos e investigamos. Pero también el *pathos* manifiesta una dosis no menor de creatividad, búsqueda y movilización. No es solo abandono y depresión, sino acción y construcción lo que da cuenta de un *pathos* diverso e interesante.

Un *pathos* que territorializado manifiesta toda su diversidad. El abanico es amplio. Para algunos pueblos las nefastas consecuencias del antropoceno comenzaron hace más de 500 años, para otros a partir de la industrialización de fines del siglo XIX. Para algunos, el aire se enrareció durante la segunda mitad del siglo XX. El rostro del extractivismo como uno de los principales apéndices del antropoceno está lejos de mitigarse en territorios como el Amazonas y áreas extensas del Sur Global. El *pathos* se va tiñendo, en varias regiones, de desesperación.

Es en este clima que las humanidades, las ciencias y las artes se repiensen y reformulan. Es un otro clima el que nos convoca (Rodríguez, 2022). De todas maneras de forma desigual. Tiempos, como ya se mencionó, de afectación y sufrimiento; pero también de resistencia y creatividad. Ambas expresiones del deseo por vivir, de humanos y otros-que-humanos. El *pathos* en el que se respira desafía constantemente a pensar, sentir y actuar de maneras alternativas, sin embargo sumergidos en el espiral de lo mismo, en un capitaloceno que despliega sus tentáculos políticos, económicos, ecológicos y culturales, del cuál pareciera que no se encuentra la ruta adecuada de salida. Ni la pandemia mundial ni las guerras constantes e invisibilizadas, ni las injusticias sociales y económicas, ni la vulneración de derechos fundamentales logran mover mucho el

espectro hegemónico de la modernidad. Al menos no en la magnitud que el nuevo clima cambiante exige.

En estos contextos y bajo este *pathos*, la vida del bosque y la vida desde los bosques de alerces retejen otras relaciones y enmarañan miradas alternativas al antropoceno botánico, ingenieril y forestal. Así mismo, el *pathos* de los alerces, esto es, su ambiente de afecciones dinámicas tampoco se manifiesta de manera homogénea, debido al hecho de estar territorializado. Hay un *pathos* propio de los alerces de los Andes y otro de las cordillera de la costa, otro de la cordillera Pelada y otro de las planicies. Por ser bosques nativos, el *pathos* de los alerces está teñido por su propia historia biocultural y por las relaciones actuales que se han generado a partir de ellos, con ellos y desde ellos.

Este segundo capítulo buscará expresar ese *pathos* de los alerces y las tejuelas de alerce para identificar sus ecologías afectivas y sus memorias territoriales. El *pathos* conducirá a seguir las rutas de los alerces y sus procesos de desterritorialización y reterritorialización (Deleuze y Guattari, 2002). Los afectos nos trasladarán de humanos a plantas, de tejuelas a iglesias, de abandonos a ternuras. De ahí que la construcción y presentación de este capítulo no mantenga la misma forma que las dendrografías del capítulo 1, en el sentido de expresar en pequeños y múltiples apartados dimensiones del bosque de alerces y sus variados entramados. Esto permitirá reterritorializar el bosque y a los humanos en esta malla singular de vida.

Hablar de los afectos/afecciones es referirse a las interacciones, vínculos y formas de relacionamiento que se establecen entre el bosque de alerce, las tejuelas de alerce y los humanos; tal cómo se explicó teórica y metodológicamente en el capítulo 0. De allí que la idea de las ecologías afectivas permita indagar en los modos de habitar generados por estas interacciones, modos que van desde la extracción, el oficio de la madera, el arte; hasta la conservación y protección; pasando por la investigación, el cuidado y la contemplación.

¿Cómo dejarse afectar por la vida vegetal y las materialidades que se desprenden de los alerces? ¿Qué puede un alerce en su multiplicidad de vidas? ¿Qué temporalidades se entrelazan en esos afectos? Aproximarse a estas preguntas puede otorgar pistas (e historias) para otras maneras de hacer mundos en estos tiempos del antropoceno/capitaloceno. Las ecologías afectivas entre las tejuelas, los alerces y los humanos son una puerta de entrada a los mundos albergados en la experiencia, memoria, deseos, cuerpos, ideas e imaginación de quienes se entienden desde ese lugar: el de las afecciones humano-alerce-tejuelas.

La razón de la estructura de este capítulo viene dada por la *anarquía* propia del bosque y sus entramados ecoafectivos. El alerce va enmarañando y enredando, como un collage territorio-afectivo, su presencia con humanos, trabajadores, herramientas, cohabitantes no humanos de los bosques, temporalidades, vínculos, historias, suelos, memorias y materialidades. La forma ha buscado ser lo más fiel posible a dicho entramado an-árquico, esto es, sin principio ni fin.

Pensar con los alerces no solo des-coloca una mirada humanizante e humanizadora de la alteridad vegetal, sino que también des-arma el lenguaje, el texto y los juicios. Los alerces llaman e invitan a una aproximación concreta a lo vegetal, lo material y al mundo de las plantas y los bosques. El presente capítulo busca afirmar esta aproximación humano-vegetal desde lo afectivo y desde allí re-descubrir territorios plurales, ambiguos y dignos de vivir. Se trata, así, de la construcción teórica, material y ética de un habitar vegetal. Y en eso l_s maestr_s, con toda la diversidad boscosa e interdisciplinar ya explicitada, han sido l_s alerces.

1. Los nombres del árbol

Lahuán, m. - n. vulg. de una conífera muy valiosa del sur, *Libocedrus tetragona*; llamada tb. “alerce” i hoy comunmente “cipres” de Chiloé. Creo que el nombre no ha sido nunca corriente entre chilenos. Vidaurre 152 (1789) habla todavía del “alerce, que los indios llaman *lahuan*”.

Rodolfo Lenz, 1905.

El acto del nombrar ha sido, históricamente, cosa de humanos. Ya el relato bíblico adjudicaba esta potencialidad al humano y le otorgaba el derecho de parte de Dios. “El hombre designó el nombre del ganado, de los pájaros del cielo y de todos los animales del campo” (Génesis 2,20) y “Dios llevó al hombre frente a los animales y aves del cielo para ver cómo las nombraba” (Génesis 2, 19), dice la narración del Dios bíblico del judeocristianismo. El gran comentador judío de la Torah, Rabí Shelomó ben Itzjak (1040-1105), conocido como Rashí, explica que el relato afirma que inmediatamente luego de haber sido creados los animales y aves, son presentados ante el hombre (humano) para que este les pusiera nombres. Según Rashí la Toráh cambia el verbo, de “hacer” [los animales] a “formar”. Esta expresión tiene el sentido de dominio y conquista pues la raíz de formar está emparentada con sitiar, someter. Es decir, dar forma a algo es delimitarlo, restringirlo.

Siguiendo esta misma lógica del nombrar, los primeros naturalistas que recorrieron los bosques de alerce nombraron al árbol. Inicialmente lo confundieron con el árbol europeo llamado *Lárix decidua* de la familia de las pináceas. Un árbol nativo de Europa central. Descrito por Philip Miller y publicado en The Gardeners Dictionary el año 1754¹².

Lárix significa, etimológicamente, alerce o lárice. A su vez la palabra alerce proviene de la raíz árabe andaluza “alárz(a)” que viene del árabe clásico “arz(ah)” que significa cedro. Así también

¹² La búsqueda de nominaciones taxonómicas se realizó en gran parte con la ayuda de los archivos botánicos online de la BHL, *Biodiversity Heritage Library*: <https://www.biodiversitylibrary.org/> bajo el catálogo de Smithsonian Libraries and Archives (SLA), los cuáles se revisaron y compararon de forma exhaustiva.

en el hebreo “arz” (erez), cedro. Se discute si la palabra latina “láricem (larez)” es la voz que da el nombre y significado a *lárrix*.

Continuando el acto fundante del nombrar y cuestionando la confusión anterior, el botánico y explorador alemán Eduard Friedrich Poeppig (1798-1868) designó al árbol *Lárix decidua* como *Fitzroya patagónica*. El nombre lo usó para honrar la memoria del capitán de la marina real británica Robert FitzRoy (1805-1865), quien exploró la Patagonia de Chile y Argentina durante una expedición en la que también venía Charles Darwin en torno a 1830. Sin embargo, el árbol vuelve a ser nombrado el año 1856. La nominación “patagónica” fue cuestionada por la literatura científica luego que territorialmente la Patagonia chileno-argentina se estableciera a una distancia considerable de la región habitada por estos bosques. Se buscaba evitar una confusión geográfica. De ese modo el botánico francés J.B. Antoine Guillemin renombra al árbol, por tercera vez, como *Fitzroya cupressoides* debido a que la forma del árbol se asemejara a la de un ciprés.

Cabe destacar que el nombre de *Fitzroya patagónica* aparece en la revista francesa *Bulletin de la Société d'horticulture de Cherbourg* del año 1896. Antes en la edición inglesa *The Magazine of horticulture, botany, and all useful discoveries and improvements in rural affairs* del año 1851 y en el journal alemán *Blumen-Zeitung* se encuentra nombrado el año 1853. El árbol es nombrado, identificado, catalogado, manteniendo diferentes denominaciones simultáneamente.

El árbol en los territorios mapuche-huilliche es nombrado como *lahuan*, *lawan*, *lawal*, *lawen*, *lahual*. Palabra que no es simple de traducir al español. Existen alusiones a la longevidad del árbol. Se dice que quiere referirse a la “vida que dura más vida” (Molina *et al.*, 2006). En el libro sobre Chiloé y los chilotos de Francisco Javier Cavada, publicado el año 1914 se dice que el alerce recibe diferentes denominaciones en mapudungún dependiendo de su estado y función. Por ejemplo, *Quilehuichacon* (s. m.)—«Trozo de alerce rajado con corte oblicuo» (Lenz); *Peneng* (s. m.)—Denominación dada al alerce cuando dos arboles crecen unidos, siendo el uno menor que el compañero (Lenz). De «*peñi*: hermanos» (Febres) y *egu* que denota dual; o

Muchung (s. m.)—Alerce tronchado por la mitad. Así mismo, Cavada dice que en el lenguaje chilote, “alerce” designaba una clase de papas (Cavada, 1914: 429). El diccionario etimológico de Rodolfo Lenz, del año 1904 también da cuenta de las diferentes voces asociadas al mapudungún respecto del alerce, siempre nombrado como *Fitzroya patagónico*.

Unos 30 años antes de la publicación del diccionario de Lenz, en 1871, Francisco Vidal Gormaz, capitán de Corbeta, se refiere al alerce (*Fitz-Roya patagónica Hook*) y dedica varias páginas a su descripción, uso y características:

El alerce es el árbol que alimenta a Chiloé i Llanquihue desde muchos siglos atrás; actualmente se ocupan miles de personas en cortarlo i reducirlo a tablas o vigones, muy apreciado en todo el mundo por resistir con tanta tenacidad a la intemperie. Se usa esta madera para la construcción de casas en los lugares lluviosos, para la de embarcaciones, veredas, durmientes, i en fin, para todo aquello que ha de sufrir durante largo tiempo la acción de las aguas. De su corteza se saca una estopa imputrescible que los naturales emplean para tapar las junturas de las balandras i piraguas (Vidal Gormaz, 1871: 108).

En otro de sus libros, Vidal Gormaz (1872) dice que,

Por lo que hace a maderas, se trabajan en la selva de San Agustín el mañiu, el arrayán, el tique, el muermo, el teniu i la luma. El ciprés i el alerce, que existieron en abundancia en épocas anteriores, se han agotado o se encuentran tan lejos que no les hace cuenta su explotación (1872: 21).

El mismo Vidal Gormaz reconoce e identifica varios de los usos del alerce en la voz mapudungún, dando cuenta de un lenguaje territorializado y conformado por la propia apariencia, uso y reconocimiento del alerce y su madera:

Recordemos algunas de las cientos de voces populares rescatadas por nuestro hidrógrafo: astillero (lugar donde se elaboraba madera de alerce), *lahuan* (alerce), *cochai* (corteza secundaria resinosa del alerce), *cude* (árbol de alerce desgajado), *cui cui* (sendero), *chanhuai* (tronco de alerce bifurcado), descansada (distancia recorrida por los

alerceros con una carga de tablas), fatoria (casita pequeña o bodeguita), *man* (tabla de alerce que queda retorcida), *muchung* (alerce tronchado por la mitad), *pecu* (enfermedad de la corteza del alerce), dalca (embarcación hecha de tablas de alerce unidas o cocidas), *regañato* (alerce derivado de la raíz por el viento). Entre tantas y tantas otras. Y lo propio realiza especialmente en relación a la interacción de los lugareños con la playa y el mar en general, en el texto *Esploración del seno de Reloncaví, lago de Llanquihue i río Puelo* (1872) (Saldivia, 2021: 110).

El botánico y profesor chileno Hugo Gunckel (1901-1997) afirma que “en idioma mapuche antiguo se denominaba esta planta también *concañ*, tratándose de ejemplares adultos, pero dañados” (1979: 9).

Como se puede apreciar el árbol ha resistido a ser nombrado de una sola manera. *Lárix decidua*, *Libocedrus tetragona* (Hook. y Endl 1847) o *Thuja tetragona* (Hooker 1844), cuando se le confundía con el Ciprés de las Guaitecas y dependiendo de la sinonimia de quien realizaba la taxonomía (Muñoz y Serra, 2006), *Pinus cupressoides* (en Molina 1782), *Fitzroya patagónico*, *Fitzroya cupressoides*, Alerce, también se usa el apelativo Alerce patagónico; y como vimos, de manera ancestral genérica *Lahuán*, *Lawal*, *Lahuén*. ¿Qué nombre habría que darle en su nueva relación y lectura? ¿Habría esta vez que otorgarle un nombre, como acto humano de definición e identificación? ¿Nombrarlo nuevamente no sería una reterritorialización del árbol en contextos de una cohabitación distinta? Pero, ahora, ¿quién nombra? o, mejor aun, ¿de qué forma somos nombrados, humanos y árboles, en estos nuevos vínculos que comenzamos a reconocer?

La discusión no termina aquí, para la antropóloga Anna Tsing (2010) en el contexto de los herbarios, el acto de identificar y nombrar permite un vínculo más cercano, de atención y cuidado en lo que refiere a la diversidad de la vida (Gibson, 2018). Posición discutida por Michael Marder (2016) al decir que la nominación, tanto latina como más recientemente en inglés (proposición asumida desde el año 2012 por el Código Internacional de Nomenclatura para algas, hongos y plantas), adolecen de imperialismo y por tanto de una situación de

dominación respecto al mundo de la plantas. En una reciente publicación sobre la epónima en las plantas, es decir cuando el nombre de una persona es adjudicada a una planta, Guedes *et al.*, (2023), argumentan de que en el siglo XXI esto ya no tendría cabida, es insostenible y cambiarlo, eliminando los epónimos, podría traer beneficios para la conservación de las especies y para la sociedad. La razón tendría que ver con que al nombrar la especie queda adjuntada a una cultura, una lengua, una geografía, además de no reconocer a las comunidades con quienes más interactúan, sus conocimientos y valoraciones. Las autoras y autores del estudio realizado en África, reconocen que los epónimos, la mayor parte del realizados durante el siglo XIX y XX, corresponden a hombres, blancos, de clase alta y europeos ligados a la colonización. Por otro lado es claro que las nominaciones botánicas raramente son usadas por las comunidades y personas en general, lo que lleva a que se usen otros epónimos en lenguas vernáculas para las especies (Guedes *et al.*, 2023). Dicho estudio ha provocado innumerables discusiones, como también las provocó el cambio en el Código del año 2012. La botánica defiende su status dominador respecto de los territorios, sus historias bioculturales, conocimientos y prácticas.

Vinculado con lo anterior, en una nota al pie (n. 19) de su libro “Elderflora” el historiador ambiental norteamericano Jared Farmer (2022), quién presenta un exhaustivo estudio sobre los árboles longevos en el planeta, dice que el alerce chileno es también conocido como alerce patagónico, ciprés patagónico, ciprés rojo, cedro rojo, redwood de los Andes, redwood andino, redwood sudamericano y redwood del sur. Estas otras nominaciones responden sobre todo a la comparación con la secuoya norteamericana (*redwood*). El alerce continúa ampliando su forma de ser presentado, llamado y por tanto reconocido.

Tanto es así que restan aun dos nominaciones situadas para el alerce milenario del Parque Nacional Alerce Costero, el árbol más longevo, probablemente, del planeta. Los alerces milenarios son conocidos coloquialmente como “abuelos”, abuelo alerce o simplemente de alerces milenarios. Más adelante se tratará su propia historia en correspondencia con el territorio, por ahora valga decir que estos dos nombres son el de *Lañilawal* y *Palo Grueso*.

2. Desterritorialización, reterritorialización

Como se dijo, la nominación mapuche da cuenta de un lenguaje territorializado, a diferencia del uso botánico de los nombres que busca una vinculación, generalización y categorización de las plantas: reino, división, clase, familia, género y especie; además de un reconocimiento a una persona concreta. Parece sugerente afirmar que la historia nominal del alerce ya refleja una riqueza cultural, ecológica e territorial bastante interesante. Las principales denominaciones occidentales, *Fitzroya cupressoides* y *alerce*, establecen -con algunos matices- un espectro de relaciones del orden naturaleza/cultura. Si bien no todas las relaciones humano-alerce pueden explicarse desde el paradigma científico, tampoco es posible decir que las superen completamente. Es claro que el espectro es ancho y las relaciones humano-alerce pueden estar en uno de los extremos de dicho espectro relacional estableciendo vínculos más afectivos y espirituales que rompen, en parte, el dualismo sujeto-objeto. Más adelante se profundizará en esto. Lo que interesa resaltar es que las nominaciones del árbol refieren o van dando cuenta de una manera de comprender las relaciones que se establecen y van otorgando una lectura del territorio o de su ausencia.

Dar nombre y conocer los nombres sus cambios, permite detenerse en su territorialización. Primeramente y aquí no será tan fácil ni mucho menos simple aludir a algún tipo de territorialización “originaria”, se dirá que el saber científico, botánico y ejercido por los naturalistas y exploradores europeos consistió en una primera desterritorialización del alerce¹³. El alerce fue arrancado de su territorio ancestral de *lahuán, lawen*. Territorios, en plural, ya que la nominación del árbol en territorio mapuche dependía de su ubicación geográfica y la relación con la comunidad humana, además el estado y características del propio árbol. Aquí el alerce sufre una primera desterritorialización siendo apropiado por la taxidermia, la clasificación botánica y el análisis de corte científico. Luego, a partir la industrialización de su madera, el alerce comienza una desterritorialización de otro orden, ligada al capitaloceno forestal. Una

¹³ Por cuestiones de lenguaje, para facilitar la lectura, pero por lo anterior ya dicho, se referirá al árbol desde aquí en adelante bajo el rótulo de *alerce*, como si fuera este su nombre propio, es decir, desde una perspectiva neutra y amplia. Es evidente, luego de lo explicado, que esto es solo una simplificación y posee más bien un sentido pedagógico. Sin embargo, se trata también de una posición epistemológica debido a ser una palabra en español y de uso masificado. Cuando sea necesario referirse al árbol o tal o cual árbol con un nombre distinto quedará explicada la razón de ello.

desterritorialización geográfica producto de la tala y la comercialización y transformación. Podría establecerse una doble desterritorialización, distintas pero ligadas a una misma forma de hacer mundo y de comprender la vida. Una desterritorialización *epistemológica* y una desterritorialización *comercial*. Se defenderá que la primera, mucho más que la segunda, no debe ser desechada sin más. El saber científico y taxonómico ha posibilitado el conocimiento del alerce en diferentes ámbitos: ecológico, climático, forestal y biológico. Sin duda se ha conseguido entender su dinámica, sus necesidades, sus padecimientos, características y propiedades. El alerce se ha abierto a los humanos con un inimaginable potencial, propiciado por la ciencia moderna, lo que a fin de cuentas ha permitido su protección y preservación.

La cuestión no es tanto si las desterritorializaciones que ha sufrido el alerce requieren ser juzgadas, lo que sin duda conlleva un aspecto ético en las relaciones humano-bosques que más adelante se tratarán; sino que la interrogante es *¿qué reterritorialización se busca para los mundos por habitar?* Dicho de otro modo, *¿cómo el alerce quiere ser reterritorializado para una nueva etapa en las relaciones con lo humano?* Esa es una de las preguntas fundamentales. En el marco de la crisis climática y su urgencia para la preservación de la vida en el planeta (IPCC, 2023), el alerce exige una reterritorialización distinta, que marque una distancia, quizás no una ruptura radical, y esto habrá que ir analizándolo, de la desterritorialización acontecida por las ciencias modernas.

Reterritorializar el alerce permitirá devolverle su alteridad vegetal no respetada ni reconocida y desglosada en clases, tipos y nominaciones empiristas, por un lado. Y por otro lado, reelaborar otro tipo de relaciones con lo humano, al modo de las ecologías afectivas y lo sensorial-espiritual, si se quiere o a partir de una mirada sobre las afecciones y la vida sensible. Pero no solo eso, sino también una mirada distinta del territorio. Reterritorializar para otros territorios, podría decirse. Reterritorializar los vínculos, así, consistirá en *dejar al bosque ser bosque* y establecer con él una alianza de respeto, admiración y afección. Entender a los alerces no tanto desde una mirada científicista o forestal, tampoco anclada en un conservacionismo antropocéntrico. El desafío en el antropoceno, época paradójica, abierta y empujada por una

crisis sin precedentes, será imaginar, pensar y diseñar, otros modos de relacionamiento entre lo humano y lo otro-que-humano, reimaginar las alianzas multiespecie e interespecies, rediseñar y co-diseñar un habitar humano-bosque con futuro, espacializado y abierto al florecer de la vida.

De ahí la importancia de comprender qué cosas ya no son posibles de sostener y, al mismo tiempo, comprender la historicidad de la vida y sus condiciones materiales (Leff, 2018).

Hay personas y comunidades que se encuentran en la brecha, habitando las fisuras. Más personas que comunidades, habría que explicitar, sobre todo en una época dónde la *comunidad* ha sido menoscabada por la premura de lo individual, donde lo colectivo ha sido mermado por lo familiar, lo nuclear. Hoy por hoy, la mayoría de las colectividades e individualidades se encuentran (nos encontramos) imbuidos en las lógicas del antropoceno/capitaloceno, preñados por el capitalismo neoliberal y sus prácticas extractivistas, consumistas, patriarcales y colonialistas. Sin embargo, es posible encontrarse con personas, procesos y experiencias concretas de quienes viven en la brecha. Entre la desterritorialización y otras vías; construyendo relaciones de vida y cuidado, comprendiéndose en una profunda reciprocidad con los alerces. Relaciones de justicia, se dirá. Estas personas permiten, a partir de sus experiencias y prácticas indagar y profundizar esa brecha. Son personas que no acabaron de llegar a la desterritorialización del antropoceno positivista. Imposible decir qué es lo que les ha permitido su situacionalidad. Una experiencia del tiempo alejada de la velocidad urbana, un componente cultural ligado al mundo de los alerces y su cultura material y vegetal; un cariño y una afectividad respetuosa por lo que se denomina “naturaleza”; todo lo anterior y factores de orden personal, subjetivo y espiritual. Otras personas han tenido que ellas mismas desterritorializarse. Es decir, salir de sus burbujas epistemológicas y geográficas para mirar de otro modo y reconocer a Gaia (Stengers, 2017). Han tenido que romper con prácticas y formas de vida asociadas a la tala, la producción maderera y la comercialización. Otras personas, instaladas en el mundo desterritorializado del cientificismo, resisten a través del lenguaje y los caminos sinuosos que a veces la misma ciencia deja sin cerrar. No son pocos. Se refugian en poéticas del lenguaje

y aprovechan la investigación en terreno para oxigenar sus otras *epistemes*, albergadas en lo personal.

Los procesos de desterritorialización y reterritorialización (Braidotti, 2019; Deleuze y Guattari, 2002; Haesbaert, 2012) no son, entonces, individuales; sino que tienen que ver con las relaciones que se establecen y las formas de hacer mundo con otros y con lo otro. Al reterritorializar-nos, lo que se reterritorializa es una manera de habitar, de conocer y generar vínculos. El alerce *nos* reterritorializa y nosotros, humanos, *lo* reterritorializamos en ese nuevo encuentro. La alianza humano-alerce exigirá, a fin de cuentas, una otra ética socioambiental.

En lo que continúa se buscará explicitar los componentes principales de esta ética, esto es, los vínculos que permitirán una vida distinta entre los humanos y las plantas territorializado en el mundo de los alerces y tejuelas. A partir de la etnografía realizada durante más de dos años, de la serie de entrevistas con personas ligadas al mundo de los alerces y tejuelas, de las tranquilas y largas caminatas por los bosques y el haber pasado mucho tiempo con los alerces; se llegó a identificar 3 pilares para una ética socioambiental territorializada. Se afirma que a partir de estos tres principios, si se quiere, es posible desarrollar otros. Pero sin la afirmación de estos tres, se dificulta una reterritorialización de la vida humano-alerce en vista de maneras otras de hacer mundo. Los tres pilares son: *reciprocidad no simétrica*, *respeto a la alteridad vegetal* y *formación en las ecologías afectivas del bosque*. Tres aspectos que, como se trabajó en el capítulo 1 con las dendrografías y se argumentó conceptualmente en el capítulo 0, requieren a su vez una transformación epistemológica profunda y otros lenguajes para territorios emergentes. Además, se entiende, de una (re)territorialización de la ética (Jones, 2015).

2.1. Una reciprocidad no simétrica

La espacialidad de los encuentros es fundamental. Es desde ella que el territorio adquiere un carácter ético. Los territorios están conformados por relaciones cargadas de ética, es decir, de

formas, hábitos, prácticas que vinculan la vida y la hacen ser cómo es. Las afecciones territorializadas en los bosques y las maneras de comprender sus entramados manifiestan el tipo de vínculos que allí se han ido desarrollando. Tanto la hermenéutica como la fenomenología han ido demostrando que la simetría no existe (Levinas, 2002; Basset, 2009, 1999). “La inevitable disimetría de la relación yo-otro”, dirá Merleau-Ponty (2010: 79). Todos los vínculos, por el hecho de provenir de alguien y estar cargados de memorias, se establecen desde algún lugar. Estos lugares son diversos y contruidos. Aspectos culturales, lingüísticos, sociológicos y epistemológicos forman parte del *background* ético de cualquier relación. No solo humanas. Esta asimetría/disimetría no siempre es identificada, lo que sitúa a las relaciones en un terreno, muchas veces, ambiguo o falto de libertad.

En el caso de los territorios habitados por los alerces la ética socioambiental debe asumir esa cuota innegable de asimetría. Independiente de dónde esté la posición de poder, dominación o dependencia, esto es, en el bosque o en los humanos, en las tejuelas o en el oficio, la asimetría debe ser considerada. Se trataría de configurar las relaciones desde la verdad y libertad. Sin entender estas como virtudes abstractas, sino territorializadas. ¿Qué libertad se conforma en los bosques? ¿Cómo presentarse desde la verdad de lo que somos, humanos y plantas? Ambas preguntas son fundamentales y de alguna manera repercuten más en lo que respecta a los humanos que a las plantas, pues ellas serían, “simplemente”, aquello que manifiestan (Jenni, 2021; Tassin, 2019). No habría porqué dudar de la veracidad del mundo vegetal, de sus *ontologías* tal y cual aparecen y, al mismo tiempo, de la libertad de lo que ellas hacen, desafiando el conocimiento y la imaginación humana (Coccia, 2017; Marder, 2016). Las libertades, entonces, se encuentran y vinculan. Se comunican desde la veracidad de los deseos y manifestaciones. Así, el vínculo humano-bosque se desarrolla de manera verdadera y libre solamente una vez que los humanos han decidido presentarse *desde ese lugar*. ¿Qué quiere decir esto? Para los humanos tampoco es muy difícil identificarlo, debido a las interacciones biológicas y ecológicas mediante las cuales se vinculan. La comunidad de respiración (Coccia, 2017) que se establece entre el mundo de los humanos y el mundo de las plantas es innegable, más aún, es necesario. Los humanos dependen de las plantas para vivir. Dependen del oxígeno

que las plantas elaboran y ofrecen a la biosfera. Emanuele Coccia (2021) lo expresa en general de toda vida, esta no empieza con el propio nacimiento, toda vida individual y colectiva es mucho más antigua. La propia humanidad es prolongación de la vida de otros. Somos una metamorfosis de otros seres. Estamos emparentados árboles y humanos, bosques y comunidades. El filósofo italiano irá mucho más lejos al decir que “la identidad de cada especie es puramente relativa” (2021: 13).

En ese sentido hablar de reciprocidad es asumir estos parentescos e interdependencias, consiste en establecer un trato justo, digno, lleno de belleza y respeto. Significa superar todo antropocentrismo y relación sujeto-objeto, como si las plantas, los bosques y los árboles solo fueran un adorno del ambiente o una propiedad de los humanos. Las relaciones humano-ambiente están llenas de negociaciones, son también políticas. Por eso, el trato con el bosque de alerce, en particular, pero en general con todo bosque, territorializadamente según sus características, condiciones e historia, debe ser también comprendido desde una perspectiva política. Es importante hasta dónde llegar, hacia dónde poder ir, en términos afectivos y políticos (Massumi, 2015). Se trata de alianzas, pactos, acuerdos, todos ellos establecidos tácitamente a partir de miradas, posicionamientos y ontologías. Devienen en formas de estar/ser/sentir/habitar los bosques, construyen mundos y desarrollan territorialidades. Se traducen en *gestos*, como se verá en el próximo capítulo. La ética y los modos de co-hacer mundos plurales se territorializan entre los gestos del bosque.

Así, la ética de los bosques de alerce será entendida, en una de sus dimensiones fundamentales, como una relación de reciprocidad no simétrica. Relaciones que se prolongan a los territorios habitados por las tejuelas. De unos a otros, de humanos a árboles, de árboles a humanos, de bosques a comunidades humanas, de colectivos humanos a territorios boscosos bio-zoe-diversos, de materialidades a herramientas, en una interacción de afectos y respeto mutuos, al modo de las particularidades ontológicas de cada uno.

2.2 El respeto por la alteridad vegetal

El camino para un buen-habitar el antropoceno está lejos de ser unívoco, y mucho menos de común acuerdo. En la gran mayoría de las entrevistas al preguntar por el futuro del bosque, una pregunta abierta que invitaba a la imaginación crítica, las respuestas no poseían mayor sorpresa. La domesticación de la imaginación es una de las características más frustrantes del capitaloceno. Las respuestas apuntaban a la protección, al cuidado y preservación. Es decir, el futuro del bosque de alerce se planteaba como la antítesis de lo realizado y que, en algunas ocasiones, persiste en realizar el extractivismo forestal. El futuro del bosque se manifestaba como un paisaje, en general, no habitado por humanos, resguardado de actividades comerciales, abierto para el turismo responsable y la investigación científica.

La discusión filosófica respecto de las posibilidades de mutua comprensión entre humanos y plantas es bastante rica y de larga data. Desde la metafísica clásica hasta miradas otras respecto de las potencialidades vegetales. Sin reiterar lo ya dicho en el capítulo 0, la reflexión por la alteridad parece coherente para pensar los vínculos entre humanos y bosques. Al inicio de su obra “Yo y tú”, el filósofo judío Martin Buber (2013), considerado uno de los precursores de la filosofía de la alteridad, que posteriormente conocerá uno de sus puntos más altos con Emmanuel Levinas, dice: “Contemplo un árbol. Puedo registrarlo como imagen [...] Puedo percibirlo como movimiento [...] Puedo clasificarlo en una especie y observarlo...” y continúa demostrando que, en cualquiera de estos casos y otros, el árbol permanece como un objeto, *su* objeto: objeto de análisis, de contemplación, de clasificación. Pero, y aquí comienza el giro propio de la filosofía de la alteridad, es posible “que yo, al contemplar el árbol, por propia gracia y voluntad me vea llevado a entrar en relación con él, y entonces el árbol ya no sea más un eso” (2013: 14). Es el acto fundacional de la relación. Cuando el humano es conducido por lo otro-que-humano a un lugar nuevo, distinto. Allí se inaugura la relación como tal. Este giro ético es también fenomenológico, epistemológico y político. El árbol, la planta, el arbusto; *eso* otro comienza recién a aparecer. Deja de ser un objeto humanizado, un *eso* domesticado por el mirar humano, el pensar humano, el decir humano. Esto no es cosa banal ni simple. Pues nuestras propias

categorías de pensamiento han sido domesticadas por creencias, lenguajes, ideas y conceptos. Hemos sido formados desde ciertas ontologías. Ellas nos habitan y desde ellas conocemos y comprendemos el mundo. No es aventurado decir que uno de los factores del colapso climático, las aberraciones en materia de justicia eco-social y la inmovilidad estructural para cambiar política y éticamente, tienen que ver con esto. Enrique Leff (2018), lúcidamente, lo afirma: “La crisis ambiental es en el fondo una crisis de la razón” (2018: 51). Vemos cómo nos enseñaron a ver y nos parece imposible seguir aprendiendo a mirar de otras maneras y a partir de los otros y de lo otro.

Y sigue Buber,

el árbol no es una impresión, ni un juego de mi imaginación, ni un valor que depende del estado de ánimo, sino que existe ante mí y tiene que ver conmigo como yo con él, solo que de otra forma (2013: 15).

Esta reflexión casi intuitiva es de una fuerza extraordinaria y conecta a la alteridad con *su* forma y *la* forma de relacionarnos. La forma del árbol se presenta como canal para la forma de relacionarnos, los humanos, con él. ¿Qué formas irá suscitando ese encuentro? ¿Cómo se expresan? Ese otro delante de mí me ve como otro. Es inevitable pensar en las propuestas del Perspectivismo Amerindio del antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2013). No todo nos mira como los humanos miramos. Fue exactamente esta la sensación que se tuvo al estar en los bosques de alerce: ser mirado, ser percibido, como humano, como extranjero, como criatura extraña y al mismo tiempo familiar (Morton, 2019). La alteridad, el pensar la alteridad y desde la alteridad, sitúa en el lugar de la extrañeza y la familiaridad. Hay algo que nos une, que nos vincula con ese otro, con esa planta, con ese bosque. Pero al mismo tiempo hay una extrañeza, una distancia infinita, diría Levinas (2002), una diferencia absoluta. Era Stefano Mancuso (2017), reconocido neurobiólogo vegetal, quien se asombraba de que las ficciones humanas sobre posibles seres extraterrestres fueran más o menos humanoides: con brazos, algunos órganos para mirar, una especie de boca o al menos algo como una cabeza. Su asombro consistía en esa proyección “humana” hacia estos seres de otros mundos, cuando, si efectivamente hay

“algo” totalmente “extraterrestre”, son las plantas (Mancuso, 2017). Una alteridad en forma, apariencia, funcionamiento, ciclos, procesos, adaptabilidad, longevidad, genética. Ellas son las alienígenas que nos rodean y encantan. Allí están en su variedad y diversidad, en su misterio y silencio. Allí están con su inteligencia otra, su comunicación vegetal, su metamorfosis extraordinaria, como Goethe cayó en la cuenta en sus observaciones de las plantas: “hacia adelante o hacia atrás, la planta es siempre hoja” (2015: 117), y sus engaños y seducciones para conquistar y sobrevivir (Mancuso, 2018, 2017).

En “La vida de las plantas”, Emanuele Coccia (2017) profundiza, de forma notable, en la vida de aquella alteridad vegetal. Para él interrogar a las plantas es conocer el mundo, porque ellas son las constructoras del mundo. Ellas generan *su* propio mundo, “todo lo que tocan, lo transforman en vida; de la materia, del aire, de la luz solar hacen lo que para el resto de los vivientes será un espacio para habitar, un mundo” (2017: 22). Tanto es así que llega a decir que,

desde un cierto punto de vista, las plantas jamás han abandonado el mar: ellas lo han traído ahí dónde no existía. Han transformado el universo en un inmenso mar atmosférico y han transmitido a todos los seres sus hábitos marinos. La fotosíntesis no es más que el proceso cósmico de fluidificación del universo (2017: 46).

Sumergirse en la vida de las plantas permite dar los pasos necesarios para descentrar el antropocentrismo imperante. Salir de allí es un imperativo de la época, pero para ello se requiere re-descubrir esa extraña cercanía y esa distancia infinita con la alteridad del mundo vegetal. Salir del estatuto de la clasificación para respirar el aire que viene de ellas y vuelve a ellas. Restablecer y reinventar la relación. Comprender, con ayuda de la ciencia, pero también de otros saberes y aproximaciones aquello que Marder denomina procesos sub-orgánicos y ensamblajes supra-orgánicos (2016: 65), es decir, seres que habitan por debajo del suelo conversando y comunicándose; mientras mecen en sus copas una infinidad de hojas generando un superorganismo vegetal. Allí, el mismo Marder (2016), sugiere una interpretación: los humanos también habitamos lo micro y lo macro, también generamos y somos generados en interrelaciones sub y supra. Somos individualidades, unicidades, y al mismo tiempo, colectivos,

enjambres, masas, pueblos y tribus. Somos y nos configuramos en esos entramados del nosotros, entramados donde lo otro-que-humano (las plantas, en este caso) forma parte fundamental. Esto ya no debería olvidarse.

Reconocerse en este entramado de alteridades permitirá una mejor polinización humano-planta, una fluidez en la corresponsabilidad y mutua fecundación. Si es verdad que “me realizo en el tú; volviéndome yo, digo tú”, como afirma Buber (2013: 17); entonces es posible, también, volverse yo frente al tú del árbol. *La planta y su otredad hacen ser quien es a la persona*. Al entrar en relación con ella y permitirle aparecer, realmente, en su ser planta, se le deja ser quien es. Y allí, la planta se revela. Se muestra.

Citando al poeta Rilke: “Si quieres lograr la existencia de un árbol, / Invístelo de espacio interno, ese espacio / Que tiene su ser en ti. Cíñelo de restricciones. / Es sin límites, y sólo es realmente árbol / Cuando se ordena en el seno de tu renunciamiento” (Bachelard, 2000: 176). En la renuncia del yo que proyecta, del yo que domestica, del yo que transgrede; aparece aquella alteridad simplemente: *es un árbol*. Comentando este texto, Gastón Bachelard complejiza la reflexión al decir que: “el árbol necesita que tú le des tus imágenes superabundantes, nutridas por tu espacio íntimo, por «ese espacio que tiene su ser en ti». Entonces el árbol y su soñador, juntos, se ordenan, crecen. En el mundo del ensueño el árbol no se establece nunca como ser acabado” (2000: 176). Más que complejizar, en realidad, da cuenta de la relacionalidad que se establece, de ese juego de idas y venidas entre el yo humano y el tú del árbol, entre el yo vegetal y el tú humano. Entre el *eso* y el tú. Uno en el otro, intentando “acabar”, completar, para comprender aquella alteridad infranqueable que se escapa. Alteridad que de alguna manera habita a la persona humana. Ese tú de la planta nunca es un totalmente desconocido. Pues ella tiene parte de su ser en mí. Ahora bien, ¿no será que ella, a su vez, posee en su ser una parte de lo humano? De esa manera la relación se vuelve posible. Lo humano en la planta, lo vegetal en lo humano. Dimensión u *ontología*, habría que decir mejor, que aparecía de diversas maneras en la experiencia de los alerceros y tejueleros: la tejuela los habitaba y ellos la habitaban. El alerce en

ellos y ellos en los alerces. Desde el respeto a la alteridad y la diferencia radical, había algo que los unía. Más adelante se volverá sobre ello.

Virar el timón del antropocentrismo y de la ruptura o negación de la relación es un deber para, como pueblo de pueblos, como nación humano-vegetal o, mejor todavía, como territorios en co-construcción y disputa; abrir procesos de generación de nuevas alianzas y propuestas territoriales.

Los alerces fueron fieles compañeros de camino en los bosques del sur de Chile. Sería complejo decir qué era lo humano que en ellos se conectaba con lo vegetal del investigador, pero no cabe, al mismo tiempo, duda ninguna de que se establecía *una lengua común*. Una palabra intermedia, como una orilla nueva, un territorio, que permitía el encuentro. Este encuentro, más adelante, será tematizado en términos de *gesto*. Aquí, en lo referente a la ética, el respeto, admiración y perplejidad en los alerzales promovía un vínculo teñido de belleza y paz. Era el mismo sentir que las afecciones de guardaparques y habitantes del territorio compartían. O el eco de la palabra *respeto* que emergía en el laboratorio de dendrocronología. En los alerzales se imponía un imperativo ético del orden del asombro y la maravilla. Este fue el imperativo que el capitaloceno forestal aplastó y subyugó. Sin mucha resistencia de parte de los alerces, más que su propia fuerza dada por las magnitudes de su ser vegetal y las raíces enroscadas al suelo. Sin embargo la alteridad vegetal no es borrada, ella continúa presente no solo en los bosques aun de pie, sino que en forma de tejuelas y basas; ella sigue interrogando a los humanos sobre el respeto, el cariño y la admiración. Esa diferencia vegetal y luego material, se impone al mundo humano invocando un mandato: *respétame, cuidame*. Y eleva una solicitud: *habitemos juntos el mundo*.

2.3 Formación en las ecologías afectivas del bosque

Uno de los arquitectos que más ha trabajado, en estos años recientes, el tema afectivo y el giro afectivo en la investigación, desde la arquitectura, es el español Mauro Gil-Fournier, creando incluso una escuela de formación llamada Arquitecturas Afectivas. Habiendo participado

en esta escuela en su primera versión (2022), en base a la experiencia con, entre y en los alerzales; y a partir de la discusión bibliográfica sobre el tema, se constata la importancia de la formación en las ecologías afectivas, las repercusiones ético-políticas que desde estas se desprenden, muy lejos de la mera emocionalidad, y la influencia en una mirada ontoepistémica particular. Por ello se presenta como una manera tanto de territorializar la ética para con los bosques de alerce, como una postura humana en referencia al mundo vegetal. Sin repetir lo ya comentado en el capítulo 0 desde lo teórico, aquí se quiere llamar la atención en la fuerza ética de los afectos y afecciones.

Siempre instalados en un movimiento, incluso corporal o encorporado, entre *lo propio* y *lo del entorno*, las ecologías afectivas se proponen como una aproximación donde lo sensible y lo sensorial adquieren total relevancia. Instan a afirmar que los afectos se encuentran esparcidos en los territorios y esta aproximación posibilita el no pasar aquello por alto. Las afecciones y los afectos están, también, sintiendo, observando, oyendo, tocando, percibiendo cada uno de los fenómenos en los que el humano se encuentra inmerso. Así, los territorios se abren a un sinnúmero de cosas pasando, dinámicas sucediendo, fenómenos aconteciendo y entidades interactuando. Allí están los humanos, en esa red heterogénea de sucesos, en la que una entidad lleva a otra, conduce a otras, posibilita el advenimiento de otras. Esta cualidad manifiesta de que no hay un espacio a priori, sino que este está performado, generándose, en este cúmulo multitemporal de *aconteciendos*.

Las ecologías afectivas, noción que no debe ser definida categóricamente, sino comprendida desde la pluralidad de esos *aconteciendos*, de las experiencias-con y entre; quieren dar cuenta de lo que sucede y emerge en los territorios. Aquello que interrumpe el cuerpo. Se entienden desde la incertidumbre y sorpresa; no dan por sentado quienes son los actores ni tampoco parten diferenciándolos, humanos y otros-que-humanos, sino que prestando atención a las mutaciones, de poder y fragilidad, de cada ensamblaje y de cada actor en dichos ensamblajes. La mirada desde las ecologías afectivas instan a los movimientos, todo es afectado por lo otro, el territorio como un constante afectarse/nos. De allí se desprende una pregunta concreta: ¿dónde estoy?

¿Dónde estamos? En esta red de interacciones y movimientos con el entorno, qué cosas viajan con uno y que cosas van quedando atrás. Así, las ecologías afectivas tienen mucho que ver con las intensidades y vibraciones. ¿Hasta dónde el bosque nos afecta? ¿De qué manera interrumpe las distancias y quiebra el espacio que nos separa? Los alerces interrumpen el espacio humano, entrando en la habitación, manifestándose en la memoria, volviendo al investigador y a cada persona desde el cuerpo que estuvo allá, con ellos. Las distancias son fracturadas y las escalas cuestionadas. Las afecciones vuelven poroso el espaciotiempo. Maleable.

Es evidente que una aproximación y formación en la escuela de las ecologías afectivas no diluye todo lo referente a la diferencia y distancia. Más bien permite entrar en las tensiones y nudos críticos que se presentan en todo vínculo y relacionalidad. Entre el bosque de alerce y los humanos hay distancia y también cercanía, se entablan proyecciones, deseos, ternuras; pero también rechazo, hostilidad e incomodidades. Se mantiene esa brecha ambigua tan propia de las afecciones. Lo interesante y pertinente es precisamente la brecha. Esa orilla impronunciada, ese sendero en el cual no se puede permanecer, sino solo entrar y salir. Es en la brecha y desde ella donde se construye el territorio, en esa, como ya se dijo, extraña familiaridad (Morton, 2019), donde somos cercanos y no lo somos, donde estamos siendo juntos y al mismo tiempo como entidades separadas, donde interactuamos y compartimos un mismo aire y al mismo tiempo cada uno es habitado por su propio cuerpo, humano y vegetal. Prosiguiendo las reflexiones de la antropóloga Natasha Myers (2020, 2017a, 2017b), se puede afirmar que los alerces son humanizados por los humanos y los humanos alerzados por los alerces. Algo sucede en la interacción, generando un ensamblaje afectivo y un entremedio único. Los sentidos humanos han sido ya vegetalizados (Myers, 2020 :184).

Desde la perspectiva ética, las ecologías afectivas ofrecen una mirada amplia y rica. Como ya se aludió, abren a una comprensión dinámica del territorio. Ayudan a ver procesos y percibir mutaciones, movimientos. Concebimos, desde ellas, fenómenos de simultaneidad. Cosas que suceden de inmediato, al solo penetrar el bosque. También aspectos fugaces, fenómenos que pasan rápido, el canto de un ave, una lluvia que se fue, la respiración agitada que nos encontró al

poco andar. Hay cosas que cambian, se modifican entre encuentro y encuentro. Un alerce está distinto, el sendero se ha llenado de hojas, el ambiente está más frío. Se vive inmerso en una multiplicidad de cambios constantes y al mismo tiempo en una continuidad espacial que permite recordar, reconocer, y ser reconocidos. El lugar se vuelve familiar. Se reconocen espacios y rutas, se comienza a habitar lo propio. Los sonidos, los olores y la composición visual se transforma en un espacio cercano, comunicable (Haskell, 2012). *Somos allí como si fuéramos de allí*. El bosque acoge a los humanos y los introduce en *su* mundo. Como si decir *bosque* fuera un mundo singular y definible. Sin embargo hay un humano allí, un *otro del bosque* que comienza a comprender que el bosque tampoco es una entidad única, sino un cúmulo de interacciones heterogéneas, diversas, confusas, múltiples y constantes. Así como nunca uno se baña dos veces en un mismo río, tampoco se entra dos veces en un mismo bosque. Sin embargo el agua sigue siendo agua y los árboles siguen siendo árboles. Dicho de otra manera, las ecologías afectivas van a decir que el bosque de alerce sigue siendo un bosque de alerce cuando un humano lo transita. Lo que sucede es que la malla viviente se diversifica y enriquece. No hay un mundo humano y un mundo vegetal, como dos estamentos rígidos completamente separados. *Somos y habitamos*, humanos y alerces, una red continua e interrumpida de contactos, miradas, ensoñaciones, afectos. Somos hechos y nos hacemos desde aquello con lo que cohabitamos.

Esta aproximación no se agota en lo que Alexa Weik von Mossner (2017) denomina de ecologías afectivas en su libro que lleva por título “Affective Ecologies, empathy, emotions and environmental narrative”; por el simple hecho de no estar centradas en lo humano. Las ecologías afectivas tal y como son comprendidas en esta investigación no buscan sensibilizar al humano o ser un llamado de atención respecto de una vida humana más empática y abierta a lo emocional en relación al medio ambiente. Por otro lado, la propuesta de von Mossner (2017) se presenta desde la ecocrítica, un campo de estudios sumamente interesante, creativo e interdisciplinar, que no es exactamente lo que aquí se ha venido trabajando ni tampoco el enfoque abordado para comprender los entrelazamientos más-que-humanos acontecidos en los territorios. Al mismo tiempo, von Mossner realiza una relectura a partir de cómo la psicología ha abordado la emocionalidad, sin indagar en los afectos y afecciones tal y como lo reflexiona Spinoza, Deleuze

o la filosofía de la carne, que se presentaron en el capítulo 0. Estas distinciones son importantes para entender el lugar epistemológico desde el cual se habla. No obstante lo anterior, el estudio de von Mossner (2017) es un gran aporte a las narrativas ligadas a las emociones y su relación en la construcción del medioambiente y, lo que para esta investigación viene a ser de interés, en la ambigüedad necesaria de los antropomorfismos. Se continuará esta discusión, ya presentada en el capítulo 0, más adelante, al tratar explícitamente la ficción, la imaginación y las fronteras entre lo humano y lo otro-que-humano.

Volviendo a las ecologías afectivas y sus implicaciones éticas, vale decir que no se trata de abstracciones. Las ecologías afectivas son profundamente concretas y situadas, poseen rostros, lugares, fechas, momentos, encuentros. Ellas solo se dan de forma territorializada. Quedan impregnadas en los cuerpos. Como cuando entrevistando a un tejuelero en Caleta Cóndor terminó enseñándome sus hombros afectados por tantos años cargando tejuelas o las cicatrices en sus piernas por algún descuido con el hacha o heridas provocadas por las ramas cuando el alerce caía. Es en ese intercambio donde hay que preguntarse por los alcances éticos. Las historias humanas son las historias de los territorios. Esta aproximación es *somática*, como diría María Auxiliadora Gálvez (2021), ella se entienden desde el cuerpo que somos, generando ensamblajes (DeLanda, 2021) o correspondencias, al decir de Ingold (2018, 2021) lo que parece más acertado, para evitar una cierta rigidez en la idea geométrica de los ensamblajes. Cabe recordar que en el bosque no hay geometrías ni configuraciones rectas. A pesar de la verticalidad de los alerces y las variadas reflexiones que dicha verticalidad (de varios árboles) ha suscitado en términos de rectitud (humana). En un interesante contrapunto Marder (2016) cuestiona algunas reflexiones de Levinas respecto de ello por simplemente realizar una analogía entre la verticalidad del árbol y la necesidad de una vida humana recta; analogía que mezcla alteridades, por un lado, y que está completamente carente de espacialidad. Marder se interroga cómo es posible que Levinas no haya considerado que la verticalidad de los árboles está íntimamente emparentada con la luz, esto es, el sol. Y con el suelo, tendríamos que agregar. Como ha sucedido en gran parte de la historia occidental, continúa Marder (2016), las plantas solo han sido consideradas como una alegoría de la existencia espiritual de los humanos, mientras que

ellas son entendidas de manera anti-espiritual y a-ética. Queda de manifiesto el des-arraigo de una ética sin espacio ni territorio y la urgencia de territorializar los encuentros humano/otro-que-humano.

Entonces, volcarse a las ecologías afectivas del territorio permite abrir la atención del encuentro desde lo somático y comprenderse/nos en un movimiento permanente, en intercambios sensoriales y en una configuración del pensar más cercana a lo *inter*, a lo *trans*, a lo *junto a*, a lo *con*. Cohabitamos y somos cohabitados en un movimiento de ecologías afectivas presentes en los territorios. Imposible no traer a colación los dibujos sensoriales que hace Natasha Myers (2017b) en los bosques de robles en el High Park de Toronto. Animada por lo sensorial experimenta las ecologías afectivas con el bosque desde lo olfativo para luego elaborar mapas o registros gráficos sobre las intensidades olfativas y aromáticas de las plantas que conviven en el bosque. Ello permite acercarse al bosque desde otro lugar y hacer investigación rigurosa. Bastante cercano a prácticas artísticas, las ecologías afectivas abren el espectro del conocimiento llevando la imaginación y las relaciones a otros niveles. Ampliando el conocimiento y generando nuevos *graphein* más-que-humanos. Mucho más enredado y anárquico, sin duda, que otras maneras de hacer investigación y comprender la realidad. El mundo, tal y como las ecologías afectivas intentan aprehenderlo, es un mundo de marañas, recovecos, incertidumbres y pieles que se tocan, acarician y hieren. El mundo, de esa forma, se desdibuja o, mejor dicho se redibuja de otras maneras. Más allá (o acá) de dualismos cartesianos y rectas euclidianas, más allá (o acá) de temporalidades lineales y procesos progresivos. El bosque no va hacia ningún lado, en el sentido del progreso moderno. Estando siempre ahí no busca progresar ni avanzar. A sabiendas que los bosques sí se mueven y los árboles van buscando mejores suelos y condiciones para seguir habitando. También los alerces, como comentó en una entrevista una destacada bióloga. El alerce es un árbol que coloniza tierras en general inhabitables por otros árboles, suelos *ñadi* (pH ácido, escaso grosor y pobre drenaje) y sitios perturbados por vulcanismo o deslizamiento de tierras (Smith-Ramírez, 2015).

Es en ese tiempo otro que los humanos entramos cuando establecemos una relación. Nos adentramos somáticamente en ese lugar otro y en ese tiempo vegetal, donde también cohabitan temporalmente animales, insectos, vientos, lluvias, nubes, sonidos, tocones y suelos. Todo a su tiempo, todo desde sus afecciones, todo a partir de sus suelos, todo desde su fragilidad.

Finalmente las ecologías afectivas plantean dos desafíos. El primero será buscar las maneras de expresarlas; y es lo que esta Tesis quiere, en parte, abordar. Es decir, al no consistir en una producción artística, el enfoque de las ecologías afectivas presentes en los bosques de alerce y establecidas entre plantas, tejuelas y humanos, territorializadas en cada territorio, pretenden poder ser narradas. Aquí subyace un primer desafío, más aun si se habla de ética, ¿qué expresiones y modos de relación se desprenden de estas ecologías afectivas? ¿Qué enseña y qué silencia el habitar con los alerces? Un segundo desafío ético consiste en asumir que los afectos se expresan materialmente. Es decir, no hay que comprenderlos solo como interacciones, sino también como *soma/carne/cuerpos* entre cuerpos. Si los afectos se territorializan y manifiestan materialmente, entonces la mejor manera de construir una *ética del bosque de alerce* será habitándolo, dejándose afectar y comprendiendo que en cada tronco, en cada rama, en cada raíz, en cada tocón y, más aun en ese entorno que le da continuidad a todo, habitan afectos. Están allí, albergados en la vida del bosque que se transmite a los humanos. Cohabitamos un *pathos* que, desde la perspectiva de las ecologías afectivas, no solo se encuentra territorializado en el bosque, sino que acompaña a los humanos que han sido alerzados y entejuelados por él.

Esta discusión ética tendrá como resultado la o las figuras políticas posibles en el territorio, para los bosques de alerce. Esta interrogante será planteada más adelante, en el próximo capítulo, pero habrá que preguntarse por la forma que los territorios deberán adoptar en base a estos aspectos éticos en vistas de futuros habitables. ¿De qué manera se haría más efectiva una suerte de *ética afectivo-vegetal* para los alerzales y sus territorios? Es decir, qué entramados prácticos suscita la formación en ecologías afectivas del y en los bosques de alerce, y las relaciones materiales y artesanales con las tejuelas ¿Qué figura territorial emerge desde estas correspondencias materiales, memoriales y afectivas?

3. Tres generaciones humanas y un árbol

Junto al nieto caminamos grandes extensiones de la Cordillera Pelada. Nos demoramos un año en encontrarnos, pero ya habíamos establecido un diálogo virtual y además había podido entrevistarle en una primera conversación el 14 de octubre del 2020. Antes conocí a la madre, con la que también tuve la oportunidad de compartir largas y tranquilas conversaciones, además de caminatas por los bosques y comidas en su casa. No fue al inicio, pero pronto apareció el tema del conflicto. Su hijo ya me lo había compartido en aquella entrevista, lo que hizo que entendiera inmediatamente lo que yo le proponía con la noción del *pathos*. Me contaba que para él era inseparable su historia familiar del bosque de alerces y de la disputa territorial que estaban padeciendo. Completamente territorializada era su historia, pues sus ecologías afectivas estaban estrechamente ligadas a un árbol en concreto, un habitante del bosque milenario de antaño, un sobreviviente al extractivismo forestal, un árbol que en sí mismo posee una historia propia que aquí vamos a ir contando. Este árbol, conocido coloquialmente como Abuelo Alerce o Alerce Milenario, es desde hace un tiempo llamado por el nieto como *Lañilawal*. Este sería en realidad del nombre del río que pasa por el bajo de la ladera donde está situado el gigantesco alerce. Pero el nieto me explica que *su* nombre es *Lañilawal*, porque él es inseparable del río y de todo ese territorio. Su nombre no es en realidad solo suyo. Dicho de otra manera, el alerce ha adoptado, según la experiencia y decisión del nieto, el nombre del territorio: *Lañilawal*. El territorio es *Lañilawal*. A fin de cuentas es una nominación muy interesante y elocuente, también difícil de rastrear en cuanto a su origen, ya que al conversar y preguntar a mapuzungun parlantes y personas que manejan la lengua, se nos dice que *lan* es muerte y en su forma verbal, morir; y que *lai* refiere a aquel que murió. De ese modo la partícula *lañi* de difícil traducción al castellano vendría siendo una referencia a la muerte del *lawal*. Es decir, el río que cohabita con el alerce haría referencia a un acontecimiento o proceso. Mucho más que una nominación estática nos cuenta una historia: *en aquel lugar y en esas aguas transita la muerte de los alerces*.

El nieto y la madre son familia del abuelo, como es de esperar. El abuelo es quien, según los relatos familiares y no solo familiares, y a partir de lo que se ha ido transmitiendo, se encontró

por vez primera con Lañilawal. A veces se narra la historia en términos de descubrir, sin embargo expresarlo así replica lógicas colonizadoras y antropocentradas. Lañilawal estaba allí, como una diminuta semilla que voló desde algún lugar imposible de rastrear hace, con total seguridad, más de 3500 años. Con menos seguridad y según los estudios del nieto, hace bastante más, unos 5484 años. Basado en una técnica distinta a la dendrocronología clásica, pues debido a las magnitudes de Lañilawal y su vejez se hace imposible calcular su edad con un tarugo. El nieto ha indagado en un cruce de información del bosque y otros alerces, y a partir de un estudio dendrocronológico de las raíces de Lañilawal. Este estudio innovador ha causado todo un revuelo internacional y una interesante discusión no solo metodológica y técnica, sino también referente a la ciencia hecha en el Sur. Es decir, el nieto y Lañilawal han despertado un debate científico y colonial, pues la datación del alerce lo volvería el árbol vivo más antiguo sobre el planeta, desplazando de ese lugar a Matusalén, un pino (*Pinus longaeva*) de 4847 años de edad ubicado en California.

El abuelo falleció en el bosque mientras patrullaba en su yegua de guardaparque. De alcerero y tejuelero se convirtió en el primer guardaparque del territorio donde ya habitaba y donde otrora se ubicara la empresa forestal que lo llevó a la cordillera. Fueron varias las empresas que trabajaron el alerce en esos montes, el abuelo solo era un trabajador más y nada habría adelantado que Lañilawal le daría una nueva impronta, a él, a su familia y al territorio.

La madre también fue guardaparque. Allí mismo. Ella desde pequeña seguía a su padre en las faenas por el bosque y en el conocimiento de los alerces. Este conocimiento y oficio fue el que afinó la mirada del abuelo y lo que le permitió reconocer en Lañilawal un árbol especial y único en esos territorios y para su propia experiencia de habitante de la cordillera.

La historia ha sido larga, el nieto a sus tempranos 4 años fue a conocer, según sus recuerdos, a Lañilawal. Dice que con seguridad fue el primer niño y su mamá la primera mujer en conocer al “Palo Grueso”, como lo llamaba el abuelo. A propósito de la discusión sobre los nombres de los alerces sostenida al inicio del capítulo, aquí aparece un nuevo nombre. Nominación dada por el

abuelo, sobre todo, debido a su envergadura. “Palo Grueso” era como el abuelo se refería al alerce milenario y de esa manera fue como lo conocieron su hija y nieto y, con seguridad, las personas de la comunidad local. El nombre de “Palo Grueso” adquiere una connotación territorial, sin duda, pues es el único que tiene un nombre propio, distintivo. No se conoce un “Palo Delgado” o un “Palo Quemado”, por ejemplo, en los territorios. La distinción es visual y evidente para cualquiera que conozca a Lañilawal. Su nominación es identitaria. De alguna manera distingue, caracteriza e identifica *una forma* concreta. Lañilawal sigue siendo el Palo Grueso y hoy, el Palo Viejo. Por justicia a esa nominación originaria y territorializada, además de haber sido almacenada en la memoria familiar, se usará de aquí en adelante tanto *Lañilawal* como *Palo Grueso* para referirse a este alerce particular y único. La sola nominación es ya un atributo ético hacia este alerce.

El nieto, como se venía diciendo, se crío con sus abuelos en el monte. Sin televisión, sin otros niños. Hoy tiene poco más de 40 años y son inseparables con el Palo Grueso. Abuelo, madre y nieto conforman 3 generaciones llenas de afectos por Lañilawal y el bosque. Allí está el lugar de muerte del abuelo, acogido por el bosque que tanto quiso. Absorbido por la nieve de aquel día y arropado por la vida vegetal que cuidaba. Con la madre he podido adentrarme en el bosque y sus caminos en varias ocasiones. Hemos recorrido juntos una decena de senderos y hemos regresado a sitios significativos y lugares llenos de memoria. Como el sitio mismo donde su padre descansó para siempre entre los alerces. Me comenta que deberían dejar tranquilo al Palo Grueso, que ojalá lo dejen descansar. Tranquilo. Recuerda cuando conoció el árbol con su padre. Era tremendo, decía. Cómo puede haber un árbol tan grande, todo tapado de bosque. La madre los conoce bien, está muy conectada con el bosque y los alerces. Me dice que cuando llueve están felices los alerces. De pequeña y joven hacía tejuelas, unos paquetes de 50 de los alerces muertos.

Con el hijo hemos estudiado el bosque y nos hemos dedicado a buscar tocones milenarios. Elaboramos una pequeña tabla de los tocones que fue posible encontrar, anotando sus medidas y su localización. El nieto me decía la edad aproximada mirando el tiempo en sus anillos, como si

cada tocón fuera un libro abierto de su cronología. No solo la historia familiar nos ha encontrado en medio del bosque, sino que también la memoria de los alerces nos ha otorgado un panorama distinto. Hemos respirado el *pathos* de ese bosque, bajo la lluvia, al anochecer en la montaña y perdidos, al menos yo, en la inmensidad de ese pluriverso vegetal.

Al insistir en el abuelo, el nieto hace hincapié en la fuerza de su abuela. En que era ella quién comandaba el hogar y la vida familiar. De carácter fuerte y rudo, el nieto adquirió el ejemplo de una vida recia y un lazo muy cercano con ella. La abuela preparaba el *roquín*, agua y un pan con queso para las caminatas por el monte. De ese modo el nieto ya de niño conocía el bosque, el nombre de las plantas y sus propiedades. Salía a limpiar los senderos y a conversar con los pocos extranjeros que llegaban a esas cordilleras. Se partían como una sandía las tejuelas de alerce con las que jugaba de niño, comenta el nieto.

Son las 17:50 de la tarde del viernes 7 de enero del año 2022 y seguimos instrucciones dadas un día 20 de julio del 2000 por el tío del nieto.

El tío, hermano de la madre; es el único hombre de los descendientes del abuelo. Falleció, según el nieto, en extrañas circunstancias no aclaradas. El nieto entrevistó a su tío luego de haber intuido que algo le podía suceder a su abuela. En esa época el nieto estudiaba en la Universidad Austral de Chile, en Valdivia y se encontraba en Villa O'Higgins trabajando en un glaciar. Sintió que tenía que estar con su abuela por lo que volvió a su casa en la cordillera de los alerces. Ese día llovía, recuerda, y jugaban con su tío forcejeando. Una semana después lo llaman para decirle que su tío había desaparecido. Luego de eso, a pocos días, fue encontrado muerto. Era el año 2002. Dos años antes de la tragedia el nieto había entrevistado a su tío para conocer más de la historia del territorio, del bosque y de los antiguos alerces. En dicha conversación, un día 20 de julio del año 2000, el tío había hecho referencia a un alerce milenario gigante que habrían

cortado. Una especie “de primo del Alerce Milenario”, destaca el nieto/sobrino. Lo habrían cortado hace no muchos años, según el tío. En la década de los 90.

Vamos camino a La Nueva, como se le llama a ese sector en las alturas de la Cordillera Pelada. Son las 20:36. Luego de casi tres horas no sabemos si realmente encontramos el árbol del que hablaba el tío, pero nos hayamos frente a un tocón impresionante y el árbol tumbado. Se oye un estero, el canto del estero. Y al estar allí de pie junto al inmenso árbol volteado, la madre dice la frase más sabia que se podía decir: “llegamos tarde”. “Llegamos tarde para salvar ese árbol”. Ahora solo es un tocón. De pie. Y recostado un árbol gigante en medio de una vegetación casi impenetrable. Sí, llegamos tarde. Quizás 30 años tarde. Ese “llegamos tarde” resonaba como un eco del territorio, dónde, en ese momento, en *ese allí* de las palabras de la madre se cruzaba el tiempo humano, con el tiempo del árbol y el tiempo de todo un territorio.

Durante 70 años la familia ha defendido los alerces y ha hecho de sus vidas una tradición ligada a ellos. Es importante saber que existen, que allí están. Y *dónde están*. Por eso, junto a al nieto, recorrimos el territorio varias veces más georreferenciando alerces gigantes, midiendo tocones y haciendo registros de sus magnitudes. El nieto se pregunta cómo hubiésemos actuado en el pasado cuando había abundancia de alerces. Sin nostalgia ni un juicio fácil sobre los sucesos del pasado. La pregunta que importa, dice, debe ser la que nos hacemos ahora. Yo le hablo de Eduardo Kohn (2021) y su libro sobre el bosque. No sé si era el momento adecuado para comenzar una conversación sobre la semiótica del bosque, pero ello suscitó una linda oportunidad para profundizar en la capacidad humana de leer los bosques. Un *rewilding* me dice, que está allí en el corazón humano. El nieto me dice que no siente pena, mientras conversamos junto a ese dinosaurio vegetal muerto; sino que siente fuerza, se siente “cargado” por el árbol, pues de alguna manera lo mira de pie, con sus 34 metros en vertical y sus 3.2 metros de diámetro. El nieto lo ve, lo huele, lo abraza allí en su monumentalidad. Es el hecho de estar habitado por los alerces. De ser un humano-alerce. Lleno de la “inocencia del bosque”, vuelve a reflexionar. Me hace pensar en la ecología mental de Félix Guattari (2017). El nieto conserva al bosque dentro de él.

“El bosque es más que el presente, es en gran parte el pasado”, remata. Me da la sensación de que él ve otro bosque o que lo ve de otra manera. Como un astrónomo que mira las estrellas o la investigadora en el laboratorio de dendrocronología. El ve al bosque de pie, está conectado con el bosque en su magnificencia del pasado. Y eso lo hace sentir fuerte, recargado. No es fácil decir cómo sucede ello ni qué significa. Pero ahí está, aquí estamos. Imaginando el bosque y sintiendo la fuerza, la belleza y su inocencia. Le digo que ese árbol era pura vulnerabilidad. Pura desnudez. Ahora pienso en la idea de *expresión* de la que habla Deleuze y Guattari (2002) según la cual la expresividad se encuentra radicada en el ser de las cosas, es su forma más inmediata y no está necesariamente relacionada con el contenido. De hecho una materia de contenido deviene en una materia de expresión. La materia es siempre expresión de esa materia. No entiendo a cabalidad lo que dice Deleuze (2002), pero me sugiere pensar en la desnudez del alerce volteado y su tronco abierto. Me sugiere pensar en esa expresividad pura, completamente extrovertida. Una especie de reverso del bosque de antaño, como un cuerpo humano abandonado frente a los demás simplemente a la espera de ser visto, pues su expresividad radica en ello. En algún día ser visto. De ese modo el tocón milenario recordaba al alerce que estaba simplemente allí de pie, sin esperar tamaño atrevimiento. Con su completa expresividad de estar-ahí. Pero también, ahora, el tocón milenario, territorializado es expresión de sí, es la expresión radical y total de ese tocón. La madre dice que era el más alto de todos los árboles. Es una hermosa conversación. Ya anochece, retomamos el camino de regreso.

4. El habitar vegetal de los alerces

En la búsqueda por un habitar vegetal en América Latina es imposible no toparse con las, hoy, proféticas reflexiones del pensamiento del filósofo y antropólogo argentino Rodolfo Kusch. En un libro del año 1953 titulado “La seducción de la barbarie”, Kusch, se refiere a la América vegetal y a la forma como lo vegetal impregna la psicología social latinoamericana (2007: 51),

llegando incluso a presentar una “metafísica vegetal” en oposición a la metafísica del ser, europea y occidental. “El americano es ambivalente porque constituye, frente al paisaje, una definición inválida, a la que se le amputó la conexión con la tierra. Tiene conciencia de ello y por eso busca en el paisaje las raíces que le faltan” (Kusch, 2007: 63). Sería este carácter vegetal ontológico del americano aquello que la conciencia occidental no logra aceptar, categorizándolo peyorativamente de “cholo”, “roto”, “chino”. Lo vegetal en lo humano se menosprecia, como ocurre con el mundo de las plantas; ellas invisibilizadas, domesticadas, dominadas, desterritorializadas, capitalizadas, comercializadas. En definitiva, arrebatadas por la subjetividad colonial de su propia vegetalidad.

El europeo, dice Kusch (2007), representa la antinomia del americano no pudiendo encontrar conciliación alguna con lo vegetal. Aunque el filósofo argentino no estaba pensando en el antropoceno, puede aventurarse que este europeo colonizador manifestaba ya el pathos propio del capitaloceno, debido a cierta ruptura con el mundo no humano; o dicho de otra forma, vendría a representar la búsqueda de lo pulcro y puro en desmedro de las mezclas e hibridaciones culturales y socioambientales. La voz de la razón moderna y su ciencia no lograban permear la totalidad de americano. Aspecto que más tarde Bruno Latour iría a reflexionar sobre los propios europeos (Latour, 2006). Es evidente que Kusch aun trabaja con su metafísica vegetal quiere contestar la metafísica europea, pero sin dejar del todo de ser metafísica. Es interesante comparar estas ideas con la crítica que el investigador brasileiro Evando Nascimento (2021) le hace a las aproximaciones todavía demasiado metafísicas respecto de las plantas a los filósofos Michael Marder y Emanuele Coccia. Ya se volverá sobre estos aspectos. Por ahora, cabe detenerse en lo que podría ir esbozándose como un *habitar vegetal* y para ello las reflexiones tempranas de Kusch permiten presentar intuiciones que ya estaban instaladas en la reflexión latinoamericana mucho antes del denominado giro ontológico o los paradigmas ecológicos en boga. De hecho, la filosofía de Rodolfo Kusch ha sido vista como buscando desentrañar un cierto espíritu ecológico del habitante no moderno de América (Alfonso, 2010). Sin embargo aquello es difícil de catalogar, pues Kusch busca explicitar que el paisaje y los humanos, en la identidad y comprensión de lo americano, son inseparables. Kusch insiste en el carácter caótico, improbable

y aún por hacerse del americano y ese carácter lo vincula con lo vegetal (también animal y geológico), queriendo afirmar la continuidad entre las personas y sus entornos, entre lo que son/somos y dónde habitan/habítamos. Es así como hay que entender lo vegetal, como la fuerza del medio y las relaciones inseparables que hacen ser quienes somos.

En un denso párrafo Kusch (2007) dirá que:

El americano presiente que la movilidad reemplaza al ramaje. Ella representa sólo una independización aparente del vegetal por cuanto es apenas un simple medio para retornar a él con más hondura. Fundar un pueblo, escribir un libro, realizar un acto de bien significa reconectar con el paisaje, significa perpetuar la verdad inmóvil y estática del vegetal. Entre éste y el hombre no dista más que una diversa aplicación de una energía original. En el vegetal La energía se da al principio, se define como savia, pez, alga o árbol; pero en el hombre está al final, sale de sus manos para crear un mundo fijo que, si bien llama espíritu, no escapa a la índole del vegetal (2007: 63).

El americano de Kusch estaría en una batalla por reencontrarse con lo vegetal y al mismo tiempo superarlo, desde su fuerza creadora y caótica, con sus potencialidades para hacer. El humano como expresión de lo que el vegetal no pudo llegar a ser, dirá el filósofo (Kusch, 2007: 64), buscando la continuidad, pero, se dirá según lo tratado, no respetando del todo la alteridad vegetal. Lo vegetal pareciera ser más una condición de la vida y en especial, de la vida vinculada a la tierra, la vida híbrida y entrelazada de los pueblos americanos.

Esta reflexión permite, ahora, preguntarse por lo territorial. Kusch no usa este concepto, pero en el fondo algo de ello está invocando. Paisaje, tierra, vegetalidad, aluden a una misma realidad. Es la primacía del *estar* sobre el *ser*. El americano de Kusch podría llegar a entenderse como habitante de un mundo distinto de aquel del capitaloceno, sin la osadía moderna de llegar a ser, sino más bien de aquel que pretende estar. De ese modo se disloca del humanismo europeo y del antropocentrismo occidental. El humano-vegetal, se dirá en lo que respecta a esta investigación, se acerca más al territorio, está territorializado y como tal se abre al medio, al mundo, a los otros

y al entorno. Germinado como fruto del suelo, el humano-vegetal, camina la tierra y está frente al sol que ve caer. Su habitar se alza en cuanto ontología del estar (Cepeda, 2010). De ahí que no sea tan arduo responder a lo que el bosque de alerce ha hecho con las personas, reconfigurándolas, transformándolas, asociándolas al mismo suelo que ahora juntos cuidan y protegen.

Si bien Kusch discute una metafísica del ser humano vegetal, lo que dista de las proposiciones materialistas, concretas e inmanentes del posthumanismo y no abarca las ideas del pensamiento vegetal contemporáneo, no cabe duda de la elocuencia de sus reflexiones para lo que compete a las relaciones humano-planta en términos del estar. Lo que permite dar pistas y palabras para ese habitar vegetal de los alerces y las tejuelas que va apareciendo tímidamente en las interacciones entre humanos, bosques y alerces en el sur.

El día en que el abuelo murió estuvimos juntos esa mañana. Era una mañana fría y caía una nieve ligera que con el paso de las horas se volvió más espesa. El abuelo se veía cansado, pero con el buen ánimo de siempre. Me contó que iría a patrullar por el sector que daba a la ladera sur de la cordillera. Es una ladera hermosa aquella, con una vista privilegiada desde la altura. Se contempla todo el valle y la espesura del bosque. El abuelo montó su yegua y se fue a recorrer el sector. Patrullar quería decir cuidar, mirar que todo el bosque estuviera bien, recoger basura quizás, cosa bastante improbable dada la lejanía y escasísima presencia humana en la zona; levantar alguna rama caída, ver como la nieve trataba a los árboles. O, cómo el abuelo mismo lo decía: ir a saludar a sus compañeros del otro lado. La nieve pintaba de un blanco hermoso el paisaje y los alerces parecían vestidos con sombreros brillantes. El viento helado en las alturas puede llegar a ser gélido y cortante. El abuelo con su chaqueta verde de CONAF, con unas botas de goma y los pantalones de siempre se dejaba conducir por la yegua que conocía tan bien el camino como él y como yo.

El viento le pegaba desde el sur en el rostro y amenazaba con volarle la gorra. El abuelo con una mano en las riendas y la otra en la cabeza se preguntaba si no sería mejor regresar a casa. No estaba tan lejos, serían unos 40 minutos a caballo; quizás un poco más en esas condiciones climáticas. Pero decidió seguir adelante. Hace meses que no patrullaba esa zona y le encantaba descansar bajo unos alerces de más de 30 metros que custodiaban esas alturas. La yegua se tambaleaba como queriendo volver, quizás por el cansancio, quizás porque sentía las pulsaciones cada vez más lentas del abuelo sobre su lomo. Unos 20 metros antes de los alerces gigantes, el abuelo sintió su pecho apretado, la respiración se le aceleró sin previo aviso y entró en pánico. Un pánico pausado. La yegua se remeció y el abuelo sin decir palabras cayó al suelo mientras la gorra era llevada lejos por el viento.

Para mí también fue instantáneo. Lo sentí desde mi otra ladera, a unos 6 o 7 kilómetros de distancia. El abuelo solo cayó. Me gusta decir que cayó y durmió. La nieve caía suavemente sobre la nieve que cubría el suelo, las raíces y pequeños arbustos. En el acto el abuelo quedó medio enterrado en la nieve y su yegua dando unos relinches cambió el rumbo camino a casa. Y la nieve siguió cayendo suavemente. Fue una muerte suave. En medio del bosque y con la vista que él tanto amaba. Todo el bosque se contrajo unos milímetros, como cuando hay un temblor y la tierra se mueve. Así sucede con el bosque cuando muere un amigo, se aprietan las raíces y el micelio se estremece, las micorrizas se alteran, los pájaros cantan más fuerte y el viento tiende a hacer una leve e imperceptible pausa. Ese día sucedió exactamente eso, salvo el canto de los pájaros que fue inaudible por la nieve y al encontrarse ocultos en sus nidos.

De alguna manera envejecí un poco ese día. Pasaron varias horas hasta que la abuela y dos de sus hijas se percataron que algo no estaba bien. Cuando la yegua había vuelto no había nadie en casa. Traté de avisarles pero no hubo caso. En aquel entonces el único diálogo fluido que tenía era con el abuelo, luego el tiempo, las visitas y el estar juntos me permitió entablar una relación similar con una de las hijas del abuelo. En ese momento ella aun era joven, tenía 32 años. Su padre tenía 72 años cuando se despidió de mí esa mañana, yo cerca de 5449.

5. Descolonizando la taxonomía, reterritorializando los vínculos

¿Qué reinterpretación o lectura podría hacerse a partir de las ecologías afectivas y la reterritorialización que se ha ido proponiendo? La investigación a exigido repensar la taxonomía, no solo como nominación, como se vio anteriormente, sino como clasificación, división, separación. La trama viviente del bosque, las tejuelas y las personas van, posthumanamente, dando pie a una epistemología del territorio cada vez más enlazada, conectada y anudada. Al modo de las líneas que las dendrografías permitieron ir hilvanando. De ahí que para seguir profundizando en el *pathos* y su funcionalidad/potencialidad ligada al habitar vegetal sea necesario un ejercicio de reterritorialización de la vida del bosque y los vínculos plurales y dinámicos que desde allí se construyen.

En el curso, ya citado, que diera Gilles Deleuze (2019) sobre Spinoza en París entre noviembre del 80 y marzo de 1981 haría referencia a la pregunta spinoziana por “¿qué puede un cuerpo?”, y la llevaría, para interés de esta Tesis, al árbol. “¿Qué puede un árbol?”. Esta pregunta inspira, inmediatamente, otras, ¿qué puede un alerce? Y sus ramas, tocones, troncos, raíces, hojas ¿qué pueden? Una reterritorialización vegetal como crítica de la taxonomía impide dividir, separar, desmembrar la totalidad del alerce. En un esfuerzo epistémico por considerar a las hojas como alerce, las raíces como alerce, los tocones como alerce, aquí interesa dar cuenta de ciertos aspectos o manifestaciones, expresiones, del mismo alerce que han ido tomando fuerza en los territorios. Si lo que aparece del alerce es, fenomenológicamente hablando, aquello que afecta al humano y genera un *pathos compartido*, una afección y un sentir territorializado, entonces es posible afirmar que hay ciertas formas que predominan sobre otras, alejándonos de lógicas cartesianas y dualismos demasiado arraigados.

Las preguntas que los territorios habitados por los alerces hacen al humano están íntimamente ligadas a las interacciones que allí se realizan y en especial aquellas que se manifiestan como vínculos directos con la expresividad (Deleuze y Guattari, 2002) de los alerces y sus formas, es decir, con los tocones, las raíces que sobresalen del suelo, las ramas en las alturas, las hojas

diminutas de los pequeños y jóvenes alerces, sus magnitudes, sus movimientos al viento, su altura y verticalidad, el agua, el viento y la temperatura. Estas son los aspectos que sobresalen, fenomenológicamente, en los territorios, además, como es de esperar, de la red de relaciones con otras especies vegetales, pájaros y la totalidad de los paisajes. Siguiendo a Dabezies y Arregui (2022) podría denominarse a estas manifestaciones como *vitalidades* más que entidades o especies. Pues siendo aspectos *vitales* en la vida de los alerces, son las relaciones con lo otro-que-alerce aquello que interesa, es decir, las interacciones producidas por cada uno de estos elementos y sus entrelazamientos. Si el vitalismo da cuenta de la vida de cada materia (Bennett, 2010; Ingold, 2012; Barad, 2007; Braidotti, 2020; Palacio, 2018), las vitalidades buscan relevar el aspecto relacional (Dabezies y Arregui, 2022). No es la *cosa en sí*, podríamos decir, sino su interacción. De ahí que la interacción entre humanos y alerces siempre suceda de manera parcelada, como también lo es con el bosque y el bosque consigo mismo. El vitalismo materialista, que podría entenderse, como se discutió en el capítulo 0, como una versión del posthumanismo o más bien como una manera posthumanista de entender los vínculos con lo otro-que-humano, permite tomar distancia de dos aspectos propios de la modernidad: *las esencias y la totalidad*. Desde esta perspectiva lo que interesa son las interacciones que se forjan con las materialidades y sus significados (Barad, 2007), pero ello nunca desarraigado de su tierra. Los vínculos, las relaciones y entrelazamientos son siempre espacializados, suceden en el espacio concreto y en las materialidades del mismo. Por ello, territorializar los afectos consiste en volver al bosque, volver a las tejuelas, volver a los alerces y desde allí descubrir la vida vegetal que se va gestando. En esos entremedios, en cada encuentro, con cada silencio, en cada camino, bajo cada clima. El *pathos* convoca a este ejercicio ético, político y epistémico; el de territorializar la vida como ruta divergente de aquella del colonialismo taxonómico. En la ruta del *pathos* alerce-humanos, territorializado en cada bosque, no es posible hacer taxonomía de los afectos, tampoco comenzar a inventar herbarios como una colección del bosque. A sabiendas de lo ya dicho en términos de logros de la taxonomía botánica y de lo valioso del conocimiento científico, los mundos por venir interrogan las formas hegemónicas de aproximarse a los bosques, las tejuelas y el mundo de las plantas. No se trata de eliminar áreas del conocimiento o simplemente menospreciarlas. No es eso lo que esta investigación ha arrojado, sino la necesidad

de ampliarlas, interrogarlas interdisciplinariamente, aventurarlas en espacios no domesticados, torcerlas desde la imaginación y la vida territorializada.

El *pathos* territorializado que ha suscitado la etnografía y las dendrografías se rebela contra la violencia del zoológico vegetal. O, si se quiere, se manifiesta allí, en esos jardines botánicos y en aquellos herbarios coloniales, como un *pathos* resentido, violentado, desmembrado. Reterritorializado al modo humano el *pathos* puede vaciarse de esperanza. Entonces, ¿qué puede un alerce? ¿Qué puede el Palo Grueso? Devolver el territorio a las miradas colonialistas y taxonómicas. Devolver el territorio a la aproximación ingenieril de la realidad (Vidalou, 2020), devolver *al* territorio al académico de libros, devolver el territorio a la política sin espacio, devolver al territorio a los ciudadanos del antropoceno, esclavos del consumo, la deuda y la virtualidad. ¿Qué puede el Palo Grueso? Relatar la historia de la Cordillera Pelada, de la familia del abuelo que dejó su gorra en esas laderas frías, narrar las ecologías afectivas de las que es testigo hace más de 5 milenios, enseñar que otros mundos son posibles no solo imaginar sino que de tocar. El territorio se toca con las manos y con el rostro, se huele, se mira, se camina, se siente. Reterritorializar la vida vegetal a través del Palo Grueso es acceder a un *pathos* de resistencia milenaria y comenzar a hablar de esperanza.

6. Elogio a la mano

No es la voz, es la mano. Fue la mano, la misma que presiona las teclas delante de la página en blanco. La mano, la del tejuelero, fue la que posibilitó otro conocimiento, una manera nueva de acceder al bosque y su saber. No fueron las voces, ni las ideas, mucho menos teorías "respecto de". Fueron las manos que buscaban entre los árboles, las manos que amasaban los troncos. Las manos que permitían emerger la obra y así elogiar a los alerces.

Si estamos de acuerdo con las ideas del intelectual y arqueólogo francés André Leroi-Gourhan (1971), las cuales son sumamente interesantes, habría que decir que el tejuelero sabe del bosque

lo que el oficio le ha entregado. Sus manos han transformado árboles en tejuelas y esa transformación ha sido, y con cuánta elocuencia, una manera de hacer mundos.

Son las manos del etnógrafo que lo hacen dendrógrafo y otorgan a través de la observación y la palabra, dibujo, boceto, líneas, un nuevo saber, un otro sentir y un distinto conocer. Las manos como herramienta para conducir lo del bosque y sus árboles. Manos (Capítulo Gráfico, 68-69) que se conectan con artefactos, medios, herramientas tecnológicas y dispositivos conceptuales, sin duda. La mano permite *los gestos*, los acciona; pero estos conectan ideas, máquinas, conocimientos, imaginaciones, cosas.

Las manos como sensores de las ecologías afectivas de los alerces. Las manos que tocan y palpan, las manos que sienten. Son ellas las que perciben el silencio que nunca es tal y la movilidad casi imperceptible. Las manos escriben y transforman en palabras un mundo que deja y no deja de ser vegetal.

La mano, en un comienzo, era una pinza para agarrar las piedras y el triunfo del hombre ha consistido en hacer de ella la sirvienta cada vez más hábil de sus pensamientos de fabricante. Del Paleolítico superior hasta el siglo XIX, ha atravesado un interminable apogeo. [...] Tendría poca importancia que disminuya el papel de este órgano de fortuna que es la mano, si todo no demostrara que su actividad es estrechamente solidaria al equilibrio de los territorios cerebrales conexos. [...] No tener nada que pensar con sus diez dedos equivale a carecer de una parte de su pensamiento normal y filogenéticamente humano (Leroi-Gourhan, 1971: 250-251).

El tejuelero piensa con las manos. Allí almacena siglos de oficio y arte. Allí concentra un conocimiento relacionado al territorio, al ambiente y la vida vegetal. En sus manos están, al modo de líneas, asperezas y texturas, los diálogos afectivos con los alerces. Esas manos que con ayuda de las herramientas, pocas y simples, desarrollan la obra. La mano del tejuelero alberga un conocimiento, conectando la totalidad del cuerpo que trabaja, con su historia, memoria y afectos.

Si se relaciona la mano con el conocimiento territorio-afectivo del bosque surge una bella evidencia: los tejueleros y alcereros son memoria viva de una relación en vías de extinción. El mundo que entre ellos se desarrolló puede no volver y si bien, en el contexto del antropoceno, constituye un mundo no viable, habría que juzgar dicha afirmación en términos de volumen y escala. Dicho de otro modo, fue la voracidad del extractivismo forestal la que terminó por eliminar un mundo, el mundo que emergía entre la mano del tejuelero y la firmeza del alerce. El mundo artesanal del tejuelero en la escala de la persona, puede eventualmente, seguir existiendo.

Si la condición posthumana (Braidotti, 2020) se define por las relaciones entre el humano y la técnica en cuanto cuerpos mediados biotecnológicamente (Rodríguez, 2022: 192), no cabe duda de que *el tejuelero es un posthumano*. Son sus manos las que permiten el acceso a la tejuela. La tejuela solo deviene en tejuela en la medida en que hubo manos de un artesano. Sin embargo, no parezca que este elogio se concentra solo en las manos humanas, pues estas, como bien lo explicita Leroi-Gourhan (1971), son medios de liberación de otra cosa. “La mano que libera la palabra” (1971: 29), libera también un nexo, un encuentro, una relación. La mano media la relación con el mundo otro-que-humano y en este caso, el mundo vegetal.

La elaboración de la tejuela [no de alerce] en Aysén se iniciaba con la selección y corte del árbol mediante el uso del hacha, para luego proceder a trozarlo con la corvina o tronzadora. Una vez que el tronco es seccionado en bloques del ancho aproximado de una tejuela (metán), se aplica un golpe con la macheta –ayudado por el combo o mazo de madera– con lo cual se logra la separación de las láminas de aproximadamente un centímetro de grosor (Pérez *et al.*, 2019: 26).

Si bien esta descripción corresponde a Aysén, dónde se trabaja la lenga o el ciprés, no varía en nada a la forma en que el tejuelo se desarrollaba en otros territorios. Para la confección de tejuelas la principal herramienta era la macheta, el cuchillón; y antes para trozar y derribar el árbol se usaba el hacha, la corvina y la sierra a brazo.

Con el paso de los años, no obstante, los procesos de construcción se han modernizado junto con la aparición de nuevas herramientas y tecnologías, como la motosierra, el

taladro eléctrico, entre otros. Al mismo tiempo, los oficios asociados a la madera han ido perdiendo su vigencia debido a factores como la restricción del uso de la madera y la preferencia por materiales de construcción más baratos y de fácil acceso (Pérez *et al.*, 2019: 29).

Ahora bien, desde las ecologías afectivas y el pensamiento vegetal, la mano no es propiamente “humana”, pues ella se alimenta de lo que no es humano, se robustece haciendo, actuando, ejecutando. Como un músculo que vincula, la mano toca y siente la corteza de los árboles en un intercambio ecológico y material de expresividad. La mano es tocada, la mano es percibida. Lo que ocurre es más bien un movimiento. La mano dinamiza lo que las vitalidades no humanas expresan sin manos. Y allí se producen los vínculos y conocimientos. Etimológicamente, concebir o entender viene del latín *capere* que quiere decir agarrar o aferrar, es decir el resultado mental de comprender está íntimamente ligado al haber conocido y aprehendido con las manos. Coger y aprender son un mismo gesto, en su etimología.

El mundo vegetal carece de manos pues la planta es toda ella un *gesto*. Una expresividad, una exterioridad. No necesita de manos para tocar, pues ella toda toca. No requiere de ningún órgano en particular para liberar la palabra, pues en ella no hay palabras. No existe tal necesidad ni potencialidad. Al menos no de la forma en que los humanos lo entienden y, siguiendo a Leroi-Gourhan (1971), lo son. Lo humano solo adviene con la liberación de la palabra. Y esta es posible a partir de la mano, entre otras potencialidades. Si lo humano es ser mano, lo vegetal es ser apariencia, forma, presencia. Cuando se habla de elogiar a la mano, se elogia todo lo que alimenta a la mano. Elogiar la mano humana es elogiar la textura vegetal que se le ofrece a la mano; así, elogiar las manos del tejuelero es al mismo tiempo elogiar la verticalidad del alerce, elogiar su estopa y su vida de árbol.

La pregunta incómoda permanece abierta, ¿Es posible elogiar la mano que toma el hacha? Evidentemente en el contexto actual de emergencia climática y crisis multidimensional, la pregunta toma otros ribetes. La respuesta no es definitiva ni tajante. El hacha aquí es un utensilio

artesanal. No es la motosierra que distancia y se vuelve ajena a la mano. En el saber del arquitecto Juhani Pallasmaa (2021), la mano del artesano se difumina en el objeto, como una prolongación de su cuerpo. Al mismo tiempo el objeto, el hacha o el cuchillón del tejuelero son maneras de hacer mundos, de transformar el mundo y de pensarlo. Y a una escala prudente, habría que decir, que no es aquella del capitaloceno forestal de maquinarias industriales. Hay un juicio implicado y un compromiso en el trabajo realizado. El hacedor de tejuelas finalmente se está haciendo a sí mismo con el mundo. De manera más fina habría que decir que el tejuelero, a través de la madera de alerce, se está *alerzando*. No volviendo alerce o deviniendo árbol, que como se vio es casi un sinsentido, sino más bien un otro, un tercero, una nueva materialidad en su ser humano. De ahí que el tejuelero ya sea un posthumano, un humano-madera, una persona-tejuela. Por otro lado, es interesante afirmar que el artesano adquiere habilidades de supervivencia (Pallasmaa, 2021). Al estar en contacto con la materialidad vegetal, con el bosque, el árbol y la madera, el alercero/tejuelero y en segunda instancia el carpintero, desarrollan un saber-hacer, un sentir-pensar y una habilidad mucho más afín a cualquier estado de precariedad y sobrevivencia que quienes no poseen ninguna destreza directamente relacionada con el ambiente.

Para el filósofo francés, Michel Serres (2016), la mano, el pensamiento y la lengua desaparecen en sus determinaciones, es decir, la mano que toma el hacha ya no es una mano, ni el hacha un hacha. Ellas se difuminan y disuelven. Así ocurriría, según el filósofo, también con el pensamiento y la palabra (Pallasmaa, 2021). Los contornos se confunden y los límites se vuelven porosos. La mano transita desde el pensamiento a la palabra y la palabra circula desde el hacha hasta el pensamiento. Nos encontramos en el campo de los fluidos, de aquello que fluye: mano, palabra, herramienta, pensamiento, afecciones, artefactos. Y habría que ir más allá, pues las interacciones son las que propician el fluir. Un poco más allá del hacha hay un alerce y un poco más acá del alerce, se va formando una tejuela. El bosque participa, sin duda, de ese ir y venir y transitar y moverse de los afectos humanos y más-que-humanos, de la herramienta no humana y de los pensamientos de la mano humana en contacto con los alerces.

Entonces la interrogante retorna, ¿Es posible elogiar la mano que toma el hacha? Y la respuesta esta vez varía hacia las prolongaciones del hacha y de la mano.

7. La mano, el hacha y las tejuelas

Tomo el hacha en forma de lápiz para dibujar al alerce que tengo al frente. No lo voy a cortar, sino simplemente copiar, como si mi mano y su extensión pudieran llevar aquella vida vegetal a una escala pequeña como la de mi cuaderno de notas. Mis ojos lo observan mientras el tiempo transcurre sin detenerse. Es todo el cuerpo implicado en la faena. El hacha en el árbol y las manos en el teclado al momento de redactar las dendrografías. Mi herramienta es el computador, el lápiz, un cuaderno, una grabadora y una cámara fotográfica que permite hacer videos. No mucho más. No tengo un cuchillón ni una sierra, tampoco un metro para medir. A veces me consigo uno, pero mi equipo es bastante reducido. Tomo el hacha y no corto ningún alerce. No me atrevo. Me dan ganas pero son demasiados los siglos que tengo sobre las espaldas. Me dan ganas de abrirlo, partirlo, rajarlo y sentir eso de la tejuela rajada y de como suena el árbol al caer. Quiero desarmarlo como un niño con un juguete, con esa misma taxonómica y lúdica inocencia.

La escritura me une al oficio del tejueleo, como se unen las raíces a las hojas de los alerces. Sin estar en esos bosques a diario y sin haber nacido en las cordilleras, los alerces han penetrado mis poros. Quizás por el deseo, quizás por el tiempo tranquilo e intencionado entre ellos. Quizás por la experiencia de otros y la alegría que padezco al caminar los bosques. Probablemente todo lo anterior. La mano que escribe es y no es aquella que tejuelea; es y no es aquella que tala, es y no es aquella que toca los troncos milenarios.

Gustavo Boldrini, en sus *Andanzas por Chiloé* (1990) relata con prodigiosa pluma como el destino del chilote estaba emparentado con el hacha, esta “sería el instrumento que debería caer con inteligencia” (1990: 33) en los bosques chilotes de alerce. No se vislumbraba en aquellos

tiempos, en pleno siglo XVIII y XIX otra forma de forjar un destino para el chilote. El alerce, relata, dejó de servir para indicar los años de los niños, ya que la cantidad de tablas que podían cargar en sus hombros decía la edad que tenían (Boldrini, 1990); y fueron otras maderas las que cobraron importancia: el ciruelillo y el avellano para los mesones de las escuelas. El hacha y el destino caminan a la par en las culturas madereras. Así también lo afirma, en el otro lado del planeta, el escritor noruego, Lars Mytting (2017) quien dedicó una profunda obra a la madera. En su libro se relatan las relaciones que los noruegos y los países nórdicos en general han construido con la madera, el fuego, el bosque y el frío. El hacha, aquí, adquiere un tono medicinal y la corta de leña es transmitida, incluso, como un ejercicio terapéutico. El libro de Mytting es una oda a la leña y la corta de árboles; un manual exquisito que a cualquier leñador dejaría contento. Al referirse al hacha da cuenta de como gran parte de la civilización le debe mucho a esta herramienta. “Un hacha realmente buena merece tener tu nombre grabado” (Mytting, 2017: 75), dice el escritor noruego, orgulloso de que en los países nórdicos se construyan algunas de las mejores hachas del planeta.

No deja de ser interesante vincular el oficio del tejuleo artesanal con el acto de hacer leña, en el sentido de un ejercicio multifacético. Conlleva un esfuerzo físico, los resultados se ven inmediatamente, requiere concentración y habilidades en el uso de las herramientas y se es testigo de una hermosa aromatización en el ambiente al cortar y rajar la madera. Sin embargo, hay también una diferencia radical y esta tiene que ver con el bosque. Hacer leña, picar leña; sea en Noruega o en Rio Bueno, al sur de Chile; no necesariamente vincula al leñador con el bosque. El subtítulo del libro de Mytting (2017) es engañoso, “Una vida en los bosques”, pero al leerlo el bosque casi no aparece. Lo que aparece son clasificaciones de madera y sus especificaciones a la hora de cortar, apilar y quemar. No dice mucho *del* bosque ni tampoco de la vida *en* ellos. Al menos no como se ha abordado en esta investigación. Probablemente debemos ser más justos y decir que el bosque del cual Mytting habla de forma tan poética, aunque declara no romantizar, es, efectivamente, un bosque antrópico, es un bosque del antropoceno, un bosque domesticado. No solo por el hecho de ser un bosque *para* el humano, sino también porque, efectivamente, el bosque no aparece. Es invisibilizado por la narrativa. No hay bosque, hay hachas y pilas de leña.

No hay bosque, hay personas que organizan el bosque y lo administran en vistas del calor del hogar.

En lo que al oficio del tejueleo refiere, ocurren dos cosas. Una va en total consonancia con lo que el escritor noruego relata. Hacer tejuelas es también una manera de administrar el bosque. De apropiarse de los árboles y organizarlos en pequeñas tablas de medidas estandarizadas con el fin de colocarlas como techumbres y revestimiento de edificaciones. En ese sentido, y como lo hizo ver una persona cercana con quien se compartían estas indagaciones, ¿qué diferencia tiene la colina de tablas abandonadas en la cordillera, aquella del “creador de la colina”, con esas mismas tablas usadas en una iglesia sureña? Poco, casi nada. Son tablas apiladas, son tablas de alerce, tejuelas, en un caso desorganizadas y en el otro debidamente situadas. En este caso la diferencia consiste en el lugar. Es decir, en la colina de aserrín y en los vestigios de un aserradero antiguo en medio de la cordillera, las tejuelas están *fuera de lugar*. Se encuentran habitando un espacio que no les pertenece como tejuelas, mientras ellas no son habitadas por nadie. En el segundo caso, las tejuelas se encuentran habitadas por humanos y ellas instaladas en el espacio que les corresponde. La diferencia es su forma de habitar *el* espacio y ser habitadas *en* el espacio.

Ahora bien, volviendo a lo anterior, el tejueleo no es un simple corte de leña ni puede ser equiparado sin más. Primeramente por la forma en que las tejuelas son fabricadas y esto tiene que ver íntimamente con el bosque. Ellas son hechas en el bosque, como ya se ha dicho en otras ocasiones. No es posible sacar el alerce caído dada su difícil ubicación. Y mucho menos transportarlo. La mejor manera era llevarse las tejuelas al hombro. En ese sentido el vínculo del tejuelero con el bosque se vuelve más cercano e íntimo. Y, en segundo lugar, porque las tejuelas no son leña. Ellas no se fabrican para quemarse. Su fin no es calentar el hogar, sino construirlo, arrojárselo. Las tejuelas de alerce, al no ser leña, poseen otra relación con los humanos, una relación que se *prolonga en el tiempo* y que *modifica los espacios*. Detengámonos un poco en ambas dimensiones.

Retiro el hacha de la tejuela en mi habitación. La miro con calma, las miro, ya que tengo varias. Las veo distintas, son distintas. Toco sus vetas ásperas e irregulares. Una de ellas la lijé para hacer que su color brillara. La huelo, sigue teniendo ese olor indescifrable a vejez, madera y humo. Acerco mi nariz y siento un leve polvillo que me provoca ganas de estornudar. La sobo con mis dedos y estos quedan ennegrecidos. La tejuela hace cosas en mí. La regreso a su lugar, donde descansa en el cuarto donde trabajo. Mira a mi lado y veo otro trozo de tejuela y otro más un poco más lejos. Sé que atrás mío tengo una vasija con ramitas de alerce secas. Algo del bosque me habita y al igual que varios tejueleros entrevistados la vida se va volviendo inseparable de ellas. Uno de los tejueleros en La Unión había revestido su casa y la de su hijo completamente de tejuelas en un barrio donde solo habían casas de ladrillos. Otro tejuelero, también en La Unión, había construido una banca de tejuelas afuera en su patio; un pequeño ante jardín en su población, además de haber puesto tejuelas en la parte de arriba de la reja en la entrada. Un tejuelero en Lenca, a las afueras del Parque Nacional Alerce Andino, tenía todo un segundo piso hecho de tablas de alerce, no tejuelas, sino tablas hermosas que construían su paisaje. Con el tiempo acostumbraba a llevar siempre una pequeña tejuela en mi mochila cuando visitaba a algún tejuelero para conversar. En algún momento de la entrevista sacaba la tejuela para incluirla materialmente en la conversación. Era cosa de realizar ese gesto y todo cambiaba. El tono, la confianza, el rostro del tejuelero. La tejuela evocaba memorias, tiempos y bosques. Con ese gesto comenzaba otra conversación y de alguna manera, nos transportábamos a otro territorio.

Una casa de tejuelas puede durar más de 50 años, no pocas veces un siglo si es que las condiciones climáticas no fueron tan duras ni el sol tan abrasador (Ramos, 2018). Con el tiempo se pueden cambiar algunas tejuelas de la techumbre o de las paredes. Pero ellas continúan allí en el paisaje cotidiano de la vida familiar. Son presencia en el tiempo, compañía en el espacio. Las

tejuelas van viviendo, ya fuera de los bosques, al ritmo humano. De alguna manera el tiempo vegetal es también domesticado por la mano humana. Ellas ya no crecen ni echan raíces, a pesar de que continúan cohabitando con otros seres y vibrando con otras vitalidades; ellas ya no son bosque. No son bosque ni son leña. Son tejuelas. Una nueva vitalidad que se relaciona de forma particular con los humanos. En ellas se albergan afecciones provenientes de otros territorios y temporalidades otras-que-humanas, pero una vez que están instaladas adoptan el rostro de una materialidad viviente y cotidiana. Comenzarán a recibir las marcas del tiempo humano, los cortes de algún cuchillo aburrido y las marcas del tamaño como crecen los hijos. Comenzarán a cambiar de color y variar según las condiciones climáticas (De la Sotta, 2009; Ramos, 2018). Recibirán sin esperarlo un clavo nuevo de vez en cuando, para colgar un sombrero o afirmarlas un poco más a la pared. Las tejuelas teñirán *el espacio* de un tono distinto, el de los alerces; y *el tiempo* de proximidad, cariño y cercanía. Algunos hablan de la nobleza de la madera (Oyarzún, 2020; Barichivich y Urbina, en prensa), pues quizás las tejuelas de alerce son de las maderas más nobles que pueda encontrarse. Son de las pocas que luego de haber vivido 3500 años en forma de planta y de haber visto su vida vegetal herida y arrebatada por el hacha y la mano humana, continúan estando cerca y dejándose habitar por los mismos que las sacaron de los bosques. Eso es nobleza. Eso es humildad.

8. Las vibraciones de las tejuelas

La idea de las vibraciones de la materia proviene de la filósofa norteamericana Jane Bennett (2010), las que a su vez tienen una prehistoria, con otras denominaciones, en varios pensadores; desde Spinoza, Nietzsche, Henry David Thoreau, Charles Darwin, pasando por Adorno, Deleuze, hasta la filosofía vitalista de Henri Bergson. La autora, al hablar del también poeta Thoreau sugiere que la materia y toda la naturaleza están llenas de una mentalidad, que en ningún caso es ajena a lo humano, que la materia se conjuga al modo del verbo “comer”, es decir, de modo activo y pasivo, siempre como actividad y vitalidad. Pensar desde la materia vibrante permite enfocar la visión de mundo en la interdependencia y vitalidad de todas las

cosas, ayudando a pensar de forma no antropocentrada y permitiendo una visión más ética y ecológica de la política y sociedad (Bennett, 2010). Reconociendo la vitalidad de la materia esta comienza a comportarse, para los humanos, de una forma distinta, como potencias y posibilidades de otras cosas. De ese modo, un trozo de palo, es mucho más que eso. Nada es desperdicio ni molestia (Bennet, 2010). Esto lo muestra muy bien el oficio del tejuelero capaz de ir modificando el tamaño de las tejuelas para su mejor aprovechamiento. La madera vibra en las manos del tejuelero, quien en una relación recíproca y afectiva va dando forma mientras él mismo *se forma*. En ese sentido no es exagerado decir, que el propio tejuelero comienza a vibrar en un tono particular dado por su interacción con la materialidad de la madera.

La tejuela es una tabla pequeña o tablilla plana, rectangular de medidas que varían entre los 8 y los 15 mm de ancho y un largo promedio de 600 mm. En general, sus dimensiones dependen de quien las confecciona. Su borde o cabeza es recta, mientras que la terminación visible puede poseer diferentes diseños, muchos de ellos escogidos por la propia familia o el carpintero que las instalaba. Su materialidad de gran valor llegó a ser usada como moneda de cambio en tiempos de la colonia chilena (Urbina, 2011; Fonck, 1896). De bellas vetas y un color característico que va cambiando con el tiempo y en diálogo con las condiciones climáticas, la tejuela de alerce ha llegado a ser considerada una piel cultural del archipiélago de Chiloé y otras regiones del sur del país (De la Sotta, 2009; De la Sotta y Lares, 2019; Ramos, 2018).

Desde una mirada posthumanista, la tejuela es más que un trozo de madera, es otra cosa que un objeto cultural o un fruto de la industria forestal. Tampoco se reduce a un oficio asociado a la madera. La tejuela, tal como aquí es interpretada, deviene en historias afectivas que entrelazan bosques, oficios, rostros, prácticas y territorios. La tejuela es un territorio afectivo, memorial y vegetal. En ella son albergadas geografías y temporalidades diversas; en ella se encuentran lenguajes humanos y más-que-humanos que permiten reinterpretar los territorios y reconocer de otro modo la vida.

En una conversación con una arquitecta chilota, criada en una familia maderera, comenta sobre las relaciones entre el monte, los bosques y las maderas. Al referirse al alerce lo vincula a la imagen del volcán, como algo intocable y lleno de magnificencia. Cuenta como la madera de alerce está emparentada con la navegación y el mar, vibrando, en el lenguaje de Bennett (2010), en otras geografías. Al preguntarle por el valor de la tejuela para los antiguos constructores de iglesias a mediados del siglo XIX comenta que “era un palo que revestía y cumplía un rol”, porque tenía que cambiarse al pasar un tiempo; pero, de forma muy interesante al continuar hablando de la tejuela sale el tema de la identidad y la memoria. La arquitecta dice que era como una maquina del tiempo, la tejuela, que conectaba y conecta hoy con ese pasado cultural. Entonces interrumpo la conversación para decirle, “entonces no era un palo” y ella asintiendo afirma, “claro, no era un palo”. La tejuela vibra en el tiempo y transporta a las personas en el espacio.

Parece pertinente aproximarse a las vibraciones de la tejuela de alerce en estos contextos de crisis climática y urgencia ecosocial y política. La tejuela, desde una mirada tentacular (Haraway, 2016) tiene mucho que decir a los humanos, en términos cosmopolíticos (Stengers, 2010) y como emergencia/resistencia de los mundos otros posibles. Se ofrecen tres líneas de lectura, las que se espera abran perspectivas respecto del pensamiento vegetal, los estudios ligados al territorio y el campo de las geohumanidades. No solo los conceptos e interpretaciones de la materia son desafiados desde el posthumanismo, sino también los lenguajes con que decimos esas realidades otras que nos encuentran y en las que estamos sumergidos (Despret, 2022; Haraway, 2016). Las tres interpretaciones respecto de las vibraciones de la tejuela han sido tematizadas como la tejuela *memorial*, la tejuela *material* y la tejuela *vegetal*. A continuación se desarrolla cada una de estas dimensiones de la misma tejuela de alerce.

8.1 La tejuela memorial y sus tentáculos políticos

Tener una tejuela era cosa de poder. Con ella se podían intercambiar productos y adquirir bienes que en las cordilleras de alerzales eran imposibles (Castillo *et al.*, 2012; Torrejón *et al.*, 2011; Gay, 2009). Tener tejuelas implicaba trabajar en algún fundo o empresa maderera o ser propietario de algún trozo de bosque de alerce. La tejuela se tornó, por un periodo de tiempo, en una fuente de trabajo y comercialización. Movié personas, infraestructura y capital. Familias enteras se trasladaron a las cordilleras en búsqueda de trabajo y mejores condiciones de vida (Barichivich y Urbina, en prensa). El alerce, no solo en forma de tejuela, sino también de varones, tablas, basas y estopa, comenzó a descender de las alturas y viajar a través del mar. Los puertos a orillas del pacífico sur, en especial Chaihuín en las cercanías de Valdivia, Caleta Cóndor en las costas de la ciudad de Osorno y el tráfico fluvial hacia Chiloé se fortalecieron. El alerce dominaba el panorama. La tejuela se volvía protagonista de nuevos vínculos y alianzas políticas (Escobar, 2020) entre pescadores, carpinteros, empresarios y lugareños.

Desde una perspectiva histórica se han elaborado muy buenos trabajos respecto del alerce y su comercialización (Urbina, 2011; Molina *et al.*, 2006; Barichivich y Urbina, en prensa), dónde también se muestra cómo a inicios de la expansión colonial la tejuela fue sinónimo de explotación, lucro y dominación hacia los mapuche huilliche (Molina, 1987; Molina *et al.*, 2006), otra forma política de la tejuela de alerce. Notable es que en su expedición por el canal Beagle, Charles Darwin queda asombrado al llegar a Castro, no solo por la condiciones de pobreza de la ciudad en la cual ni azúcar pudo encontrar, sino también por la ausencia de dinero para comprar teniendo que intercambiar productos para la sobrevivencia. Así, deja registrado en una nota en su diario el día 26 de enero de 1835: "Un hombre que quiere comprar una botella de vino, ¡lleva en su espalda una tabla de Alerce!" (Darwin, 2006: 523).

¿Qué puede decirnos una aproximación posthumanista? ¿Cómo comprender e interpretar la tejuela y su historia a partir de ella misma, de sus interacciones, movimientos y alianzas? Lo primero es entender que la tejuela desde el día mismo en que comenzó a existir abrió una puerta

nueva respecto del poder. Una *política de la tejuela* empezó a teñir el paisaje del sur. Decir que la tejuela ejercía un poder y comenzaba a establecer una red tentacular consiste en afirmar que sus vibraciones eran también políticas. Marcaron, las tejuelas, el devenir de familias y territorios; modificaron la piel arquitectural e identitaria de un pueblo. Ya no solo poseer una tejuela era sinónimo de poder, sino que tener una casa revestida de tejuelas y llegar a construir o habitar una iglesia de tejuelas de alerce en los territorios del sur (Cherubini, 2019; Almonacid y Araya, 2021; Berg y Cherubini, 2021). Un cierto orgullo cultural asociado a la materialidad de un árbol establecía diferencias. Sin embargo y como ocurre en la mayoría de los oficios, el tejuelero seguía siendo alguien de escasos recursos y asociado al mundo de los pobres y trabajadores (Molina *et al.*, 2006). El saber hacer no era valorado como la materialidad del objeto/cosa. La tejuela valía más que el oficio y por tanto que el trabajador.

Si se asume que la tejuela posee una agencia concreta, vehiculando el poder dentro de las comunidades asociadas al oficio, comercialización y trabajo, y dentro de ellas generando distinciones políticas y sociales, habría que reinterpretar la mirada que culturalmente se ha tenido de las tejuelas. Desde el año 1976 el alerce se protege. Es designado monumento natural (DS 490) y por tanto su tala se prohíbe. A partir de ese momento y sin mucha reflexión ni conciencia, la tejuela se transforma en un objeto escaso. Su valor se multiplica y con ello el deseo humano por poseerlas. La tejuela llega a su mejor momento. El año 1976, luego de más de 250 años de historia, al menos registrada (Gay, 2009; Darwin, 2006; Torrejón *et al.*, 2011) la tejuela se transforma en un ser precioso. Solo es posible trabajar el alerce muerto o volteado. De ellos nacerán las nuevas tejuelas. Como el número de estos alerces es finito, la tejuela adquiere una nueva vida. Y, como consecuencia, el oficio del tejuelo artesanal, comienza el camino de toda especie en extinción.

La tejuela política es ahora, también, una tejuela *memorial*. En cada una de ellas se lee una historia, aun por contar y empresa en parte aquí comenzada, asociada al bosque. En cada una de ellas se encuentran las huellas de un oficio cada vez más difícil de conocer. En cada tejuela hay ahora una memoria llena de rostros humanos y otros-que-humanos. Memoria viva de bosques

muertos, memoria de luchas de poder y transacciones económicas; memoria de políticas extractivistas e ignorancia sobre un presente de crisis climática y ecológica. La tejuela memorial es un archivo posthumano de territorios habitados y deshabitados, ocupados y olvidados, usurpados y abandonados a su suerte.

8.2 La tejuela material (territorio afectivo)

La tejuela posthumana continúa vibrando en el tiempo. Desde el presente de su existencia y situacionalidad, ya que es de esperar que se encuentre en alguna techumbre o pared; ella vibra hacia un pasado memorial e interroga respecto del futuro (Figura 9). En estos contextos del capitaloceno, la tejuela es una pregunta materializada en la madera: ¿Qué posibilidades ves en mí? ¿Qué lees en mí que pueda colaborar en otros modos de habitar? ¿Sientes o percibes el bosque del cual provengo? ¿Qué territorio conoces o puedes llegar a conocer a través de mí? ¿Qué vibraciones afectivas nos unen?

La tejuela posthumana es desterritorializada (Deleuze y Guattari, 2002) de la epistemología moderna, ingenieril y dualista para ser reterritorializada como ser vegetal y correspondencia ecológica. Ella también almacena afectos. El humano es afectado por la materialidad propia de la tejuela. Ella constituye una red de afecciones en el tiempoespacio, aspecto que quedó de manifiesto en cada una de las conversaciones con antiguos tejueleros. Uno de los primeros balseros de Hornopirén, que bajaba las tejuelas por el río varios kilómetros; 1000 a 1200 tejuelas arriba de la balsa, para luego navegar en velero a Chiloé a vender las tejuelas; recuerda con alegría sus tiempos dedicado al tejuleo. Él mismo construyó su casa de tejuelas en los faldeos del volcán Hornopirén, donde vivió en los años 60. Hoy, a sus 90 años, sigue trabajando y dedicado a la venta de leña.

El deseo de adquirir las tejuelas afectó al bosque llegando, aunque no solo por ella, a poner en peligro la presencia del alerce en las cordilleras del sur. La tejuela se volvió, así, el gatillo de una

irresponsabilidad ética de parte de los humanos ligados a ese mundo. Para ser justos, de algunos tomadores de decisiones que, sin perspectiva de futuro y mucho menos socioambiental, optaron por la tala rasa. Huellas del extractivismo forestal yacen aun en los montes y remanentes del bosque. Los viejos locomóviles se oxidan como memoriales de una época de devastación. Muchos de ellos en plazas o terrenos baldíos de ciudades del sur de Chile.



Figura 9. Tejuelas, territorio afectivo en Iglesia de San Pedro, Coique. Fotografía del autor, 2023.

Los afectos y afecciones ligadas a la tejuela vibran en las manos de tejueleros y alerceros antiguos. Emociones, recuerdos y nostalgias (Angé y Berliner, 2021) se entrelazan en aquellos y aquellas que crecieron en las cordilleras e hicieron del alerce y la tejuela una forma de vida. La tejuela, de ese modo, genera una malla afectiva entre personas, bosques, construcciones y madera. A su propio modo cuenta historias más-que-humanas. Uno de sus modos particulares corresponde al tiempo, rasgo que se trabajará minuciosamente en el último capítulo. Ella vibra a diversas frecuencias en temporalidades múltiples que le son propias: la temporalidad del bosque del cual proviene, la temporalidad del oficio una vez que el tejuelero comienza su trabajo; la temporalidad de su comercialización e instalación y la temporalidad prolongada de su vida. La tejuela más tarde será reciclada, pintada, repintada y reinstalada. No en pocos casos recortada

para un nuevo uso e incluso en otros casos reinterpretada como objeto artístico, lo que es posible ver en las bellas obras del artista chileno Javier Lopez Cabello (Capítulo Gráfico, 124-125). Son las muchas vidas de la tejuela, todas ellas cargadas de afectos y memorias. En esos trayectos la tejuela interactúa con el agua y el viento, se vuelve refugio de insectos y hogar de musgo, líquenes y otras variedades vivientes. La tejuela será como un microbosque en la techumbre de la iglesia chilota o en una pequeña esquina de la casa en la ciudad. Allí, invisible para los humanos, la tejuela continúa alimentando una red de afectividad. Algún turista extranjero capturará la escena para compartirla en sus redes sociales. La tejuela, entonces, expandirá sus tentáculos, ahora desde la virtualidad hacia rincones que quizás jamás experimenten al tacto su materialidad rugosa y tan llena de tiempo.

Somos afectados y afectamos (Spinoza, 2000; Giraldo y Toro, 2020). Humanos y otros-que-humanos compartimos la intrarrelación (Palacio, 2022) de la malla de la vida, de lo que existe. No cabe duda de que no todo concentra, manifiesta o expresa de la misma manera esta dimensión de las afecciones. Hay elocuencias y modos de vibración diversos. Cada “cosa” a su modo. Cada relación y vitalidad con sus propias características. Muchas de ellas mudas al oído epistémico de la modernidad capitalista, colonialista y patriarcal. Pero también mudas a otros oídos, igualmente clausurados en su manera de comprender el mundo. Abrirnos a la materialidad afectiva de las tejuelas requiere un giro onto-epistémico, consiste en una opción ética (Braidotti, 2022) y en una transformación ecológica, en el sentido más amplio y rico de la palabra. Es parte de la metamorfosis (Coccia, 2021) necesaria para los tiempos que se esperan. La tejuela es un capullo de experiencias. Constituye un lenguaje otro que aquí se considera en términos de materialidad afectiva, pues a la tejuela se accede a través de los sentidos. Ella es tocada y toca, ella es percibida y vista. Los ojos humanos se enfrentan a la pared multitemporal de tejuelas de alerce, como a una verdadera cartografía de afectos e historias, tonalidades y vínculos. Ese nuevo paisaje afectivo conduce a los humanos por caminos otros-que-humanos hacia los bosques milenarios del *lawan*. La tejuela vibra hacia ecologías, prácticas y modos de hacer pertenecientes a otros tiempos y otras especies. Un territorio de afectos continúa afectando, persiste en su vida de transformaciones transformando su entorno, tal como lo hace una flor (Coccia, 2017).

8.3 La tejuela vegetal y su ecología vibrante

Las lecturas de Tim Ingold han evocado la noción de correspondencia (Ingold, 2021, 2018, 2012) según la cual las cosas se encuentran conectadas a otras en base a una red de relaciones. Hay una relación entre los vivientes y los territorios que nos precede y nos constituye, en el sentido de que los bosques ya estaban allí interactuando con el suelo, los climas y una incalculable cantidad de otros seres. El humano se inserta, afectando y siendo afectado, en dichos entramados de relaciones, vínculos y encuentros. Como se dijo anteriormente, las tejuelas son consecuencia de estos encuentros. Estas relaciones, a su vez, tienen que ver con procedencias, movilidades, prolongaciones o ensamblajes (Latour 1986; DeLanda, 2021) y múltiples correspondencias (Ingold, 2021) que acentúan los movimientos y dinamismos de cada cosa. Las correspondencias ligan la experiencia a la materialidad. Ellas se corresponden a través de la vida, la práctica, el encuentro, el conocimiento, el uso, las transformaciones mutuas. A partir de esto es posible pensar y comprender a las tejuelas de alerce como correspondencias de los árboles de los cuales provienen y los bosques y montes en donde estos se localizan. Sin duda en dichas correspondencias han sucedido una serie de otras correspondencias y relaciones, de poder, de trabajo, relaciones comerciales, relaciones ligadas a un saber hacer del tejuelero, correspondencias con el clima, las condiciones territoriales, culturales y otras interacciones propias que permitieron la existencia de las tejuelas.

Entre estas interacciones de la tejuela posthumana se encuentran las correspondencias *vegetales*, es decir, los vínculos no siempre considerados y mucho menos explicitados entre las tejuelas y el bosque. Además de vibrar en frecuencias políticas ligadas a la memoria y al modo de territorios que movilizan y conducen afectividades; las tejuelas también poseen una ecología propia. Una ecología ligada al mundo de las plantas. Ellas mismas son materialidad vegetal, son plantas que sufrieron una metamorfosis, por acción, deseo e interés humano, deviniendo en objetos de madera. ¿Puede ser de interés reinterpretar y reconocer las tejuelas como prolongaciones materiales de una ecología vegetal vinculada al bosque y su interacciones? Más aún, ¿este

reconocimiento permitiría una apertura política, biocultural y ambiental respecto de las tejuelas y sus correspondencias? Parece que sí. Es precisamente aquello uno de los hallazgos de esta Tesis.

Las plantas han retornado. Desterritorializadas de una extensa colonización botánica y biológica han retornado con nuevos lenguajes y conocimientos (Mancuso y Viola, 2015; Marder, 2013; Gibson, 2018; Gibson y Warren, 2019; Sheldrake, 2020; Kimmerer, 2021; Nascimento, 2021; Gagliano, 2020). Lo mismo ha sucedido, en menor escala y con un paso más lento, respecto de los bosques (Holten, 2023; Haskell, 2012; Powers, 2021). Las plantas, divorciadas de su entorno han entrado en las habitaciones humanas, en las redes sociales, en los cuadernos de dibujo de artistas y en libros de filósofos creativos. Los bosques se acercan más despacio y, paradójicamente, con menos éxito. Y cuando lo logran es de manera un tanto antropomórfica o en base a su carácter estético. El caso de la reciente publicación y *best seller* en los Estados Unidos del libro de la artista Katie Holten (2023) “The Language of Trees”, parece emblemático de este fenómeno. Publicado el año 2016 y vuelto a publicar el 2023 con nuevo material y un particular alfabeto de árboles que usa entre los breves relatos de más de 70 autores. Las plantas convocan, desde el arte y la estética nuevas formas, sin duda, pero que continúan siendo profundamente humanas a pesar de todo. Es extraño pues, de alguna manera las plantas, los árboles y el mundo vegetal despiertan mucho interés, pero no queda del todo claro que en realidad sean las plantas y más bien constituya, en el fondo, a una reaproximación estética a la percepción humana. Es decir, una tonalidad particular a la curiosidad humana sin pretensiones territoriales ni ético-políticas. La investigación ha podido contribuir a un lenguaje otro dado por las vibraciones de la tejuela y su expresividad material, vegetal y memorial; permitiendo que sea *su ser/estar* ahí territorializada el que se manifieste.

Cuando los bosques retornan lo hacen desde sus dimensiones y tamaños. Desde su complejidad de bosque, lo que no hace posible desmenuzarlo ni hacer una taxidermia de sus ecologías y temporalidades múltiples, largas y enmarañadas. Aunque se haga el esfuerzo, el bosque se defiende, no se deja domesticar. Pero también puede haber otra razón para la dificultad de que el bosque sea reincorporado en la trama de la vida, al menos en lo que concierne a las sociedades

humanas y es que *el bosque continúa colonizado* por la razón forestal (Vidalou, 2020), por una cierta inmovilidad conservacionista y por un imaginario religioso y civilizatorio ligado a lo oscuro, lo húmedo, lo desconocido y misterioso. La ecología mental (Guattari, 2017) referente al bosque prefiere domesticarlo como espacio estético y transformarlo en un parque, en un jardín, en un lugar de paseo o en un territorio de turismo. De aquí surgirán aristas importantes para pensar en los bosques del mañana y en particular en aquellos alerzales cobijados bajo figuras y formas que no se escapan de las que se acaban de identificar. El bosque, así como las plantas, desea ser visto, escuchado y conocido de otras maneras (Guerrero-Gatica y Achondo, 2022). Espera ser desterritorializado para retornar a ser aquello que es y expresarse al modo que se expresa: territorializado, abierto a la biosfera y cómo espacio de vida en movimiento.

Los bosques de alerce forman un complejo ecológico de riquísimo interés. Como ya se dijo, debido a la longevidad de los alerces, estos se han estudiado por razones climáticas, ecológicas y culturales (Donoso *et al.*, 2006; Lara y Villalba, 1993). Su crecimiento lento y en regiones apartadas y de difícil acceso humano acrecientan su interés territorial y dendrocronológico (Lara, 2016, 1998; Urrutia-Jalabert *et al.*, 2015a). Todo ello: interacciones biológicas, multiespecie y temporales son las que devienen en tejuelas. Dicho de otra manera, la tejuela puede ser entendida como el *devenir-con* del humano, el árbol, el territorio y el clima. En ellas el tiempo largo y el crecimiento lento son interrumpidos quedando plasmados en la materialidad de su madera. Las vetas y líneas son huellas temporales y archivos bioculturales; pero también mantienen el hecho de haber sido árbol. No es posible separar la madera del árbol. Allí, en ese nuevo territorio continúa viviendo la planta. La tejuela ya no es el árbol, que duda cabe; pero el árbol permanece presente en ella, en forma de tejuela. En otras palabras, *la tejuela vibra al modo del alerce* (tejuelas de otros árboles vibrarán al modo de esos otros árboles y sus otras ecologías afectivas). Será su color, sus tonos, su olor y sus rasgos los que la hagan ser lo que ella es y manifestarse al mundo tal y como lo hace.

La tejuela posthumana es, así, una planta manufacturada. Un árbol transformado. Y como planta y árbol, en ella está contenido el bosque y sus ecologías. Son estas ecologías propias de los

bosques de alerce las que vibran con toda su expresividad al tocar una tejuela. Allí se encuentran esas alturas cordilleranas, esos lugares escarpados y esos climas duros característicos de los alerzales y territorios boscosos del sur de Chile. En ellas se escucha la lluvia y el viento que mecía incansablemente los árboles. En ellas están los sonidos de los pájaros, los chucao y los carpinteros que habitan los bosques. En ellas están presentes todas las plantas cohabitantes de los bosques: mañíos, tepas, lumas, canelos y coihues, entre otras. En ellas se encuentran aquellos cohabitantes más próximos y cercanos de los árboles: musgos, coicopihues, líquenes, barbas de abuelo, tinea y el saúco del diablo. En no pocas de ellas habita el fuego que forma parte de las ecologías de estos bosques centenarios y milenarios (Lara *et al.*, 1999). Pero en la tejuela posthumana no solo permanece la *zoe*, sino también la *tecné* (Braidotti, 2020). Ella es portadora del ruido de las máquinas que subían al monte, de las sierras que volteaban los árboles y los camiones que transportaban las basas. Ellas recuerdan, en su vibración memorial, la fabricación y no olvidan las manos humanas que las labraban bajo la lluvia en el bosque ni las espaldas que las cargaban monte abajo. En cada tejuela hay una espalda humana, unos hombros humanos. Ellas fueron desterritorializadas también de *sus* bosques y colinas. Ellas caminaron, con ayuda, por senderos y caminos; se subieron a embarcaciones y bajaron ríos hasta llegar a bodegas y aserraderos o talleres de carpintería y galpones madereros de construcción. Son el bosque entrando en construcciones humanas y habitando nuevos paisajes. *Son ellas habitadas ahora* por comunidades y familias. Reterritorializadas como muros, viviendas, techumbres e iglesias.

Son las plantas y su vida vegetal transitando momentos diversos. Los alerces siguen en esta malla de correspondencias prolongando una vida múltiple, sensible y poliforme. Fueron semillas, diminutas semillas voladoras. Pasaron siglos y siglos hasta ser transmutadas en tejuelas. *De semillas voladoras a tejuelas en techumbre* pueden haber pasado varios cientos de años, rara vez menos de 700 años o mil. O más. Nadie se preocupaba de calcular la edad de los árboles al momento de voltearlos. A nadie le interesaba el tiempo. Ahora sí, aunque aún tímidamente. La tejuela posthumana y sus vibraciones hablan del tiempo, lo exigen en esta época de devastación y crisis. Es el tiempo el que está en crisis y las tejuelas nos lo recuerdan. ¿Qué queda de esos árboles monumentales (Gutierrez, 2016) en esas pequeñas tejuelas de madera? ¿Qué hay en ellas

que nos conduzcan a las ecologías del bosque y su vida bio-zoe-diversa? ¿Qué realidades, geografías y territorios están contenidos en las tablillas grisáceas? Finalmente, ¿Qué historias de vida futura podemos los humanos aprender de esta red de correspondencias vegetales que los alerces y las tejuelas manifiestan? En esta Tesis se espera que se vayan perfilando algunas posibles respuestas.

Conteniendo la vida vegetal, la tejuela de alerce traza una ruta: la de su propia (in)existencia en los bosques o existencia silenciosa en forma de potencia, hasta su instalación probablemente no definitiva en alguna edificación humana. Esta vibración recuerda e insta a no olvidar sus vínculos vegetales, sus correspondencias con bosques ancestrales y la historia biocultural de los mismos. La tejuela posthumana constituye un cúmulo rizomático de vínculos: bosques, oficios, labores, transacciones, economías, ecologías, variaciones climáticas, diversas temporalidades vegetales, especies cohabitantes de los territorios, geografías; todo ello presente en cada tejuela y en cada lugar habitado por ellas. Con las tejuelas los humanos habitamos un poco de la vida vegetal de los alerces.

Las tres dimensiones de la tejuela aquí esbozadas provienen de los encuentros que la etnografía propició. Son reflexiones y resultados levantados desde el contacto con las tejuelas y los tejueleros. De forma inesperada se hallaron tejuelas esparcidas y almacenadas en los sitios menos pensados: almacenadas en una letrina en el patio de la iglesia san Javier de la Isla de Quinchao, instaladas en un bello mausoleo antiguo en el cementerio de Huyar Bajo, abandonadas en el jardín de la casa de Cristian en Río Bueno, majestuosas en la techumbre de la iglesia en san Pedro de Coique en las orillas del Lago Ranco, en algunas casas en Chaitén, cortadas en pequeños trocitos para confeccionar cruces que vende el centro de rehabilitación Fazenda de la Esperanza de Villa Prat, en la Región del Maule, colgadas en el cuarto del investigador y en cientos, quizás miles, de viviendas del sur de Chile que llenarían páginas y páginas de descripción. En una diversidad de recorridos por pequeñas ciudades y poblados entre Valdivia y Chiloé se catastraron muchísimas tejuelas. Ellas vibran conformando una región geográfica inmensa.

Las tres dimensiones son importantes, además de lo ya dicho, por razón de su ausencia. Los trabajos encontrados aportan elementos de carácter histórico, cultural y artesanal; pero poco o nada de lo que se ha presentado aquí en cuanto política de la tejuela o sus correspondencias vegetales, afectivas y materiales. Es como si la tejuela continuara siendo vista como una *cosa en sí*, un objeto, o una tablilla, un *eso*, un *algo*, desterritorializada y sin reterritorializar, carente de espacio, ausente de bosque.

9. Los lenguajes de la tejuela

Aprender a comunicarse con otras especies puede llevar toda la vida (Myers y Hustak, 2020). Aprender a interpretar el lenguaje de las vitalidades/materialidades y de lo otro-que-humano en general requiere de mucha experiencia, atención, dedicación y reflexión. No es lo mismo comunicarse con alguien capaz de interacción que con seres donde la reciprocidad no es posible, al menos al modo humano. ¿Se puede aprender a interpretar aquello que la tejuela relata? y si fuera así, ¿qué transmite, dice, expresa ese lenguaje inexplorado?

Quizás una buena pista para partir puede ser nutrirse de las ideas de Ingold (2018) sobre las líneas y lo que ya se ha dicho del pensamiento vegetal. El primero, desde la antropología y su relación con las cosas, los devenires y sus historias (Ingold, 2012; Barad, 2003) da la posibilidad de internarse en las correspondencias que se generan entre humanos y otros-que-humanos. Es a través de los sentidos, de la vida sensible, que se llega a las ideas y desde las ideas a la interpretación y construcción del entorno. Son las vetas, las rugosidades, las texturas y las estrías de la tejuela las que vienen a balbucear historias. Es la experiencia *con* dichas estrías las que irán dando pie a las palabras. Experiencias, también, inscritas en la memoria, cuerpos y prácticas de habitantes, tejueleros, alcereros y carpinteros.

Las plantas y los humanos han, en muchos casos, co-evolucionado (Myers y Hustak, 2020; Mancuso, 2018) en una interacción activa y rica en intercambios, que no pocas veces desafía la imaginación del investigador más avezado. Ellas, las plantas, ayudan, también, a pensar lo humano y las interpretaciones epistemológicas que se hacen (Miller, 2002; Gagliano *et al.*, 2017). ¿Cómo la tejuela ha ido marcando la piel del tejuelero/alercero? ¿Hasta qué punto las vetas de uno se han anudado en las arrugas del otro?

Al referirse al lenguaje o los lenguajes de la tejuela, precisamente, se está hablando de ello, de los lenguajes almacenados en la materialidad de la tejuela, lenguajes que comunican historias, trabajo y movimiento. Lenguajes que transmiten un oficio y la memoria del bosque, como ya se ha visto. Ingold (2018) dirá que “el suelo forma un dominio en el que las vidas y las mentes de sus habitantes, humanos o no, están completamente anudadas entre ellas” (2018: 81). Los lenguajes que se buscan están en los suelos donde se anudaron tejueleros, alerces, bosques y vidas humanas y otras-que-humanas. Estos lenguajes narran temporalidades lejanas y amplias. Son lenguajes que instalan en bosques milenarios y en una red de comercialización y mercado. La tejuela continúa contando historias y albergando memorias: la de territorialidades diversas, la de comunidades desaparecidas, la de un cúmulo de relaciones e interacciones que la llevaron a ser lo que es y estar dónde está. Pero no solo eso, pues la tejuela continúa *allí*, como se ha expresado, albergando insectos, recibiendo la lluvia, siendo suelo de musgo y dejándose capturar por la cámara del Smartphone del turista. La tejuela de *allí* está también navegando en la red social en un país desconocido, probablemente preguntándole en su propio lenguaje al extranjero asombrado por su tosca delicadeza.

Deleuze y Guattari (2002) insisten en que sigamos a las plantas (2002: 16) pues ellas hacen mundo con otros: pájaros, tierra, clima, sol, humanos (Despret, 2022). La vida entera de las plantas es una malla de interrelaciones e interacciones. Marder en un breve ensayo publicado en el libro colectivo "The language of plants" (Gagliano *et al.*, 2017) advierte que dichos lenguajes son completamente otros, no transmiten ideas, como el lenguaje conceptual humano, sino que expresan la vida misma, son formas de revelar el mundo. De ese modo los lenguajes de las

plantas revelan el mundo de las plantas y sus cualidades únicas (Gagliano *et al.*, 2017). Por su parte, Myers y Hustak (2020) agregan que aproximarse a estos lenguajes otros implica transitar el suelo, sentir el sol en la piel, mezclarse simbióticamente con los hongos y microbios, conversar con los insectos y dejarse seducir como lo hacen quienes cultivan plantas, *lejos de ser solamente humanos*. Hay que dejar de ser solamente humano para entrar en esos mundos otros que las plantas puedan revelar. De ese modo, *seguir la tejuela de alerce* no es otra cosa que seguir el devenir de una planta, el alerce. Seguirlo y escucharlo; seguirlo y comenzar a mirar lo que ella quiera develar; sentir lo que ella y dejarse modelar como lo hacen ellas. A pesar del riesgo de un antropomorfismo, se trata más bien de dejarse interpelar por lo otro-que-humano, sin violencias ni coacciones, sino desde una ecología de los afectos según la cual la creatividad y la curiosidad llevada a la investigación se entremezclan con la experiencia territorializada de aquellas relaciones enmarañadas que habitan al humano y su entorno. Anna Tsing (2015) invita a pensar más allá, de otras formas, extremar el lenguaje y los conceptos, quebrar la discursividad a través de la imaginación, la curiosidad y la afectividad. Somos articulados (Latour, 2005) por las diferencias (de lo otro-que-humano) para, al mismo tiempo, articular las diferencias, es decir, decodificar las ínfimas diferencias en el mundo. Precisamente, lo que hacen las plantas (Myers e Hustak, 2020). De manera similar Jacques Tassin (2019), tomando las palabras del filósofo David Abram (1997), dirá que somos plenamente humanos en el contacto y la convivencia con aquello que es no humano. Por lo tanto eso de devenir menos humano no es tan extraño, pues a fin de cuentas el humano siempre ha sido con-otros, un nos-otros biodiverso, complejo, anudado, un compendio de otros seres y memorias, un cúmulo de experiencias con-otros-que-humanos en territorios múltiples y plurales. El humano siempre ha sido un poco planta, un poco bosque, un poco vegetal. Aseveración que se vuelve mucho más interesante y promisoría si se considera su origen *arborícola* (Hallé, 2020, Coppens, 2010): “Es posible que el arboricolismo preparara, en cierta manera, para el bipedismo”, dice el paleontólogo francés Yves Coppens (2010: 19). La relación con los árboles bajó a los humanos de los árboles. El humano de alguna manera se encuentra ligado, emparentado al mundo de los árboles y sus correspondencias materiales y vegetales. De ahí que, a pesar de la distancia, las tejuelas tengan mucho que decirle a los

humanos. Ellas, así como lo hacen las plantas todo el tiempo (Coccia, 2017), forman lo humano y le otorgan un mundo.

10. Densidad vegetal y la idea de un *pathos* “gravitacional”

No todos ni todo posee la misma *densidad* en el territorio. Densidad afectiva y territorial, para ser más precisos y justos. Hay caminos que son más apacibles para unos que para otros y momentos del día más amigables. En los recorridos cotidianos alguien se detiene frente a un árbol en particular, mientras que otro pasa por su lado como si fuera invisible (Wandersee y Schussler, 2001). Nuestros ojos se aquietan y en ellos el tiempo se detiene cuando contemplamos el océano o el horizonte boscoso. Esto dependerá de varios factores, de la historia personal, de la memoria del territorio, de los gustos, deseos y encuentros. La vida, de alguna manera nos situará en ellos: en esos momentos territorializados tan llenos de densidad.

En el bosque también sucede lo mismo. A sabiendas que ningún árbol es igual a otro, que ningún arbusto ni planta es semejante a su vecina y que cada una de ellas podría ser nombrada de manera única, se generan relaciones con mayor o menor densidad. A ello se le ha querido denominar de *densidad vegetal*. La densidad vegetal genera sus propias narrativas asociadas a diversas características. Por ejemplo, el aroma. Si es del aroma que se habla, las rosas, el jazmín o la ruda poseen una densidad vegetal mayor en lo que concierne a los humanos que se deleitan de sus aromas. Cada planta puede generar relaciones más densas o menos densas dependiendo de un sinnúmero de elementos. Piénsese, por ejemplo, en la memoria como agente decisivo. La memoria que vincula tal planta a tal acontecimiento o persona o momento vital: las margaritas del jardín de la abuela, los nogales dónde jugaban en las vacaciones de infancia, los álamos que se movían a lo lejos cuando se estaba en cama enfermo, los naranjos que servían de escondite, el amplio pasto verde de la colina en el sur.

En el caso de los alerces, son cuatro los factores que la etnografía permitió identificar como fundamentales para mirarlos desde este enfoque, también producto de la investigación, que se ha

denominado como densidad vegetal: el tamaño y forma (magnitudes), la longevidad (el tiempo), la lejanía (habitar territorios alejados) y el vínculo memorial (afectos). Estos tres factores tampoco se encuentran siempre vinculados. Para muchos tejueleros o amantes del bosque de alerce, el tamaño de ellos era lo que primaba; para otros, investigadores o científicos, aparecía como *más densa*, su lejanía y sobre todo su longevidad. Sin embargo estos tres elementos hacen del alerce una planta densa. Luego, como se puede ver, no es solo la característica de la planta la que define su densidad, sino que la relación. Es decir, es la relación la que evidencia esta densidad vegetal y afectiva respecto del árbol. Probablemente la lejanía es mucho más significativa para aquellos que se relacionan con el alerce de forma esporádica y tienen que viajar días y por largas y duras rutas hasta encontrarse con ellos. Para quienes se han forjado en las cordilleras y al alero de estos árboles, la densidad vegetal vendrá dada por otras cosas, como la memoria. Ya no es tanto la impresión primera o el asombro de sus magnitudes, sino las ecologías afectivas que se han construido. El cariño, el cuidado, la presencia, serán factores determinantes en la relación y por tanto en la densidad vegetal que el bosque, el sendero, la vista o tal árbol puedan adquirir.

De ese modo, hay alerces más densos que otros. Alerces con los cuales los humanos han generado vínculos más estrechos y decisivos. El caso de la familia ligada al Palo Grueso ubicado en el Parque Nacional Alerce Costero (Capítulo Gráfico, 64-65) es elocuente para comprender e ilustrar la densidad vegetal y afectiva asociada a una historia. Humanos y alerces han crecido juntos. El pequeño alerce que se encuentra en el sector de la entrada del Parque en el Mirador (Los Alerzales) fue plantado por el abuelo. Para su hija ese pequeño alerce de poco más de 40 años posee una densidad única. La hija *ve el alerce y ve a su padre*, como ella misma relata. Alerce y abuelo están compenetrados afectivamente en la memoria de la hija y en la realidad de ese arbolito.

Esta densidad vegetal puede ser graficada como *pathos* gravitacional. Aquí la analogía parecerá exagerada o aventurada, pero permite dar cuenta de buena manera lo que la densidad vegetal provoca. O, para decirlo en otras palabras, en lo que las relaciones humano-planta devienen. Esta

idea surgió del taller “Diseño Multiespecie” dictado por el filósofo Emanuele Coccia y la ecóloga francesa Meredith Root-Bernstein, en la Escuela de Diseño de la Pontificia Universidad Católica de Chile, el pasado mes de enero del 2023¹⁴. Allí, indagando en maneras de representar o realizar *grafías* de lo que la investigación iba arrojando, se llegó a esta *forma*. La cual parece pertinente y además interesante para efectos de expresar el sentido, fuerza y proporcionalidad de la densidad vegetal.

Así como las ondas gravitacionales atraen a cuerpos con cuerpos, la idea de un *pathos* gravitacional refiere a las atracciones afectivas que se establecen entre humanos y otros-que-humanos. Es bien sabido que cuando los cuerpos son sumamente densos las ondas del espacio-tiempo se curvan generando una relación inseparable entre ellos (Hawking y Ellis, 1973). Es como si un cuerpo atrapara al otro. O que ambos se dejan atrapar para no separarse más. Explorando esta idea de la física y la astronomía, se puede comprender e ilustrar mejor cómo las relaciones afectivas toman ribetes gravitacionales.

Lañilawal es un polo gravitacional en la Cordillera Pelada. Este árbol genera una atracción afectiva mayor que otros. Y esto es fundamental tenerlo en consideración porque transforma el espacio, modifica el territorio. El territorio habitado por el Lañilawal no es el mismo que si él no estuviera allí. Como la Tierra no es la misma sin la Luna. El *pathos* gravitacional del Palo Grueso es mayor que el de sus vecinos. Sin embargo y esto es crucial, no es por que el árbol posea en sí mismo algo especial, lo que evidentemente se da en este caso dada su longevidad y características únicas, sino por las relaciones que genera y ha generado. El *pathos* gravitacional es siempre un rasgo relacional. Toda ontología que entienda a Lañilawal desde esta perspectiva tendrá que tomar en cuenta ello: las relaciones que desde allí se han desprendido y el territorio que se ha organizado.

Decir que el territorio se ha modificado debido a la densidad vegetal de este alerce permite comprender varias cosas: la organización espacial del Parque (senderos, recorridos), la

¹⁴ El autor agradece la invitación de Matías Guerrero-Gatica al taller, pues dio pie a esta novedosa e interesante propuesta.

circulación y movilidad humana (turismo, visitas), el cuidado y protección (presencia de los guardaparques en la zona) y el hecho de que haya un refugio de la Universidad Austral (investigación). A todo ello habría que agregar el hecho de la presencia de la familia vinculada al bosque de alerce y su resistencia en dicho sector. Todo gira en torno al *pathos* gravitacional de Lañilawal, como una verdadera fuerza de atracción afectiva hacia y con él.

Se han realizado algunas ilustraciones (Figuras 10 y 11) para graficar esta idea de la densidad vegetal como *pathos* gravitacional. Si bien las ilustraciones pueden dar a entender que la atracción es solo de uno de los cuerpos, la realidad es que no es así. Cuando se refiere a las relaciones, aunque estas no sean simétricas, sí existe una correspondencia entre ellas. Son relaciones recíprocas. De otro modo no se está hablando de relaciones, y sí de cohesión, obligación o represión. Valga lo ya dicho respecto de las afecciones. Para que una relación sea tal debe haber gratuidad y libertad. Surge una pregunta inmediata: ¿hasta que punto el árbol es libre para relacionarse con alguien? Profunda pregunta filosófica que instala la cuestión de la libertad respecto de la vida no humana. Para evitar una discusión metafísica, pues no solo no es tenor de este trabajo ni su intención, sino que tampoco conducirá a un puerto fecundo y transformador; es que el posthumanismo permite abordar la interrogante desde otra posición. No es la libertad, en cuanto virtud o potencia, o don si se quiere; sino la capacidad de afectar y ser afectado. Es, precisamente aquí, donde las intuiciones de Spinoza (2000) y los posteriores trabajos de Deleuze y Guattari (2005, 2002) proporcionan un enfoque distinto al de la metafísica clásica: los afectos y la afectación.

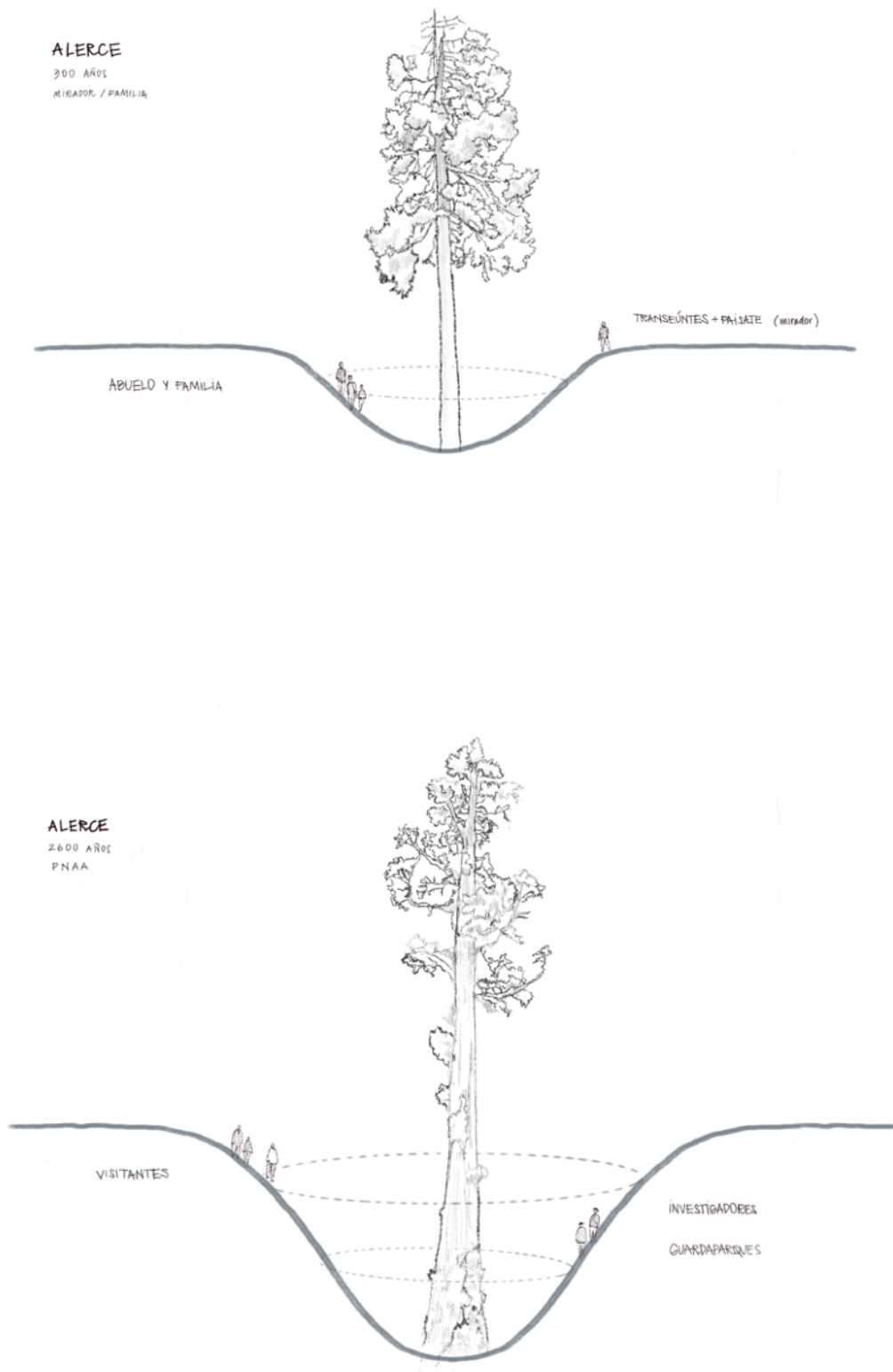


Figura 10: Ilustración *pathos* gravitacional de la densidad vegetal de alerces. Creación de Isidora Ayala y el autor.

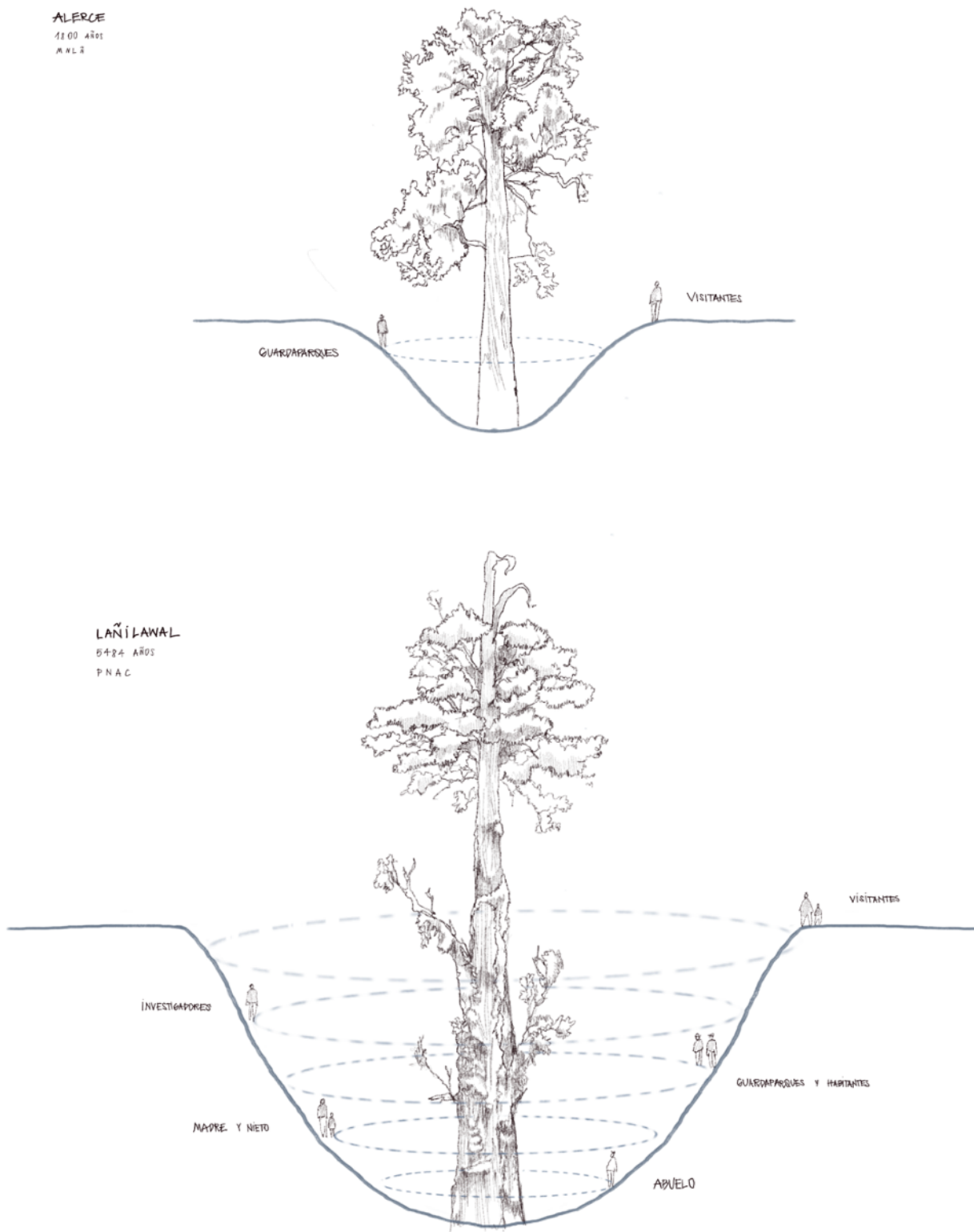


Figura 11: Ilustración *pathos* gravitacional de la densidad vegetal de alerces . Creación de Isidora Ayala y el autor.

El Palo Grueso está totalmente sujeto a la afectación y por tanto abierto a la relacionalidad con todos los cuerpos y vitalidades con los cuales pueda interactuar. Cuerpos humanos y otros-que-humanos. Cuerpos vegetales, cuerpos hídricos, cuerpos de viento. Está abierto a la afectación del tiempo y del clima, a las decisiones humanas y las labores que la historia pueda y haya podido deparar. Lañilawal se deja afectar y, así mismo, afecta. Su vida entera, como la de cualquier planta, está abierta y dispuesta a la afectación de otros. De la misma manera y probablemente sin quererlo Lañilawal ha afectado la vida de los otros alerces y de la totalidad del territorio, no solo por sus propias ecologías y aquellas del bosque, sino por la red amplia de ecologías afectivas que superan la sola vida no humana del bosque. Los humanos pasan sin mirar a los jóvenes alerces de 400 años presentes en el bosque, cuando se internan en el sendero a Lañilawal. Quizás alguna mirada curiosa y veloz se hace presente, pero con poca densidad vegetal. La atracción vegetal es menor en ese bosque de 4 siglos. El sendero está pensado, construido, conservado y cuidado para llegar hasta Lañilawal. El árbol se ha hecho de un camino para que lo vayan a ver. Los otros no. Si se quiere indagar en el bosque hay que abrirse paso fuera del sendero principal. Quizás más de algún alerce jamás ha sido *visto*. Son árboles con una densidad vegetal casi imperceptible y un *pathos* gravitacional, despreciable; diría un matemático.

Así como Lañilawal, con certeza el centro gravitacional actual del mundo de los alerces, hay otros árboles con densidades similares, tales como el alerce milenario de 2600 años en el Parque Nacional Alerce Andino, también con un poco menor de densidad vegetal se puede encontrar el llamado “Concejo de Ancianos” en el mismo Parque. Luego en el MNLÑ hay un alerce de 1800 años, también llamado de milenario o abuelo.

Ya fuera del PNAA, en el sector Lenca hay un alerce conocido como “El Tata”, cuya densidad vegetal también convoca visitas e incluso una nominación propia, a pesar de lo oculto en la cordillera. Hay tocones densos, como la Silla del Presidente, del cual se hablará en el último capítulo; u otros hallados en el sector La Nueva en la cordillera Pelada. Con certeza hay otros alerces escondidos con una densidad vegetal aun no conocida. También hay territorios densos en

los bosques, todos marcados por la vida vegetal: una turbera, un “cementerio de alerces”, un alerce sin estopa, como en el sendero de los alerces en el Parque Pumalín (Figura 12); o alerces gemelos, que han crecido juntos con cierta forma simétrica y fácil de identificar. La relación de proximidad está marcada por la vida vegetal y muchas veces por lo que ella evoca en términos de sobrevivencia, persistencia, fortaleza y belleza. Todo ello conforma y transforma el territorio.

7. PARQUE NACIONAL PUMALÍN DOUGLAS TOMPKINS

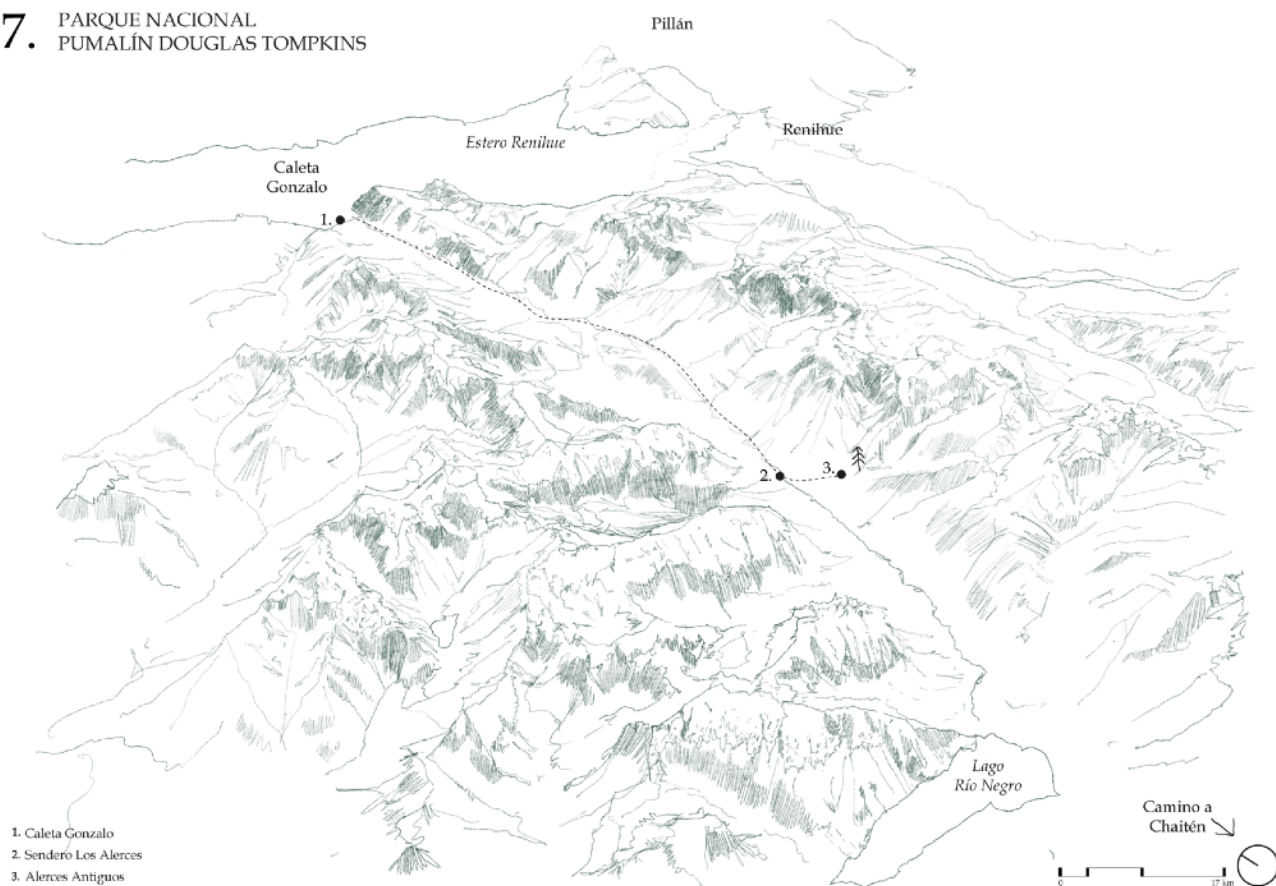


Figura 12. Parque Nacional Pumalín D. Tompkins. Elaboración de Joaquín Fernández y el autor.

11. Sobre representaciones, expresiones y palabras

La representación y en particular la representación gráfica/cartográfica es también una disputa ontológica. Cuando hablamos de ontologías relacionales ¿no se debería también hablar de la forma en que son representadas? ¿Qué pasa con los medios, materialidades, expresiones a través de las cuales se les busca representar? La apertura ontológica (De la Cadena *et al.*, 2018) no es solo una cuestión epistemológica, esto es, asociada al *logos*, al saber y el conocimiento o, al mismo tiempo, a la razón, el pensamiento y la interpretación. Sino también a los mecanismos a través de los cuales conocemos, interpretamos y, más que nada, transmitimos. Bruno Latour (1992), con una brillantez intelectual, fue uno de los denunciantes de ello, al menos en el nivel científico; ya que otros, en latitudes latinoamericanas, ya lo venían diciendo y también denunciando en términos de descolonización o en la búsqueda de la identidad latinoamericana.

Entonces, ¿cómo transmitir la mencionada apertura ontológica que las plantas ofrecen? ¿Cómo decir lo que pasa cuando uno camina en el bosque? ¿Cómo se grafica, narra, explicita, relata, transmite? ¿Cómo se expresa lo no representable?

La mano que dibuja se va pensando en cada trazo. La mano que dibuja va conociendo lo dibujado. Una considerable distancia epistémica separa a la mano del dibujo y cuánto más de lo dibujado. La mano quiere transmitir a través del acto del dibujar. La mano crea, la mano diseña, la mano busca. Pensar con las manos, como se vio anteriormente, es una manera de darle un otro cauce a las ideas. El pensamiento va encontrando un cauce distinto al dejarse conducir por las manos. Pero al mismo tiempo las manos ocultan. Aquello que se dibuja no es lo que se observa. La mano traiciona. En realidad no es la mano, ella solo hace lo que puede. La traición *es la representación*. La grafía deja de ser lo graficado. Aparece una distancia insuperable, incluso cuando lo dibujado adquiere ribetes llamados hiperrealistas, como si esta calificación la hiciera más real o verdadera que la propia verdad de lo graficado. Extraño juego de distancias y traiciones. El alerce que se ve no es el alerce dibujado. Entonces sucede lo interesante: no importa qué tan realista o parecido sea el dibujo del alerce, lo importante es que pasó por la

mano. Es en la mano donde se encuentran huellas de la realidad del alerce. La mano que piensa va conociendo al alerce al dibujarlo. Traicionando la realidad sensible del alerce va acompañando las ecologías afectivas del mismo. Sus contornos y texturas, sus formas y tonalidades. La ecología se torna una erótica (Coccia, 2022). Es la mano como expresión del cuerpo humano la que se apropia de aquello que aparece en el alerce, en cuanto alerce. Así, las manos se asocian a quienes no tienen manos, al universo que carece de manos: el mundo vegetal y a la materialidad de las tejuelas. Sin manos el bosque va dirigiendo la mano humana para comunicarse. Es en las manos del humano donde los árboles han ido diciendo su vida vegetal. Es la única explicación, no evidente, que podría darse para resaltar el trabajo de los primeros naturalistas y botánicos. No es solo arte, así sin más. O una manera de expresar la belleza, sino un camino epistemológico, una metodología para el conocimiento de las relaciones humano-plantas. Una herramienta de comunicación sin palabras.

No es posible pensar las expresiones y representaciones a partir de la mano sin aludir a los tejueleros. Ya fue dicho en una sección anterior y aquí vuelve a adquirir sentido: *las manos de los tejueleros contienen un conocimiento*, un saber hacer, por supuesto; pero también *una epistemología*. Aquella inscrita en el cuerpo, en la carne y en la memoria de humanos que hicieron de sus vidas una interconexión con los alerces. Dicho de otro modo, las ontologías relacionales de los tejueleros hay que ir a buscarlas en sus manos. No de un modo literal o esencialista, como si la mano por sí misma fuera un archivo. Idea que tampoco se puede despreciar del todo. Pero, más que nada es la mano que hace, es la mano que actúa, es la mano que realiza las tejuelas. Es el tejuelero haciendo tejuelas. Son las manos del tejuelero buscando el alerce volteado para luego trabajarlo. Son esas manos tomando las herramientas para rajar la madera. Ese acto poético, en el sentido etimológico de la palabra, concentra la posibilidad de representar los afectos (Thrift, 2008).

¿Cómo responder a la pregunta por la expresión de los entramados afectivos entre humanos, alerces y tejuelas? A través del acto mismo del crear. Las tejuelas son la representación de las ecologías afectivas entre tejueleros y alerces. Las tejuelas *son*, de ese modo, *un lenguaje*, un

aparecer de aquello que se niega a ser dicho: la relación, ese sendero oculto de entrada y salida, el espacio de la no permanencia entre el tejuelero y el alerce. No solo por que la materialidad de la tejuela pudiera ser considerada como un *entremedio*, idea que en algún momento se estuvo tentado de afirmar, humano-alerce; sino porque la tejuela es la materialización de un vínculo. Ella se constituye en y como la territorialización de los afectos entre el artesano y el árbol.

Si el artesano habla haciendo tejuelas, el dendrógrafo, el investigador que camina el bosque, ¿qué materialización y territorialización podrá ofrecer para decir lo que necesita ser dicho?

12. Desde las plantas, retorno a la palabra

La palabra es algo humano. Si la mano libera la palabra (Leroi-Gourhan, 1971) y hay una correspondencia entre la mano, la herramienta y la materialidad (Ingold y Hallam, 2014) entonces es válido decir que ellas conducen una comunicación basada en el movimiento, el gesto y el tacto. Las manos comunican algo que no es de ellas y van forjando palabras que provienen de otros lados. La palabra emerge del encuentro y de las relaciones encorporadas con el mundo otro-que-humano (Abram, 1997). Estas características: el movimiento, el gesto y el tacto, se encuentran bellamente expresadas en las manos. De ese modo, *si la palabra es humana*; el gesto, el movimiento y el tacto no lo son. No lo son exclusivamente.

La palabra al ser humana permite decir lo que sucede al humano, expresar ideas, conceptos, sensaciones y experiencias; narrar y relatar memorias; manifestar preguntas, inquietudes e indagaciones. La palabra humana a través de la mano es transformada en escritura. De alguna manera, *la palabra, la mano y la escritura se encuentran para crear mundos*. Por esa razón esta investigación, sin esperarlo ni preverlo, ha conducido a un reencuentro con la palabra: humana, escrita y expresada con las manos. El *graphein* del capítulo primero aquí se presenta como necesidad en la narración del encuentro con las plantas. Es interesante hacer una pequeña salvedad lingüística. Parece más acertado recurrir a la raíz griega de escribir: *graphia*; y no tanto

a la raíz latina de donde proviene la palabra y verbo español *escribir*. Esto debido a que la raíz latina *scriptura*, *scriptus* alude a distinguir, trazar, separar, cortar; mientras que el griego refiere a grabar, dejar por señalizado, marcar. De ahí que las dendrografías sean señalizaciones, más que distinciones. Marcas más que separaciones. Son esbozos de un intercambio. Las plantas van escribiendo sin palabras, grabando, literalmente, algo de ellas en los humanos. Ya vimos como las tejuelas marcan los cuerpos y memorias de los tejueleros. El intercambio relacional es también un encuentro de palabras distintas. Palabras con manos y letras; palabras sin letras ni manos.

Sin necesidad de diluir el argumento, es posible decir dos cosas más. Primero, que fueron el bosque y las tejuelas quienes han inspirado la palabra humana y segundo, que desde el pensamiento vegetal (Marder, 2016, 2013; Nascimento, 2021) es posible, también, argumentar a favor de la palabra como recurso humano para explicitar (grabar en papel) aquello que acontece entre las plantas y los humanos. La palabra no queda olvidada como fruto de un encuentro no-representacional, sino que ella vuelve a surgir desde otro lugar (el de la relación) y con otras formas (las del bosque). Ahora la palabra *deja de ser solo humana*. Deja su estigma antropocéntrico, pues porque allí no tiene su origen y porque no busca decir ni al *anthropos* ni al Hombre.

Esta afirmación es crucial, pues consiste en un aporte concreto a la discusión posthumanista sobre los vínculos y maneras de comunicarse humanos y plantas. Ya sea desde la inmersión etnográfica como desde las discusiones más teóricas, se puede decir que *la palabra ha brotado del bosque*. Esta exclamación hay que decirla con cautela y sentido crítico, pues la palabra también brotó del bosque en el caso de los naturalistas del siglo XIX o de aquellos poetas y buscadores que quisieron “irse” a los bosques como repudio de la vida moderna y urbana. Pensadores como Henry David Thoreau o Ralph Waldo Emerson marcaron una pauta que, singularmente, hoy vuelve a brotar con fuerza. Se reimprimen trabajos de estos autores, como también relecturas botánicas de exploradores europeos (Wulf, 2019) o trabajos actuales del campo científico y literario que se abren a otros lenguajes escritos y maneras de expresar los

vínculos humano-naturaleza (Jahren, 2021; Simard, 2021; Hubbell, 2016; Tassin, 2019; Wohlleben, 2021; Gagliano, 2020, Powers, 2021). La lista es inmensa. Se ha generado, en pleno siglo XXI una basta literatura proponiendo y narrando experiencias con y en la naturaleza. La *ecocrítica*, disciplina emergente a la cual ya se ha referido, que estudia los vínculos y formas en que la naturaleza ha sido construida e interpretada en la literatura, goza de muy buena salud. Paradójicamente uno podría pensar que la palabra ha rebrotado, en lo que concierne a estas temáticas, con un fervor inaudito y creatividad sumamente prolífica.

Sin embargo, la pregunta ineludible continúa siendo ¿qué palabra es esa? ¿Es una nueva palabra antropocentrada, es decir de humanos para humanos; de humanos desde los humanos? ¿Una palabra que instrumentalice lo otro-que-humano por razones estéticas, indagatorias o incluso de moda? ¿Es una palabra que acoge realmente el sentir más-que-humano en una época de crisis multidimensional? ¿Es, por acaso, una palabra relacional que impele a la transformación ético-política? Finalmente, ¿es una palabra *ontológicamente* distinta? Lamentablemente no parece tan claro que así sea. La palabra humana está en crisis, aquella propia del antropoceno: una palabra ingenieril, planificadora, cerrada y positivista. Esa palabra cuya vara última era el Hombre y el *anthropos* es la que desfallece. Mucha de esta “nueva” literatura, probablemente de manera inconsciente, vuelve a instalar esta palabra humanista. Quizás con otros giros literarios o recursos tecnológicos para abordar el aspecto estético (como se explicó más arriba. En esto los documentales *sobre* la naturaleza son supremos), pero sin una crítica profunda a la capitalización de la vida ni a la injusticia frente a los otros mundos existentes y por venir. Al parecer el presente denota un campo donde la palabra se eleva más como gusto que como *graphia*. Más como propuesta estética que ética. Más como producto, e incluso mercancía, que como camino epistemológico de transformación.

Como bien dice Marder (2016), “el lenguaje de las plantas debe parecer alienígena para aquel de los humanos, pero es un lenguaje pese a todo, uno que aparece en el horizonte de la ética del otro” (2016: 51. Traducción propia). Es inconcebible pensar que no hay un horizonte en el cual se entablen relaciones humano-plantas, un horizonte ético, político, afectivo y sobre todo

territorial, pues a fin de cuentas, hacemos mundo con aquellos con quienes compartimos el mundo. Las relaciones se entablan entre quienes crecen-juntos (Marder, 2016).

Marder (2016) plantea una cuestión interesante, en la línea de lo que aquí se ha ido desarrollando, a saber que a medida que conocemos más sobre la comunicación entre las plantas, vamos aprendiendo aspectos nuevos de lo humano y de la propia comunicación. Es decir, no solo se trata de ir desarrollando conocimiento, sino de releer el que ya se tenía, en particular respecto de la vida de las plantas y del mundo vegetal. La planta es un ser plural, comunal; ella misma *es muchos*. De ese modo se comunica como muchos, al modo de muchos, de formas plurales. Lo que es comunicado, en las plantas, no se distingue de quien comunica, debido a este carácter comunal que les es propio. La comunidad vegetal que es el árbol, “en su arquitectura ambiental, celular y de tejidos” (Marder, 2016: 95), dice algo de los modos que posee para comunicarse. Como para los humanos el lenguaje forma parte de su ontología, de su ser-humanos; para las plantas es su pluralidad/comunalidad vegetal la que expresa su comunicación. Ella *es* sus raíces, ella *es* sus interrelaciones, ella *es* sus hojas y ramas que cambian y mutan. Ella *es* sus movimientos y tonalidades. Muy en consonancia con la idea de Heidegger sobre el lenguaje como casa del ser, Marder (2016) propone explorar y teorizar sobre el lenguaje de las plantas como casa del ser de las plantas. Esta ontologización (en el sentido del *ser*) será discutida por Nascimento (2021), quien desde otro lugar de pensamiento, como ya se dijo, ligado a la literatura, busca decir aquello que sería el pensamiento vegetal. Nascimento (2021) critica que tanto Marder como Emanuele Coccia insistan en un lenguaje cercano a la metafísica. Sin quererlo o sin saberlo, se persiste en definir esencias, en categorizar entes, en aprehender seres. Se olvida la experiencia y la fenomenología. Desaparece el territorio, se vuelve invisible el entorno. Aquello *que puede la planta* se difumina en especulaciones metafísicas o se detiene en deleites estéticos.

En diálogo con la poesía, Nascimento (2021) indaga en la “filosofía sin pensamiento, en la mística sin misterio” (2021: 96) del portugués Fernando Pessoa. Allí encuentra una palabra tautológica, donde las cosas son lo que son y están dónde y cómo están. Dónde la palabra

discrepa constantemente de aquello que nombra. Es un pensamiento hecho de sensaciones, no de ideas ni conceptos, pero sin por ello caer en lo irracional. Es el sentir lo que define al humano, dirá. Y lo que la poesía de Pessoa busca expresar. “Se trata de una contradicción fecunda” (Nascimento, 2021: 98), pues releva la necesidad de palabra y la asunción de que será traidora. La palabra poética, mucho más cercana a la que podría recogerse andando los bosques, vendría siendo “una reconducción sensorial de las cosas del mundo” (Nascimento, 2021: 98). Es interesante ese abordaje, pues como no hay *un solo mundo*, ni un *mundo en sí*, no habría tampoco como reconducir una sola palabra ni una sola filosofía, ni mucho menos una sola lectura de los territorios o del vínculo humano-vegetal. En este último sentido la palabra de los bosques y sus entrelazamientos será una palabra fugaz y frágil. Nos aproximamos a la levedad del lenguaje, al *como sí* de la imaginación. A una palabra-ficción que permite expresar y expresar el entramado sensorial que los territorios van despertando. Así, ¿qué ficciones los alerces han convocado en sus encuentros con los humanos? ¿Qué imaginaciones se despiertan? ¿Cuáles son aquellos *como sí* que las afectividades humano-alerces hacen germinar? Algo de esto ya ha ido quedando expresado a lo largo de los capítulos.

La palabra que aquí convoca tampoco es cualquiera. Es la palabra que ha brotado a partir de las interacciones afectivas y territoriales con los alerces y las tejuelas. En conversaciones humanas de relaciones más-que-humanas u otras-que-humanas o, a fin de cuentas, entrelazadas de lo humano en los territorios. Siendo coherentes con lo ya expuesto, esta palabra por definición es una palabra plural, situada y comunal. Es una palabra que se dice entre muchos. Una palabra que no se cierra en sí misma ni aspira a una sola determinación. Probablemente por ello es una palabra que excede la manera tradicional en que se ha concebido el discurso. La palabra que brota de los alerces será una palabra en constante devenir y, al mismo tiempo, territorializada. Una palabra y esto es sumamente interesante, llena de experiencia. Como nacen las palabras. Pues en el origen de toda palabra yace una experiencia del mundo, con otros, en la historia. Las palabras buscan decir aquello que se experimenta en el mundo, insertos en la malla de la vida. Con mayor razón la palabra del bosque *será una palabra casi que dicha por primera vez*. En el contexto actual y a partir de una experiencia situada. Marder (2016) hace eco de esta riqueza y

dificultad de palabra proponiendo una botánica de palabras que crezcan junto con las plantas, libres para florecer, prosperar, generar un mundo entero.

Cabe no olvidar que las ecologías afectivas de la vida sensible de los alerces y las tejuelas han otorgado una palabra llena de *pathos*. Una palabra que retrotrae a las cordilleras y remueve al territorio. Una palabra múltiple y en movimiento alimentada por el *pathos* profundo de humanos y alerces, bosques y personas, tejuelas y artesanos. En muchas casas de antiguos alerceros y tejueleros esa palabra estaba materializada en las paredes y techumbres o guardada en algún cuarto de la casa. Era cosa de preguntar para que ella viniera en forma de tejuela a iniciar sus historias.

13. Perspectivas para la geografía y las humanidades ambientales

El objetivo de este capítulo 2 ha sido sobre todo proponer y ver de que manera emerge el *pathos*, y de que se trata, en los entramados y correspondencias con los alerces y sus múltiples vidas y desde allí dar cuenta de los territorios que se van entretejiendo en sus vidas sensibles. En un relato precedido por las *dendrografías* y otras narraciones breves, se ha querido explicitar y argumentar la riqueza de abordar las ecologías afectivas desde una mirada posthumana. Los movimientos se han continuado en forma de gestos y palabras; como lenguajes materializados y como continuidades vegetales. Los bosques se han enriquecido epistemológicamente. Y ello ha ocurrido desde los bosques mismos y las tejuelas errantes.

Más que una conclusión al capítulo se presenta una apertura, perspectivas para la reflexión geográfica y el campo interdisciplinar y creativo de las humanidades ambientales. La tejuela posthumana concentra y es habitada por un cúmulo de miradas, ella misma, tal y como se he interpretado, es testimonio de la interdisciplina, de experiencias diversas y de territorios plurales.

En lo concerniente al campo de la geografía ligada a lo no-representacional (Thrift, 2008), a las emociones (Fu Tuan, 2007) y afectividades (Giraldo y Toro, 2020; Depetris, 2019; Gil-Fournier,

2022b; Myers, 2017a, 2017b) se despliega un campo de estudio muy rico y con una importante fuerza. Esto, entre muchas razones, dado por un gesto profundo y fenomenológico: volver a mirar el suelo y reconocer el territorio como un espacio vital polifónico, memorial, afectivo y vegetal. Tanto el posthumanismo como las humanidades ambientales, las cuales beben de la geografía, la literatura, la botánica y otras ciencias, le han ofrecido a la geografía un giro interesante. Los territorios son enriquecidos a partir de otras dimensiones propias de la vida que allí se gesta. De ese modo la geografía comienza un camino de diálogo entre la *geo* y los afectos, entre la *geo* y los entrelazamientos humanos y otros-que-humanos, entre la *geo* y la tecnología, entre la *geo* y las ficciones humanas que constituyen también la vida en cada territorio. No se trata de un nuevo momento para la geografía cultural o a la geografía humana; sino a una forma otra de concebir los territorios, como espacios multidimensionales donde la vida se gesta, florece y es percibida, no solo al modo humano y acogiendo la intrusión de Gaia (Stengers, 2017). Es decir, el momento nos encuentra pensando otras maneras de habitar, en pleno desarrollo de una nueva onto-epistemología (Vergara, 2010) que desafíe los moldes humanistas, coloniales, patriarcales y capitalistas de concebir el mundo, pero también aquellos excesivamente disciplinares, ingenieriles y positivistas. Ya se ha dicho que en estas pistas creativas el posthumanismo, el pensamiento vegetal y las ecologías afectivas no corren solas. Son varios los giros epistémicos que se han ido forjando durante las últimas décadas. Una nueva red de diálogos, miradas, intersecciones críticas y aperturas epistémicas permiten dar cuenta de la riqueza y complejidad de la vida, *zoe* y no solo *bios*. Al decir de la filósofa feminista y posthumanista, Rosi Braidotti (2020, 2022), es tiempo de tomar en serio el entramado *geo-zoe-tecno* que conforma la vida y sus interacciones. Precisamente aquello es lo que la tejuela de alerce, desde una mirada pluriversal (Escobar, 2020; Stengers, 2010) y posthumana, ha permitido indagar y profundizar: territorios, oficios y vida plural y entrelazada.

La política de la tejuela corresponde a la riqueza que ella misma desprende desde su materialidad, historicidad, vida vegetal y entramado afectivo. Su vida política viene a desnudar la colonización de los bosques de alerce y la industria extractivista forestal. Al modo de vibraciones, como se ha sugerido en el capítulo, la tejuela se presenta como un actor político

generando relaciones de poder y deseo con consecuencias sociales, ecológicas y culturales. Valga una mención al tráfico ilícito de alerce y las seguidillas de tala ilegal en los bosques de alerce (Navarro y Oñate, 2018).

Las humanidades ambientales ya han comenzado a trazar un camino sin retorno en el cual la vida, las cosas, los entramados y relaciones permiten aflorar nuevas miradas y conocimientos. Ya nada es lo que solía ser. Las cosas, las tejuelas, son ahora historias (Barad, 2012), relatos vivos de mundos invisibilizados, de bosques extintos y vidas abandonadas. La geografía, desde una perspectiva vegetal y material, lo que es indisociable en la tejuela, tiene un desafío inmenso y una tarea prioritaria en esta época de devastación: la de nombrar de manera totalmente nueva lo que llamamos tierra (*geo*). Dicho de otro modo, la geografía, si quiere enriquecerse y enriquecer el quehacer científico y el conocimiento, debe y puede ampliar la concepción de lo *geo* al mundo de las plantas, los bosques, las materialidades, los afectos, los deseos y representaciones que no solo los humanos hacemos del entorno y las cosas. La geografía es ahora una *grafia* del territorio múltiple, plural, complejo y más-que-humano (Núñez *et al.*, 2023). Y allí, la tejuela de alerce comienza a vivir, una vez más.

Habitar con los alerces ha ido propiciando pistas para el desarrollo de un habitar vegetal, de ese humano que sin dejar de serlo comienza a revestirse de alerce y esbozar palabras de tejuelas. Es un otro habitar, que no el del turista ni el visitante, tampoco el del curioso sin más; sino un habitar cercano al del tejuelero, al del amante de los alerces, al habitante de los bosques que sabe nombrarlos cómo y cuándo corresponde. Habitar junto y desde los bosques de alerce ha devenido en redescubrir lo que significa ser humano en estas tierras del sur, un humano-vegetal arropado por musgos y líquenes, tocado por troncos y hojas, acariciado por ramas y estopas. Ese humano que redescubre su posthumanidad, si se quiere, no necesariamente se *enrarece*, cosa que podría esperarse e incluso afirmarse, sino que se vuelve auténtico porque ahora está territorializado, enraizado en la tierra, cobijado en un refugio distinto que él. Es un humano afectado y transformado por los bosques, las plantas y los árboles, aproximado a la *expresividad* del mundo vegetal, animado por todo tipo de correspondencias. Es un humano que va tomando conciencia

que él *es muchos*, que contiene memorias que no son solo suyas y que al mirar sus manos ahora también ve ramas, ve un pasado emparentado a los árboles y presiente un futuro dónde volverá a ser con la tierra. Es un humano que vibra junto a las tejuelas, ha aprendido a leerlas, sentirlas, escucharlas y se ha dejado tocar por sus vetas y rugosidades. Ya no ve un muro o una pared de madera, sino un coro polifónico de vida vegetal, de materialidades que cuentan cuentos y construyen territorios.

Objetivo 2: Describir el **territorio** que los alerces en sus diferentes estados y etapas (vivo, muerto y manufacturado) permiten escudriñar a partir del *pathos* en su referencia al conocimiento científico, a las experiencias de vida de lugareños y a los oficios ligados al alerce y la tejuela. [Afección/Afectado]

Objetivo 4: Colaborar **teóricamente** en la noción de **territorio** a partir de la idea del *pathos*, la **esperanza** y el vínculo humano-árbol/bosque/tejuela. [Territorio/Esperanza]

Preguntas asociadas a los objetivos:

¿Cuáles son las **huellas patéticas** presentes en la vida de los tejueleros/alerceros?

¿Cómo se define la **esperanza en y del territorio**, a partir de las relaciones enmarañadas de los alerces, las tejuelas y los humanos?

Capítulo 3.

Huellas del tiempo en el espacio: más allá del antropoceno

*Pecu (s. m.)—Enfermedad del alerce,
consistente en unas verrugas que se forman en el tronco.*

Francisco J. Cavada (1914)

*Lo visible alrededor de nosotros parece descansar en sí mismo.
Es como si nuestra visión se formara en su centro
o como si hubiera entre él y nosotros
una intimidad tan estrecha como la del mar y la playa*

Maurice Merleau-Ponty

*El alerce—el árbol simbólico de Chiloé—
endurecido durante mil años
en vientos y lluvias,
incorruptible en el mar,
fuerte y útil como el hierro.*

Alfredo Weber, Chiloé (1903)

Introducción

¿El alerce es un elefante? Una pregunta tan absurda como esa puede dar qué pensar. Ambos, el alerce y el elefante, están inscritos en el sistema de protección conocido como CITES. El alerce en el apéndice I de la lista de especies protegidas. El elefante africano incluido en el apéndice I el 18 de enero de 1980 y en el apéndice II el 4 de febrero de 1977. Mientras el apéndice II da cuenta de las especies que no están necesariamente en peligro de extinción, pero podrían llegar a estarlo; el apéndice I derechamente decreta las especies que se encuentran en mayor peligro en el planeta. *Cites*, Convención sobre el Comercio Internacional de Especies

Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres, por sus siglas en inglés, y suscrita por Chile el 16 de septiembre de 1974, le otorga al alerce un estatus especial y lo hace un árbol único. En Chile son tres las plantas incluidas en CITES: el alerce, el ciprés de las Guaytecas (*Pilgerodendron uviferum*) y la araucaria (*Araucaria araucana*). Tres entre las 395 especies, 4 subespecies y 12 variaciones de las mismas. Todas ellas protegidas e incluidas en el apéndice I referido a la flora en todo el planeta. Dos años más tarde, el Ministerio de Agricultura de Chile suma una nueva decisión, declara al alerce como Monumento Natural bajo el Decreto de Ley Supremo número 490, promulgado el 1 de octubre del año 1976 y publicado el 5 de septiembre de 1977.

El 22 de octubre de 1987 se incorporó una reserva para la presencia de esta especie en las zonas costeras de Chile. El 1 de diciembre del año 2004 se volvió a levantar una reserva por los mismos alerces costeros. Una reserva, según el CITES, consiste en

una declaración unilateral, cualquiera que sea su enunciado o denominación, hecha por un Estado o por una organización internacional al firmar, ratificar, confirmar formalmente, aceptar o aprobar un tratado o al adherirse a él, o cuando un Estado hace una notificación de sucesión en un tratado, con objeto de excluir o modificar los efectos jurídicos de ciertas disposiciones del tratado en su aplicación a ese Estado o a esa organización (CITES, 2006).

Ambas reservas sobre los alerces costeros hacen referencia a la posibilidad de explotación del alerce muerto por parte de propietarios de grandes predios en la Cordillera de la Costa.

Cites se inaugura el año 1963, como una resolución aprobada luego de la reunión de los miembros de la Unión Mundial para la Naturaleza. Finalmente el texto de la Convención es acordado por representantes de 80 países el 3 de marzo de 1973 y entra en vigor en julio de 1975. Desde su origen su principal objetivo ha sido la regulación del comercio de animales y plantas y de una amplia gama de productos derivados de ellos.

El informe es interesante en su identificación de especies y la rigurosidad para reconocer sus procedencias animales o vegetales. Un verdadero manual para identificar visualmente y a través de procesos científicos los diversos productos de animales y plantas que se comercializan.

En la página 166 del Informe sobre la Flora (CITES, 2020) se encuentra el alerce. Se otorgan las características micro y macroscópicas de la madera, se describe el árbol de

corteza pardo-oscura, gruesa y lisa, hendida longitudinalmente que se desprende según tiras largas longitudinales. Debajo de la corteza presenta una sustancia fibrosa, muy resinosa. Las ramas irregulares gruesas abiertas. Hojas perennes, escuamiformes, aovado oblongas, de 2,5-3 mm de largo, dispuestas en verticilos trímeros con las puntas extendidas con la cara inferior notablemente aquillada a dos bandas estomáticas blanquecinas en ambas caras (2020: 166).

Se dice que,

es una especie de desarrollo muy lento, formando anillos de crecimiento anual sumamente estrechos, habiéndose medido en algunos casos un aumento en diámetro de aproximadamente 1 mm por cada tres años. Crece por lo general en zonas pantanosas y en bosques húmedos en elevaciones (entre 500-900 m de altitud) (2020: 166).

Cuando se habla de su utilización, CITES afirma que se usa en

revestimientos exteriores e interiores, molduras, persianas, tablas y repisas de tejados, chapas, lápices, puertas y ventanas, postes telefónicos, construcción de embarcaciones, mástiles de barcos, torres de enfriamiento, muebles para exteriores, moldes de fundición, tonelería, instrumentos musicales, la corteza más interna (estopa de alerce) es utilizada en el calafateado de barcos, la resina también se recoge y se quema como incienso, cajas de habanos (2020: 167).

Luego muestra fotografías de su madera y distribución celular.

En su esquema, CITES es un texto del antropoceno: define, identifica, separa, divide, categoriza, etiqueta. El antropoceno no es solo una lectura geológica de lo humano o una conceptualización de la perturbación y transformación que los humanos han hecho en y con el planeta. El antropoceno refiere, y es en parte la interpretación que se ha mantenido en esta investigación, a *un modo de hacer mundo*. Con los matices respectivos e imprescindibles. Con la territorialización del mismo, como justicia y para evitar su apropiación y universalización indebida. De ese modo decir que un texto responde a las lógicas del antropoceno quiere subrayar un forma de comprender e interpretar la realidad, el mundo y la vida sobre el planeta. Este modo particular responde a intereses concretos. Son los intereses, las preguntas, las que mueven el conocimiento. Pensar al modo del antropoceno nos lleva a textos como aquellos del CITES, donde se ven *especies*, productos, cosas, objetos sin ninguna vinculación temporal, histórica, ecológica y territorial. Una lectura como ella posee su utilidad, sin duda; pero a costa de invisibilizar dimensiones que son fundamentales para comprender la vida de las plantas, en este caso, y sus múltiples vínculos. Un alerce no es un elefante ni tampoco la definición botánico-forestal que el informe CITES transmite. O, no solo eso.

Quizás es *una* manera de leer la vida vegetal del alerce. Una, no más que eso. La hegemónica, por cierto. Aquella fruto de una ontología y epistemología concreta: la técnico-científica. Aquella que proviene de *las ciencias*. Aquella que ofrece un método concreto y determinado, aquella que posee un origen claramente rastreable. Una epistemología alimentada por un humanismo, por el primado de la razón y por la categoría del sujeto. Dicho de otro modo: hay sujetos, distintos que los objetos (y que otros no sujetos) que iluminados por la razón universal logran interpretar la realidad de manera más veraz y acorde a ciertos parámetros que la propia razón (humana) permite definir. De ese modo se trata de una epistemología de la explicación marcada por la búsqueda del ser. Lo que le interesa a la razón occidental es *qué es* tal o cual cosa. ¿Qué es un alerce? ¿Qué es un elefante?

En dicha onto-epistemología no hay cuerpos, no hay vida sensible y no hay espacio. Las cosas son fuera del territorio, desprovistas de él. Las cosas *son*, pero no siempre *están*. Así, un alerce o

una tejuela son definidos por sus características: tamaño, forma, estructura, color, tonalidades, formación celular; por sus procesos: crecimiento, fabricación, funcionamiento. Esta mirada solo nos puede entregar aquello, no más. Porque no posee las herramientas ni el lenguaje para decir otra cosa. Sus posibilidades son estrechas y están acotadas a lo que ella misma está dispuesta a encontrar. Para ser coherente consigo misma el humano, como *especie*, entra también en esa taxonomía. Es explicado y definido por sus procesos, funcionamientos y capacidades. Pero no por su territorialidad ni por sus relaciones. Mucho menos por su dimensión sensorial, su imaginación y creatividad.

Por eso es imposible que un alerce sea un elefante.

Sin embargo, y para ser justos, no todo el pensamiento construido en Occidente ha devenido en antropoceno/capitaloceno ni lo ha alimentado tal y como se vocifera sin mucha fineza. El conocimiento científico tampoco puede ser analizado de manera monolítica, como si fuera un bloque homogéneo. Lo que sí pareciera más evidente es que el capitalismo, en sus diferentes fases, ha ido encapsulando el saber; lo ha convertido en un modo de producción, también del conocimiento. De esa forma, una suerte de capitalización epistemológica ha construido el mundo moderno en los últimos dos siglos. Esta manera de producir conocimiento acompañada de una mentalidad colonizadora terminaron por conformar o dar pie a la reflexión sobre el antropoceno (Crutzen, 2002) y el capitaloceno (Moore, 2016). No obstante, Occidente ha configurado también una manera diversificada de pensar, esto es, *filosofías*. Estas filosofías han navegado por aguas muy heterogéneas, discutiendo con la rigidez del método cartesiano y ampliando la mirada a otras formas de interpretación. Notables son la hermenéutica, la fenomenología, el diálogo de saberes, la interculturalidad y la poética. Todas ellas maneras de conocer, interpretar y comprender la diversidad y riqueza de fenómenos que suceden en la vida y que de manera múltiple se territorializan. En América Latina se encuentra una extensa y muy rica tradición de pensamiento ligado a las filosofías y teologías de la liberación (Dussel, 1992; Gutiérrez, 1975; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), además de una vasta literatura ella misma territorializada, pensando desde el suelo y dejándose afectar por las realidades que le son propias; y una corriente

de pensadores y pensadoras latinoamericanas cuya pregunta precisamente fue por la identidad y lo más propio del ser americano, como se vio con Rodolfo Kusch. Desde estas perspectivas, el alerce sí puede ser un elefante, o al menos acercarse un poco, ya sea ficcional o bioculturalmente, a su pariente animal.

La filosofía de la alteridad y las ecologías afectivas ponen en alerta frente a la identificación ontológica y a la insistencia del humanismo del *anthropos* de hacerse de esencias. Habría que decir que hay varios temas en tela de juicio que el antropoceno permite finalmente nombrar (Tironi y Undurraga, 2023). Por un lado, la abstracción de la metafísica, que busca regresar una y otra vez (Palacio, 2018), y por otro lado el tema de la identidad (Coccia, 2021). El ser se encuentra desnudado y ubicado en el sitio del juicio. Aquí es dónde las ecologías afectivas y el acento en las relaciones cobran toda su fuerza, pues no es tanto el *qué* el que ahora interesa, sino el *dónde* y el *cómo*.

De las ontologías metafísicas, se va pasando a las ontologías relacionales; y de la necesidad de esencias a la territorialización de la vida. Los procesos entran a jugar y son otros los mecanismos que generan valor y cobran importancia. Se comienza a escribir una historia diversa, múltiple, de entrelazamientos constantes y dinámicos, de afecciones y alianzas, de vínculos (in)estables y afectividades incorporadas. Aquí el alerce no es un elefante, no pretende serlo ni se quiere que lo sea; sin embargo sus historias sí se encuentran, sus vidas amenazadas y las maneras en que los humanos los han tratado pueden emparejarse; como lo muestra el Apéndice I del CITES. Alerces y elefantes *son* totalmente distintos, sus alteridades expresan la total diferencia que hay entre una planta y un animal; y sus geografías revelan que jamás se han encontrado. Pero sus procesos, sus ecologías afectivas y sus resistencias en el antropoceno/capitaloceno sí se entrelazan. Los una la sobrevivencia y la amenaza; los emparenta una lista de *especies* protegidas y en peligro de desaparición. Hay una alianza que los humanos han realizado, luego de siglos de exterminio, respecto de este animal y de esta planta. Una alianza de protección. Las historias que comienzan a escribirse, ya no son historias, solamente, de cacería y trofeo, tampoco de tráfico ilícito (Breit, 2020), sino historias de afectos, respeto, cariño y cuidado. Relatos de admiración y

sobrecogimiento. No cabe duda y vale la pena explicitarlo, que estas historias han existido siempre. Alerces y elefantes han sido siempre *especies* admiradas que dadas sus dimensiones han generado asombro y respeto. Con el tiempo los relatos predominantes se tornaron extractivistas y la historia hegemónica comenzó a ser narrada en términos de un *pathos* desolador. El modelo del conquistador, del cazador, del varón blanco, europeo, abridor de caminos y luchador contra las bestias y lo salvaje, se impuso. Limpiar el bosque fue tan ensalzado como colgar una cabeza de elefante en la sala y comercializar el marfil de sus colmillos era como ver zarpar los barcos llenos de basas de alerces rumbo a Lima.

Un alerce *es como* un elefante. En sus historias encontramos los afectos que el antropoceno transformó en costos y remesas.

A 80 metros del camino, a 15 kilómetros de Caleta Gonzalo en dirección a Chaitén, el tiempo se manifiesta en su total expresividad. Un elefante gigante, de pie, quieto, en una especie de presencia a la espera de. Un gigante paciente dotado de una estabilidad otra-que-humana, está allí. Hace, seguramente, más de dos mil años que está de pie. Allí, un alerce se queda con todas las palabras y devuelve al humano, silencio. Solo silencio.

El tiempo está desperdigado en los territorios superponiéndose entre sí.

1. Tejuelas y temporalidades múltiples

El pensamiento contemporáneo, sobre todo, aquel que tiene que ver con las relaciones con el medioambiente y las reflexiones en torno a la crisis civilizatoria (Escobar, 2020; Leff, 2018; Marisol de la Cadena y Blasser, 2018) insta a pensar en flujos, en ensamblajes y en correspondencias. Como respuesta a un pensar en compartimentos y categorías cartesianas, se ha ido percibiendo que la vida humana se entrelaza con lo otro-que-humano al modo de marañas y madejas, como interrelaciones y entrelazamientos. Los humanos vamos enmarañándonos tentacularmente (Haraway, 2016) con todo lo que nos rodea, con los objetos presentes en el ambiente, con las ideas que adquirimos para comprenderlo todo, con los devenires y temporalidades con las cuales cohabitamos en el espacio. Mientras el mundo nos enmaraña en él.

En esa línea es que se comprende que la tejuela de alerce contiene una temporalidad más-que-humana. Ella proviene de un árbol, en general de un árbol viejo, adulto, aquel que ya lleva entre 400 a 500 años de vida. Al menos. En ella ya está contenido un tiempo largo. En cuanto materialidad, la tejuela ha cautivado a artistas, artesanos, diseñadores y arquitectos, ya sea por su belleza estética o debido a la facilidad y versatilidad de su uso (Almonacid y Araya, 2022); llegando a constituirse en lo que algunos poéticamente y con mucha razón han llamado la piel del archipiélago de Chiloé (Ramos, 2018; De la Sotta y Lares, 2019). Pero, sin dudas, quienes han de llevarse el crédito son los tejueleros y alerceros, los trabajadores dedicados al oficio del tejuleo, el arte de confeccionar las tejuelas de alerce.

Continuando la reflexión del antropólogo inglés Tim Ingold sobre la ecología de los materiales (Ingold, 2012; Ingold y Hallam, 2014) y siguiendo su idea de las correspondencias (2018, 2021), según la cual “es como si estuviésemos escribiéndonos cartas unos a otros y, al hacerlo, trayendo nuestras vidas, junto con las vidas de quienes y de qué contamos, en una especie de confluencia” (2018: 12); habría que decir bastante más de la tejuela.

A partir de las conversaciones, entrevistas, recorridos por los bosques de dónde las tejuelas eran extraídas y habiendo visitado viviendas, iglesias y mausoleos dónde están albergadas y reunidas, es posible identificar al menos cuatro temporalidades enmarañadas y que la tejuela continúa, a su vez, enmarañando. Primero, la propia temporalidad del “alerce fuente”. Como se dijo, muy probablemente un espécimen centenario o milenario. No escatimamos al promediar 500-800 años como edad del árbol al momento de voltearlo, transformarlo en basas y metales, para luego confeccionar las tejuelas. En segundo lugar se puede identificar una temporalidad humana, es decir, el momento histórico en que dicho árbol fue volteado y las tejuelas fabricadas. En este acto, sucede que otra temporalidad se hace presente, aquella referida a la vida *del humano*. La edad del humano o humanos implicados en la faena. Es el momento en que la temporalidad más-que-humana se entrelaza con las manos del alercero/tejuelero y su propia temporalidad, su historia, su vida y posicionalidad. Allí comienza una nueva historia, que como continuación y correspondencia del bosque dialoga con la vida humana. Luego, de tal vez pacientemente esperar, la tejuela llegará a una casa, la mayoría de las veces a las propias viviendas de los tejueleros,

Cuando surgieron los primeros poblados en Aysén, allí estuvieron, haciendo tejuelas, armando casitas de dos aguas, plantando papas, arvejas, árboles, criando cerdos, recetando curas de hierbas, compartiendo secretos ancestrales y dando sin esperar recibir, que es la marca del ancestro chilote en Aysén y donde quiera que vaya (Castillo-Levicoy *et al.*, 2012: 58).

La tercera temporalidad tiene que ver, entonces, con aquella de la vivienda o edificación. La tejuela instalada en esa techumbre chilota, en aquella iglesia patrimonial, en ese hogar humilde o incluso en aquel cementerio patagónico. Es también la tejuela labrada para la *rancha* en el campamento maderero o la tejuela-moneda que permitía hacerse de algo para la familia en la pulpería.

Una cuarta temporalidad de la tejuela posthumana consiste en aquella del observador humano. Ya sea el turista, el investigador, el visitante o el habitante de la comunidad. Piénsese en la

persona que entra por primera vez a aquella pequeña iglesia de Chiloé levantada en 1880, donde se encuentra esa tejuela que a su vez fue fabricada hace más de 150 años (Figura 13). Es un día cualquiera del año 2023 y un par de visitantes capturan con su lente la tejuela instalada y atenta en la torre de la iglesia. ¿Cómo comprender esos entrelazamientos temporales? ¿Qué se está capturando en realidad, un paisaje estático, una huella del tiempo, una vitalidad otra-que-humana habitada por la vida sensible de un bosque milenario? ¿Todo ello y más?



Figura 13. Tejuelas en la Iglesia. Iglesia san José de Caulín. Chiloé. Fotografía de Ariel López y el autor, 2021

Aún se puede complejizar más la maraña temporal contenida en la tejuela. Si es que ella se encuentra habitando un mausoleos, como aun puede encontrarse en Chiloé y otros cementerios del sur, aparece allí un tiempo humano detenido por la muerte. Una fecha. Este tiempo interrumpido se entrelaza, ahora, con el tiempo del observador o del familiar que va a dejar sus flores, y a su vez con el tiempo del cementerio mismo, su creación e historia. Para finalmente comprender el tiempo de aquella tejuela que embellece la casa última del humano que allí descansa. ¿Dónde está el bosque en ese espacio? ¿Cómo leer las huellas del tiempo en las vetas

de esa pequeña tejuela rojiza? El tiempo, tal y como se narraba en las dendrografías del laboratorio dendrocronológico, se encuentra diseminado, esparcido y territorializado. Siempre de manera plural, como un cúmulo de temporalidades cruzadas, anudadas. El tiempo viene a parecerse a las raíces de los alerces en los bosques o a las ramas en lo alto de sus copas: incontable, inaprensible y sin embargo allí, palpable y visible.

Precisamente hablando de la dendrocronología (Muñoz *et al.*, 2020; Lara, 2016), el alerce deja sus huellas dendro-*cronológicas* de sus relaciones interespecie, da cuenta del ataque de parásitos y luchas por sobrevivir. Todo ello para luego, en forma de tejuela, habitar una iglesia del sur de Chile y comenzar a albergar cantos y oraciones, súplicas y esperanzas. A través de la dendrocronología de los enormes anillos de alerce, ha sido posible reconstruir la temperatura de verano de los últimos mil años en la zona del lago Frías en Argentina (Villalba, 1990), como también las temperaturas del sur de Sudamérica para los últimos 3600 años a partir de los anillos de alerce en Contao y el Parque Nacional Alerce Andino (Lara y Villalba, 1993). Es la temporalidad de los alerces contando historias del clima del pasado. Una vez más el tiempo abierto, sin linealidad, sin *cronos* ni dirección.

Este tiempo largo y difícil de imaginar, cartografiado en forma de anillos, se encuentra presente en la tejuela. No solo porque en ella *de alguna forma* están presentes esos anillos, sino porque efectivamente están ahí visibles y palpables, materializados y reterritorializados en forma de vetas, surcos y relieves. Los anillos del corte transversal del alerce son los que generan las vetas del corte longitudinal. Las vetas poseen las marcas del tiempo y con ella o en ellas se encuentran los rastros de incendios, sequías, ataques de insectos y todo lo que el tiempo del árbol pueda almacenar. Lograr entender el vínculo entre vetas y anillos, esto es entre las líneas de la tejuela y las líneas del tiempo concentrado y concéntrico del árbol no fue cosa fácil. Un antiguo tejuelero en Chiloé terminó siendo el maestro que explicó de mejor manera cómo se realiza el corte de las tejuelas en el tronco del árbol. Efectivamente el corte se efectúa de manera radial, solo así los anillos circulares se transforman en rectas vetas de cada tejuela. Ellas están llenas de anillos, son, de hecho, un cúmulo de anillos. Cada tejuela es un trozo del tiempo del árbol (Figura 14).

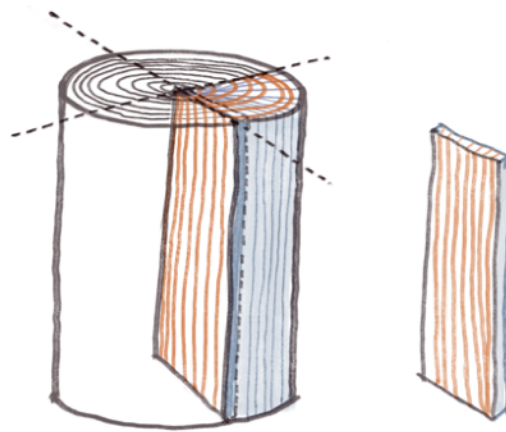


Figura 14. Corte radial de un tronco y tejuela. Ilustración del autor, 2023.

Finalmente y dada la longevidad de los alerces se puede abordar otra temporalidad más, aquella amplia y multiescalar, geológica y afectiva del antropoceno/capitaloceno (Morton, 2019, 2018; Lewis y Maslin, 2015; Crutzen, 2002; Moore, 2016; Chakrabarty, 2018; Tsing *et al.*, 2019). La tejuela del capitaloceno abre otra temporalidad: la de la crisis socioambiental provocada por la acción antrópica y las perturbaciones humanas de la industria forestal. La tejuela de esa manera se emparenta con instrumentos, artefactos, maquinarias, lógicas y dispositivos ligados a la Gran Aceleración (Steffen *et al.*, 2015; Morton, 2019) y la producción industrial y capitalista.

El enmarañamiento de las temporalidades de la tejuela posthumana sitúa la reflexión en el cambio climático, en el oficio humano del tejuelero/alercero, en la contemplación estética de las formas de la tejuela, en la vida del bosque, en la arquitectura chilota y en el descanso al final de la vida de una persona.

2. Tejuelas y territorios (in)visibles

La noción de territorio se ha ido enriqueciendo y complejizando a lo largo de la Tesis. No solo su polisemia, sino también la experiencia han convocado una idea más bien multidimensional del mismo (bio-zoe-cultural, ambiental, lingüística, afectiva, social, vegetal y geográfica) donde se entrelazan interpretaciones, proyecciones, apropiaciones y ensoñaciones, como diría Gastón Bachelard (2000). Es decir, el territorio constituye también los cuerpos que allí habitan. Cuerpos entre cuerpos, como sugieren Giraldo y Toro (2020), aludiendo a lo humano y lo otro-que-humano. Como se ha expresado anteriormente, es el territorio el que configura al habitante: “El territorio es el que inventa los ojos que son capaces de verlo, los oídos aptos de escucharlo, la piel capaz de experimentar sus sensaciones táctiles [...] la lengua que saborea sus cosechas” (Giraldo y Toro, 2020: 106). Aunque esto último pueda ser matizado y requiera ser reterritorializado, no cabe duda de la imbricación constante entre comunidad humana, cuerpo propio, territorio y otros cuerpos. Se habita el espacio que nos habita y de esa forma se puede reinterpretar, conocer, transformar, amar y, también, devastar. Las geografías se renuevan a partir de esta multidimensionalidad del territorio y sus temporalidades (Aliste y Nuñez, 2020b; Saquet, 2015; Núñez *et al.*, 2023).

La tejuela de alerce, interpretada posthumanamente, en su red de interrelaciones y correspondencias, en el devenir, en el siendo y en el estando, permite conocer de otra manera el territorio. El territorio se descubre caminándolo, recorriéndolo, andándolo (Giraldo y Toro, 2020; Gálvez, 2021) y también siguiendo las huellas, las marcas y trazos que van dejando los objetos e historias que allí se desarrollaron y desarrollan. Un territorio también son sus historias, relatos, sean estos orales o materiales; convertidos en objetos y construcciones humanas o presentes en paisajes y morfologías. Seguir estas huellas que la tejuela de alerce va provocando o tejiendo en el territorio puede abrir la mirada, por un lado a *lo invisible* del territorio y a los territorios y territorialidades que *han permanecido invisibles* (Aliste y Nuñez, 2020b). Dicho de otra manera, los territorios son re-descubiertos a partir de una nueva mirada, en este caso, vegetal, posthumana y afectiva.

Dado lo anterior, y a partir del trabajo etnográfico, las huellas de la tejuela de alerce vinculan a un territorio que podría, en una primera aproximación, identificarse como: degradado/herido, valorado/protegido y extraviado/desconocido. A continuación se verá brevemente cada una de estas dimensiones y de qué manera la tejuela de alerce refiere a ello.

Los *territorios degradados* transportan a la prehistoria de la tejuela, a saber, al bosque explotado y hoy, en no pocos lugares, desaparecido. Esta dimensión del territorio también podría llamarse de geopatética, pues alude a las afectaciones y perturbaciones que acontecen entre los humanos y el bosque de alerces. La tejuela contiene, materialmente, el pasado de un territorio herido y el presente de un territorio invisible. Ausente. O solo presente en la memoria del bosque, de las familias, habitantes de los territorios y en la propia materialidad de la tejuela. Ella se configura como una pequeña tablilla memorial, como se trabajó en el capítulo anterior.

Los *territorios valorados* corresponden a aquellos ligados al oficio del tejuelo artesanal. Esta dimensión refiere al saber biocultural y al conocimiento adquirido a partir de las relaciones entre el tejuelero, el bosque y el oficio mismo. Es un territorio invisible en el sentido de que se encuentra plasmado en la piel y en los cuerpos de quienes labraron, caminaron, pernoctaron y habitaron los bosques durante su vida. De manera elocuente, un tejuelero en Caleta Cóndor mostraba sus cicatrices de heridas hechas por el hacha o los huesos en los hombros limados y modificados por la carga de tejuelas desde pequeño. Son los cuerpos *cyborg* (Grebowicz y Merrick, 2013; Haraway, 1991) del tejuelero posthumano, donde el territorio y su territorialidad dejaron huellas en sus cuerpos, manos, piernas y hombros. Esos territorios son invisibles al resto, se encuentran ocultos, son cicatrices de memorias con los bosques. Pequeñas heridas del oficio las cuales, a pesar de todo y tal como relataba el hijo y el propio “creador de la colina del capitaloceno”, se llevan con orgullo y nostalgia de un pasado vegetal. De una vida alerzada y entejuelada.

Finalmente, se puede recuperar la idea del *territorio extraviado*. Esta dimensión es la más difícil de acceder y con seguridad la menos estudiada. Estos territorios y territorialidades rondan y rodean, modifican y alteran la vida sin siquiera, muchas veces, percibirlo. Es el territorio de los afectos y afecciones, aquellos donde se ubica lo no-representacional (Thrift, 2008). Territorios de deseos y geografía nómadas, móviles, cambiantes (Deleuze y Guattari, 2002; Braidotti, 2005). Es el territorio que espera ser reterritorializado. Estos territorios hay que ir a buscarlos en las ecologías afectivas desperdigadas como líneas de fuga o soplos del viento. No son posibles de asir y solo se accede a ellas cuando se les materializa o reterritorializa. Son territorios en constante devenir y en permanente desterritorialización. Es la tejuela viajando en el auto del turista; son las tejuelas en la mochila del investigador, reterritorializadas, momentáneamente, en el cuarto de trabajo. Son las semillas de alerce en el refrigerador.

El geógrafo inglés Nigel Thrift (2008) ha pensado el territorio en su relación con los afectos, llegando a decir que la “ciudad es un mar de rostros, un bosque de manos, un océano de lamentaciones: esos son los edificios del urbanismo moderno tanto como ladrillos y piedras” (2008: 196). De esa misma manera se considera que hay que leer los territorios invisibles que la tejuela va expresando: en ellos hay devastación y un oficio que movió considerablemente la vida económica, cultural y política de un amplio territorio en el sur de Chile. Pero también hay belleza y cuidado, transmitida en una relación poética con la madera, en el saber-hacer de quienes las confeccionan y confeccionaban, y de la admiración estética además del bienestar de su uso, una vez ubicada en las viviendas familiares. Esos territorios, inexplorados, de la tejuela contienen historias llenas de afectos y afecciones, a las cuales solo es posible acceder de manera interdisciplinaria y a partir de los cuerpos que se encuentran con otros cuerpos.

Interpretar el territorio implica saber leer lo que allí aparece. La fenomenología queda incompleta sin una hermenéutica (Aliste y Núñez, 2020b), esto es, una interpretación de lo que allí fue encontrado. Esta interpretación consiste, por un lado, en un ejercicio reflexivo, como aquello que “pasa por el cuerpo” propio y es interpretado desde los códigos, herramientas,

experiencias y técnicas que el investigador posee (Latour, 1992); y como una comprensión epistémica de la materialidad/vitalidad de las alteridades (Bennett, 2010).

En un breve y lúcido artículo del ya fallecido académico chileno Nelson Vergara (2009) se expresa la importancia y el vínculo entre territorio, experiencia e interpretación:

Interpretar el territorio es entonces indagar en lo profundo de esas significaciones inscritas en el decir y posibilidades por el decir. Pero, entonces, la pregunta se traslada a otra: ¿Dónde están depositadas estas significaciones que se expresan o manifiestan metafóricamente mediante el decir? Uno estaría tentado a señalar que están en el entorno, en una parte del entorno: ahí, por ejemplo, en esos paisajes, en esas figuras, en esos relatos. Indagamos, entonces, en esas huellas a través del lenguaje que nos las señalan como paisajes, como figuras, como relatos; especialmente como relatos, porque la conciencia colectiva se manifiesta en y por los relatos que nos narran esa experiencia que queremos o necesitamos ‘leer’ (2009: 239-240).

Sin embargo, aquellos relatos no siempre están contenidos en palabras, escritas u orales; sino también en los cuerpos, en las memorias y esparcidas, o extraviadas, en las materialidades que yacen en los territorios. En los recorridos por la cordillera Pelada se constató la ausencia, la impresión de una tragedia: cientos o miles de árboles de alerces transformados en una montaña de aserrín, abandonados y olvidados, vestigios de una época industrial que hoy por hoy no se dudaría en catalogar de inconsciente. La piel del investigador se estremecía ante el asombro de encontrar aquello *fuera de lugar*. Un territorio visible reterritorializando un bosque invisible. La construcción de un paisaje del capitaloceno y el aroma del descuido avasallador de un apetito sin futuro.

3. La memoria territorio-afectiva del bosque

*De hecho, el territorio es un acto,
que afecta a los medios y a los ritmos,
que los “territorializa”.*

Gilles Deleuze

La idea de una memoria territorio-afectiva proviene netamente del cruce entre la etnografía y la noción de ecologías afectivas profundizada en el capítulo anterior. Esta idea da cuenta de que la memoria, aquella del bosque de alerce, en este caso, jamás se encuentra dislocada del territorio ni del cúmulo de afecciones que desde allí se desprenden. Dicho de otro modo, la memoria es producto de las relaciones que los humanos han establecido con los bosques y de la presencia dispersa del tiempo en ellos. La memoria asociada al territorio ha sido arduamente trabajada por la geografía y la ecología política, pero las afecciones y el devenir según Deleuze suponen una lectura un tanto distinta. No es solo interpretar la memoria -y el tiempo- como vestigios o huellas en el espacio, sino también el movimiento de salida, es decir, de desterritorialización de aquellas líneas relacionales (afectivas) presentes en el territorio. “El devenir es una antimemoria” dirá Deleuze (2002: 293), como lo es el rizoma. La memoria devuelve al territorio, mientras que el devenir lanza, moviliza hacia afuera, continúa el movimiento, desterritorializa. Así, la memoria no hace rizoma, pero si reterritorializa. El filósofo francés jugará con el lenguaje para intentar explicar que la vida sucede en ese movimiento constante de desterritorialización y reterritorialización, donde la memoria y el devenir cumplen funciones importantes. A pesar de que la memoria devuelve, conecta y genera ensamblajes territorializados, el *devenir*, es decir, la vida y sus relaciones de afección y desafección, trazan líneas de conexión renovando el territorio. Deleuze (2002) plantea el ejemplo de la música y del arte pictórico para ilustrar formas de representación de la relación memoria-devenir, aludiendo a que estos siguen asociados a la dinámica del punto y la línea. La propuesta de Mil Mesetas, y por tanto de una mirada posthumana de la realidad, vendría siendo la de *liberar a la línea*, intentar salir del esquema punto-línea para interpretar la vida. Según el filósofo francés, tanto el músico

como el pintor, a pesar de generar una representación punto-línea lo que buscan es salirse de ella, romper con ella y no solo modificarla. De manera sugerente se dirá que el devenir está asociado a lo *intempestivo*, lo mismo que se encontró y explicitó en esta investigación en referencia al tiempo. La propuesta deleuziana va a contrapelo de la tradicional interpretación sobre la memoria y sus funciones, prefiriendo y provocando a partir de la fuerza que tiene “la geografía frente a la historia, el mapa frente al calco, el rizoma frente a la arborescencia” (Deleuze, 2002: 295). Por un lado se renuncia a la representación de lo que *es* y, por otro, a la estabilidad de lo que *está*. Así, nada permanece tal y como está, ni nada puede ser definido como definitivo. ¿Y el bosque qué?

Dado lo anterior, el bosque como territorio es un acto constante de encuentros y desencuentros, de movimientos de desterritorialización y reterritorialización entre los procesos, flujos y actantes que allí participan. Los tejueleros desterritorializan árboles en forma de tablas y en devenir techumbres y revestimientos; los árboles interactúan con otros reterritorializando pájaros, vientos, lluvias e insectos. Ellos mismos, los alerces, padecen todas las líneas en movimiento propias del bosque, afectando sus ritmos y procesos. Todo afecta y modifica a todo, en una dinámica espaciotemporal constante de vida, flujos, muertes y reterritorializaciones. Los humanos son reterritorializados en el bosque al caminar en ellos y devenir un poco más vegetal, siendo desterritorializados de su humanidad humana. Así mismo serán luego reterritorializados en otros lugares manteniendo consigo una memoria del bosque y afecciones vegetales. La memoria territorio-afectiva de los humanos no serán solo sus recuerdos del bosque ni siquiera sus recuerdos afectivos ligados a la vida y trabajo en los bosques de alerce, sino *lo que el bosque ha hecho con ellos*, dándoles otra vida al reterritorializarlos en otros espacios relacionales y afectivos. De igual manera, la memoria territorio-afectiva de los bosques consistirá en encontrar lo que las relaciones con lo otro-que-alerces ha afectado en la vida de los alerzales; esto es, la vida del bosque luego de los encuentros/desencuentros con humanos y otras especies. Se trata de percibir con atención y sensibilidad cómo el bosque, y cada alerce en particular, reterritorializa los encuentros, aunque no se desplace, necesariamente, de *su* lugar.

El día 7 de julio del año 2021 frente a un alerce milenario leí las palabras que Ernesto Maldonado publicará el año 1925 en la Revista Chilena de Historia Natural. En un gesto de desterritorialización de las palabras de Maldonado, las reterritoricé en uno de los senderos del Monumento Natural Lahuen Ñadi. Sin saber mucho porqué hacía lo que hacía ni si incurría en algún sentido posterior. Solo ahora me doy cuenta de que pude establecer un gesto deleuziano. De alguna manera, casi un siglo después *devine* Maldonado a través de sus palabras. Ambas palabras, las de Maldonado y las mías-suyas, se entonaron frente a un alerce. Fueron reterritorializadas delante de un alerce de 1600 años de edad. La memoria territorio-afectiva me vincula con ese alerce y no con otros, territorializando mis palabras en un lugar y situación particular, aclimatado por una temperatura y emboscado con el entorno. Allí las palabras de Ernesto Maldonado fueron transformadas deviniendo en *mis* palabras. Palabras alerzadas y provocadas por el alerce milenario frente a mí, más bien. De ese modo escribí, como un ejercicio performático inspirado en las líneas de fuga de Deleuze, otra versión (no)naturalista del encuentro territorializado con ese árbol milenario. Mi memoria territorio-afectiva adquirió una palabra distinta de aquella de Maldonado, pero al mismo tiempo provino de esta. Fui reterritorializado a través de esas nuevas palabras que hoy me devuelven al bosque conformando un territorio afectivo y memorial con él. Sigo sentado mirando el alerce, aunque ahora lo haga reterritorializado en otro espacio (ver cuadro 1).

Fitzroya patagónica HOOK. Vulgo. “Alerce” Ernesto Maldonado, 1925.	Lahuen Ñadi [frente al alerce milenario] Pedro Pablo Achondo, 2021.
<p>Es gran árbol de ramas irregulares; ramas y ramillas levantadas, ericoides, alternadas (u opuestas), hojas largamente concrecentes en la base, con la parte libre extendida (desplegada), de 3-4 cm. de largo solamente, ovales, agudas, coriáceas, de un verde oscuro, bi-carenadas en el dorso. Estrobilos solitarios o reunidos en corto número en las ramillas del año anterior, globosos, de 5-6 mm. de diámetro, formado por cuatro escamas desplegadas en estrella, redondeadas, provistas de un robusto mucron debajo de la punta, y cada una con 2 o 3 semillas aladas.</p> <p>Este árbol sociable crece desde la provincia de Valdivia hasta la Patagonia y vive formando grandes manchas en que domina a toda otra especie vulgarmente conocida; estas manchas o bosques se denominan comunmente alerzales. Los alerces crecen sobre suelos húmedos, empantanados permanentemente, y tienen hábitos de vida muy parecidos a los de las Sequoyas de California.</p> <p>La madera que proporciona el Alerce es de color roio claro y sumamente liviana. Se raja con facilidad en sentido longitudinal, lo que permite partirla en tablas mediante el uso de cuñas. Las experiencias hechas sobre 10 muestras han dado como término medio una resistencia a la flexión de 395 kgr. por centímetro cuadrado.</p> <p>Es un árbol gigantesco; se han medido troncos de más de 14 m. de circunferencia y de más de 80 m. de altura, pero en la actualidad escasean mucho estos ejemplares sobresalientes y lo frecuente es encontrar árboles de tamaño medio.</p> <p>Los bosques de alerce, vistos de lejos, semejan grandes masas de árboles muertos que dan al paisaje un aspecto especialísimo. Como casi la totalidad de la madera de este árbol se emplea en la hechura de tejuelas para techo, por reunir condiciones especiales para ese uso, se le encuentra en el comercio en forma de tablas pequeñas, que se emplean como monedas en los almacenes y bodegas de ciertos parajes de Chiloé.</p>	<p>¿Qué es esto que está ahí? ¿Quién eres? ¿Acaso describiendo lo que veo, con mis pequeños conceptos y limitadas palabras, podría decir aquello que eres? ¡Claro que no! Probablemente el tiempo habla más, porque eres tiempo. Eres algo que lleva 1600 años creciendo. Sin embargo “nosotros “ te hemos visto siempre igual. Aquellos humanos e individuos que te conocieron hace 1000 años atrás te vieron como otro alerce más, de 600 años, quizás como varios que ahora -mientras escribo esto- veo yo a aquí alrededor. Ellos te vieron de ese modo. Yo te veo de este modo. Al igual que toda esta época. Hubo otro alerce milenario, sin duda. Eres una historia larga. Albergas en ti el paso de una temporalidad ancestral: prehispánica, hispánica y posthispánica. Estás aquí, en ese preciso lugar, antes que las ideas cristianas llegaran a esta tierra. Antes que los humanos colonizaran el bosque y plantaran sus ideas y visiones. Estás aquí mucho antes que CONAF. Tienes un abajo y u arriba. Un nivel humano, entre 50 cm y 2 metros de alto; y un nivel más-que-humano donde ignoro qué sucede y con quienes te relacionas. Hay otro nivel desconocido para mí. Lo que está abajo de la tierra, dentro del suelo. Por allí tú hablas. Pienso que a través de su ramaje también, allá en las alturas. Mi relación entonces es más bien con tu tronco. Jamás me relaciono con la totalidad tuya, con aquello que hemos nombrado como alerce. No entiendo tu estatura ni tus dimensiones. Solo puedo tocar tu tronco. Para mí eres un tronco. Un tronco que almacena viento y silencio. Un tronco lleno de texturas, grietas, vetas, líneas. Un tronco aparentemente inmóvil. Te percibo estático, impávido. En tu tronco tienes una herida, un hueco. Algún humano quiso abrirte para ver como estabas por dentro. Así decidía si matarte y transformarte en basa, tejuelas y tablas.</p>

Cuadro 1. Relato de Ernesto Maldonado, palabras nuestras entrelazadas. Elaboración del autor (tal como fueron expresadas las palabras en ese momento y lugar).

Fitzroya patagónica HOOK. Vulgo. “Alerce” Ernesto Maldonado, 1925.	Lahuen Ñadi [frente al alerce milenario] Pedro Pablo Achondo, 2021.
<p>Los paquetes con tablillas, convenientemente amarrados, son cargados al hombro y conducidos desde el bosque hasta la ciudad por senderos en donde a un individuo que no fuera chilote le sería imposible de pasar, aún sin carga alguna.</p> <p>La corteza de este árbol, gruesa y fibrosa, se emplea como estopa para calafatear embarcaciones menores. Los anillos o cercos de crecimiento anual son sumamente estrechos, y estudios hechos en la República Argentina con madera de este árbol comprueban que el crecimiento en diámetro de los árboles estudiados es de un milímetro cada tres años, o sea, para un árbol de 1 m. de diámetro, habría que suponer una edad de tres mil años.</p> <p>Interesante sería hacer con este árbol estudios análogos a los hechos por el profesor Hunkington, del Instituto Carnegie, en Washington, quien, trabajando sobre el reconocimiento de los anillos anuales de la Sequoia de California, ha llegado a determinar las variaciones climáticas del paraje en donde han crecido estos árboles a través de cuatro siglos. Al meditar sobre el lento desarrollo de estos corpulentos vegetales, decanos de las selvas patagónicas que ya estaban adultos cuando Colón descubrió la América, no se puede menos que pensar en lo criminal que resulta destruirlos por el fuego, sin aprovechar debidamente los productos maderables que la naturaleza tarda tanto tiempo en formar.</p> <p>El aprovechamiento de los alerzales chilenos exige la inversión de fuertes capitales, pues la extracción de la madera no se puede hacer sino por medio de la conducción aérea, ya que la construcción de caminos resultaría costosísima y la conservación de ellos casi imposible, dado el clima lluvioso de la región en donde vive este árbol.</p>	<p>Ignoro qué sucedió, pero sigues aquí. Puedo ver las huellas de una motosierra. El guardaparques me dijo que pasaron de lado a lado. Es decir, atravesaron tu tronco, pero te sanaste. Te regeneraste. Eres un tronco sanado y herido. Eres un tronco regenerado. Eres un tronco que no está solo. A tu lado hay un gran arbusto, un coicopihue creo que es. Una compañía fiel a ti, noto que se llevan bien. Al acercarme más pude ver que efectivamente te atravesaron. Eres un tronco patético, herido, dañado y conservas una cicatriz. Ella es la marca del antropoceno en este territorio. ¿Dónde está el antropoceno? En el hoyo que te atraviesa tronco milenario.</p> <p>De pronto me invade una pena. La pena del abuso y la inconsciencia. La pena de no darte ni siquiera la posibilidad de decirte, de defenderte. Eres pura indefensión. Simplemente estás ahí. Resistes desde tus dimensiones, tu escala resiste.</p> <p>Puedo ver cómo te fuiste sanando. El antropoceno en ti y la sobrevivencia, también. No solo eres pasado, ancestralidad y albergue de historias. Eres también futuro. Muestras el futuro en tu regeneración. Si no hay más antropoceno, el año 4000 seguirás aquí. ¡Seguirás aquí! Solo un rayo o algún factor climático podría derribarte. Pero si ya llevas 1600 años, ¿acaso no han habido tormentas, rayos y temporales? No puedo saber qué te sucederá, pero es muy probable que sigas aquí. Quizás tu herida será más pequeña y tu cicatriz casi invisible. Tu piel será distinta. Verás otros mundos. Nos dirás otras cosas.</p>

La memoria territorio-afectiva del bosque, como noción y herramienta teórico-práctica, permite indagar en las líneas liberadas por los afectos, en las continuidades que permanecen en los cuerpos y territorios-otros de quienes se vincularon con los alerces y el bosque. Esas memorias

persisten en las vidas humanas y otras-que-humanas como huellas del bosque, como trozos de bosque, en forma de cariño, de cuidado y ternura con los alerces y el mundo vegetal. Ternura que no se rompe en el gesto de confección de tejuelas, sino que encuentra un cauce distinto, un lenguaje de madera de alerce como producto de ese encuentro humano-árbol, que además se ha ido transmitiendo de generación en generación. El cariño y las afecciones son reterritorializadas a través del oficio y su enseñanza. Con suma ternura un tejuelero antiguo de Lenca contaba como el siendo un niño de 13 años aprendió el arte de las tejuelas y de la vida en el monte y que rápidamente se transformó en “el profesor” de otros niños para que aprendieran a hacer tejuelas.

Dicha memoria es territorial porque proviene del bosque y reterritorializa en otros territorios tiñéndolos del *temper* de los alerces. Es afectiva porque modifica comportamientos y miradas, transforma sentires y pareceres, intercambia ideas y percepciones. Construye una ética, en el sentido de establecer hábitos, maneras de hacer y formas de relacionar, producto de ese *pathos* alerzado por el bosque y entejuelado por la madera. Son memorias almacenadas en las tejuelas y situadas en territorios distantes al bosque. Con los ojos bien abiertos y el cuerpo-sensor bien temperado (afinado) es posible conocerlas, volver a escuchar el bosque, sentir los territorios de los alerces y aproximarse a los intercambios afectivos entre humanos y plantas. Son memorias, también, que reterritorializan el bosque por medio de las palabras, como las de Maldonado o las propias, dándole al mundo vegetal una continuidad lingüística (Kohn, 2021). No es extraño entonces afirmar que las palabras humanas se van tiñendo de bosque y van construyendo, desde sus significados, imágenes e interpretaciones, un nuevo habitar memorial y afectivo. Pero en ningún caso se debe olvidar que la memoria territorio-afectiva es rizomática, moviliza hacia otras líneas de fuga (Deleuze y Guattari, 2002; Braidotti, 2005), convoca otras des/ reterritorializaciones, impulsa, expulsa, llama a las multiplicidades. Moviliza un cúmulo de afecciones y nos entrelaza a otros, entre otros y con otros.

4. Faroles del tiempo: tocones, fierros y escombros

La tarde del 24 de febrero del año 2022 caminaba junto a un científico especialista en alerces por la Cordillera Pelada. Nos metimos por caminos que para mí eran intransitables. Subiendo troncos y árboles volteados, éramos tragados por la vegetación, esquivando ramas e intentando avanzar a través del bosque. Hacía frío y la humedad mantenía todo el verdor mojado. Por el camino encontramos restos de madera cortada, troncos masticados y pequeños claros donde en algún pasado no muy lejano se habían cortado árboles. De pronto vimos atrás de un pequeño canelo un hacha. Un hacha grande y pesada, un poco oxidada y con el fierro de su filo medio desgastado por el paso del tiempo, la humedad y erosión. El mango de madera estaba bastante roído pero dentro de todo se había mantenido bien. Decidimos tomar el hacha y usarla en unos pequeños trozos de madera que había al rededor. Algunos de ellos eran de alerce. Con el hacha hicimos unas pequeñas tejuelas o tablitas, en realidad. Era lo que yo quería hacer. Primero fue el científico demostrando un hábil uso de la herramienta, pues él se había criado en esas montañas y bosques. Por mi parte y entre risas, fracasé en la faena pudiendo apenas hacer una pequeña tablita de la rojiza madera de alerce, conservada en perfecto estado. Reluciente. Dejamos el hacha en su lugar y nos llevamos nuestras pequeñas tablitas. Dejamos el hacha por que ella marcaba algo en el lugar, iluminaba una dimensión del territorio y nos comunicaba una acción: *allí* hubo un leñador, *allí* se trabajó el alerce, *allí* se voltearon árboles. El hacha por sí sola no indicaba una temporalidad o al menos no era simple adivinarla. Simplemente estaba allí marcando el territorio, como el *pin* de un oficio y una manera de relacionarse con el bosque.

Hay fierros desperdigados en las montañas. Fierros del capitaloceno. Y hay escombros y sobre todo hay tocones. Todo ello fue emergiendo en la etnografía al andar los territorios y caminarlos con cuidado y asombro, siempre a la espera. Fue con esa disposición que se encontró una hoja de motosierra en los faldeos de la Cordillera de los Andes cerca de los alerzales y así mismo se encontró un locomóvil en las alturas de un campamento forestal abandonado en la Cordillera Pelada. Otro locomóvil más yacía medio sumergido en el pasto a orillas de la playa de Caleta Cóndor. Fierros, máquinas, artefactos, herramientas que marcan una historia en los territorios y

se encuentran hoy formando parte del paisaje. En los paisajes del antropoceno estos faroles del tiempo son imposibles de quitar, sería un atentado contra la memoria y se acercaría más a lógicas de higienización y blanqueamiento. ¿Dónde está el capitaloceno forestal en los territorios habitados por los alerces? ¿Allí, donde está el hacha olvidada o más bien dónde se encuentra el locomóvil oxidado? El capitaloceno forestal, como expresión de la voracidad industrial y la extracción sin medida está en los territorios en forma de maquinarias, sierras y vestigios. Está en la tala ilegal y las decenas de caminos forestales que arrasaron con lo que hubiera delante. No se encuentra en las manos del tejuelero ni en el hacha como instrumento de trabajo. Las escalas importan. Los territorios no son homologables. Sus líneas de entrada y salida son diferentes. Por esa razón es posible decir que el capitaloceno se encontró *allí* en tarro de pintura lleno de aceite en las alturas de la cordillera; *allí* territorializado en aquella lata con agujeros que usaban, probablemente, para dejar el jabón en una de las casitas semi destruidas y abandonadas en El Guindo; *allí* en el locomóvil enterrado en la playa de Cóndor. Estos hitos fueron narrando otra historia, aquella ligada directamente a modos de producción industrial, capitalista y de extracción de la naturaleza. Y a esa otra historia, inseparable de la anterior, sobre el calentamiento global y el cambio climático.

En el acontecer de la emergencia climática hay un locomóvil, un hacha y una hoja de sierra, entre cientos de otras cosas. Estos engendros esparcidos en los bosques deben ser nombrados. Aquí se les ha llamado *faroles*, pues indican y apuntan, no en alguna dirección, sino hacia un acontecimiento espaciotemporal, de ahí que como un farol otorguen una luz sobre la oscuridad de la debacle climática. Una luz sobre la memoria oculta y muchas veces ocultada. Estos faroles en el tiempo y en el espacio, posibles de ser geolocalizados y marcados, cuentan historias acontecidas en los bosques, forman parte de la historia de los alerces y las tejuelas. Así como cuentan historias las tejuelas de la casa del tejuelero en Lenca, la cerca de tejuelas del trabajador en La Unión y la casa de tejuelas destruida en el antiguo terreno del tejuelero en Hornopirén. Pero hay también otros faroles que vibran con otra frecuencia, con una frecuencia distinta que aquella del fierro del locomóvil europeo reterritorializado en las cordilleras chilenas. Es la *vibración vegetal del tocón*. Las siguientes líneas buscan dar cuenta de la importancia de los

tocones de alerce, también abandonados en la montaña, dejados como material inservible por la mano humana del alercero y muchas veces no reconocidos como vegetal pertinente por la cabeza humana del ingeniero y el científico.

Al hablar de tocones hay que hablar de raíces y hablar de raíces es referirse a la gran red de conexiones que se establecen por el subsuelo de los bosques. Si bien la red de micorrizas ha provocado una serie de interesantes conjeturas y afirmaciones (Simard, 2021; Jenni, 2021) también es cierto que recientemente la sed existente para realizar analogías entre el micelio y las conexiones entre raíces con las neuronas o afirmar que los árboles se comunican entre ellos, ha sido matizada por los mismos investigadores que realizaron estos hallazgos (Jones *et al.*, 2023). No es un hecho resuelto y por lo tanto el rigor invita a la prudencia. Se sabe que hay intercambio de nutrientes, carbono, agua, nitrógeno entre los árboles, incluso entre aquellos de distintas especies. De hecho se conocen tres tipos distintos de conexiones de raíces, pero no hay consenso entre los científicos sobre las razones evolutivas para unos u otros (Bader y Leuzinger, 2019). El año 1833 fue la primera vez que se estudió y demostró la conexión entre un árbol y un tocón de la misma especie. Se trataba de un abeto común o abeto blanco (*Abies alba*) de Europa. Cabe referirse a los estudios de Bader y Leuzinger (2019) en tocones de kauri (*Agathis australis*), una conífera endémica de la isla norte de Nueva Zelanda, que posee un tronco bastante grueso y puede llegar a medir 30 metros de altura. En el estudio citado, el tocón *vivo* del kauri se encontraba ligado por las raíces a un kauri vivo, demostrando intercambios de agua, regulación de CO₂ y un claro diálogo entre ambos al hacer mediciones durante el día o durante la noche, en términos de radiación solar y transpiración. Uno se apoya en el otro, uno se beneficia del otro. Lo fundamental consistía en verificar si la conexión era anterior al tocón o si el árbol vivo se conectó al tocón cuando este ya lo era. Dicho de otro modo, cuando este último perdió su capacidad y tejido fotosintético. En definitiva el estudio sugiere evidencia para entender que los tocones pueden continuar proporcionando enlaces a través de sus raíces con árboles vecinos de la misma especie. Más aun, en el caso particular de los kauri, estos pueden hacer uso de las raíces del tocón vecino para conectarse con otros kauri cuando sea necesario, ampliando así su distancia de conexión y manteniendo el tocón con vida. Las raíces cumplen funciones

importantes aun cuando sean de tocones, colaborando en tiempos de sequía y como defensa de patógenos (Bader y Leuzinger, 2019). Aunque la investigación en los kauri está aun en curso, los autores sugieren comenzar a tratar a los bosques como superorganismos (Jenni, 2021).

Los tocones de alerce comenzaron a hacerse notar de diferentes maneras en los bosques, primero por sus dimensiones; tremendos tocones se escondían entre árboles más jóvenes. Luego el asombro fue por los lugares donde se encontraban. El tocón en el sector denominado como La Nueva en la Cordillera Pelada en las cercanías al PNAC se encontraba solitario en una pequeña pampa dentro del bosque (Capítulo Gráfico, 96). De cierta forma, majestuoso. Era evidente que mientras más se fue familiarizando con los tocones estos adquirieron mayor protagonismo. No solo, lo que ya es mucho decir, por la historia de devastación y tala; pues los inmensos tocones a veces proporcionaban un paisaje patético y no especialísimo (Maldonado, 1925), más cercano a la idea de las *tierras en trance* de Jens Anderman (2018); como aquellos en el ex Fundo El Guindo. Tremendos tocones de alerce dibujando en toda una ladera un paisaje de dolor y abandono. Memoria de un *dendrocidio*. Lo mismo sucedió con las decenas de tocones encontrados en el fundo usurpado por tala ilegal en las cercanías de Puerto Varas camino al volcán Calbuco. Tocones grisáceos representando la voracidad humana y la ferocidad vegetal, tan llena de indiferencia y fragilidad. No es exagerado si se afirma que tocones hay en muchos lugares, dentro y fuera de los parques protegidos; al borde de los caminos, como el tocón conocido como “La silla del presidente” del cual se hablará más adelante; o escondidos entre matorrales y la vegetación crecida a lo largo de los años. Fue sorprendente encontrar un tocón inmenso, de unos 8 metros de perímetro en el sector de Piello Alto en las cercanías al PNAA. Este tocón no solo expresaba su intenso tono rojizo y una suerte de desnudez vegetal, sino que era notorio que continuaba siendo rajado, sacando a fuerza de hacha un poco más de su madera. El tocón ya desprovisto de casi su totalidad vegetal yacía al borde de un pequeño camino rural raramente transitado víctima de cortes y más cortes. Un horroroso espectáculo del antropoceno (Capítulo Gráfico, 77).

¿Qué iluminaba entonces ese tocón abierto? ¿Qué decían sus entrañas de madera? ¿Qué relaciones temporales se continuaban tejiendo al borde de ese camino? Una de las reflexiones del escritor y profesor de ciencias de la tierra en Lyon, el francés Alexis Jenni (2021) dice, sugerentemente, que el tiempo de los árboles no solo hay que comprenderlo de una manera completamente distinta, sino que hablar de pasado a partir de ellos no tiene sentido, pues todo está allí, en su presente. *Son puro presente*, un pasado acumulado y materializado en la madera interior. No hay nada que haya quedado atrás olvidado, transformado. Ellos mismos van almacenando su propia vida pasada para portarla hasta el presente *que son* y en el presente *en que están*. El tiempo del alerce fue interrumpido por el hacha, la sierra y el locomóvil; pero allí están abiertos en su nueva forma de tocón con su pasado completamente expuesto en el presente de su vida. La desnudez rojiza del tocón gigante en Piello Alto es la total expresión de lo que está siendo y del tiempo que le es suyo. Un tiempo lleno de sensibilidad y exposición. *Allí*, abierto y rajado ha concentrado el sol durante siglos, ha absorbido agua y sentido el aire; *allí* ha empujado la vida.

Esta Tesis contribuye, como parte de sus hallazgos y resultados, a una interpretación y mirada renovadas sobre los tocones de alerce. No solo por la posible función hidrológica, como los tocones de kauri, coníferas emparentadas con los alerces; o las funciones ecológicas en el superorganismo que es el bosque, sino también por las funciones bioculturales, históricas, afectivas y memoriales. El tocón de alerce, gigante, pequeño, rajado, emboscado, sumergido en el suelo orgánico, envuelto en las plantas vecinas, petrificado en las costas sureñas, olvidado por los humanos u oculto en un sendero desconocido, *ilumina al territorio*. Farol del tiempo, el tocón afecta la percepción de quien lo mira y sensibiliza la vida de quienes lo conocen. Los tocones proyectan un bosque inexistente, además de constituirse en albergue de otras plantas, refugio de aves y contenedor de agua. El tocón, también, permite una lectura fenomenológica del entorno, por la razón de que no es lo mismo interactuar con un árbol que con un tocón. Este existe en una realidad que le es propia y en cuanto tocón expresa otros contenidos. Ya no es lo que era, pero sigue existiendo en esa nueva forma. Los tocones también comunican, siguen vibrando.

Paradójicamente los tocones, en general, no han sido suficientemente vistos ni estudiados. Tampoco aquellos de los alerces. Desde una lectura temporal, los tocones son memoriales de la vida del árbol y de la realidad del territorio. Pueden ser interpretados al modo de bosques interrumpidos por el maltrato humano o por una relación de dominación, domesticación y apropiación. No se trata de afirmar la imposibilidad de cortar un árbol, sino de asumir que *toda relación es también una tensión*, de que ella se lleva a cabo en una dinámica de vida y muerte, de regeneración y destrucción. Esta relación patética de afectaciones mutuas no hay que reducirla ni silenciarla. Así como se mostrará con los gestos del tejuelero o se evocó con la mano que toma el hacha, o desde las fronteras que afloran en las relaciones entre humanos y otros-que-humanos; el tocón es expresión material y vegetal de las tensiones relacionales. Ellos también alimentan otras ontologías y por ello su vivencia es fundamental. Poseen, así como los alerces, una *densidad vegetal*. Desde los tocones y el encuentro con ellos se pueden habitar otros mundos y ampliar la imaginación sensible a expresiones del bosque que en general son arrancadas o extirpadas.

Un habitante de la cordillera en Lenca Alto contaba que los antiguos tejueleros muchas veces dormían dentro de los alerces gigantes, en esos huecos que ellos mismos iban creando. Se transformaban, los alerces abiertos y trozados, literalmente en albergues, refugios, habitáculos de los trabajadores que los cortaban. En esos mismos territorios se pudo constatar la existencia de un alerce abierto al que ya se ha referido, el alerce conocido como “el Tata”, un árbol milenario gigante en uno de los caminos de esas cordilleras. El Tata se encuentra abierto en uno de sus costados a la altura de unos 80 centímetros del suelo (Capítulo Gráfico, 106-107). No es fácil encontrar su apertura, hay que rodearlo y escabullirse entre la vegetación. Estar dentro del alerce fue una extraña experiencia y más rara sensación. Al principio se sintió una especie de resistencia, temor incluso. Era entrar en un espacio íntimo, ajeno, herido. Dicen que la madera está “muerta”, pero se sabe también que estas categorías no son homologables a la vida de un árbol (Hallé, 2020). El alerce expuesto en su vida sensible a la curiosidad humana, al morbo del investigador. Se penetró, entero, de pie, en una oscuridad inaudita en las cavidades vegetales de un árbol milenario. Con seguridad es mucha la gente que ha entrado allí, en las entrañas del alerce, y violentado un espacio indefenso que naturalmente jamás está expuesto. No es propio del

árbol abrir su madera para que entre un humano. Por un momento la totalidad de la persona del investigador se sintió desterritorializada, entre el nerviosismo y la incomodidad solo se esperaba que el árbol no cerrara su apertura tragándolo para siempre.

Como se puede esperar, esta investigación propone la defensa y protección de los tocones de alerce y una transformación de la mirada que tradicionalmente se tiene sobre ellos. Se propone interpretarlos como actantes con una potencialidad de agencia insospechada y como faroles, *rastros*, ayudaría a decir Boldrini (2014), territoriales preñados de expresividad material y vegetal, tanto como entidades sensibles, históricas, memoriales y epistémicas, en el sentido que manifiestan una advertencia, la de cierto deseo humano de domesticación y fagocitación de lo otro-que-humano. En definitiva el tocón de alerce y no solo él, evidentemente, puede constituirse en uno de los íconos anti-anropocéntricos y por lo tanto, en instancias de relectura del tiempo y del territorio. Los tocones son una de las principales huellas del tiempo resquebrajado en el espacio.

5. La vía afectiva, el tiempo en la carne

“La consistencia del cuerpo, lejos de rivalizar con la del mundo, es por el contrario el único medio que tengo de ir al corazón de las cosas, haciéndome mundo y haciéndolas carne” (2010: 123), dice el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty en un ensayo en el que desarrolla la idea de la carne en el mundo. El filósofo intenta convocar en un único diálogo al mundo, las cosas y el cuerpo y para ello hablar de *carne* parece ser una buena idea. Como se vio en el capítulo inicial, la fenomenología ha devenido, en parte y desde algunos autores, en una reflexión sobre la carne. Ello porque la noción de carne alberga al cuerpo, las afecciones, los padecimientos y la relación con el mundo y las cosas. La carne es aquella desnudez expuesta a ser afectada. Al decir de Merleau-Ponty (2010), la cuestión es mas profunda aun, ya que la condición (humana) de ser carne es lo que posibilita estar en el mundo, habitarlo, al mundo y las cosas y ser habitado por él. El cuerpo estaría habitado por dos cosas, la propia sensibilidad que lo

abre al mundo y la sensibilidad del mundo que ha gestado el cuerpo. Dicho de otro forma, la carne que el humano es, es cosa entre las cosas y al mismo tiempo sensibilidad que las toca, las mira, las huele y las siente. El cuerpo sensible, de carne, participa de la vida del mundo y de las cosas; como cuando se penetra el bosque y se tocan los alerces. O cuando se huele una tejuela y se es mojado por la lluvia de la cordillera. Por lo anterior, tocar los árboles, abrazarlos si se quiere y no tanto por el gesto afectivo de abrazar, que también puede ser para poseer y asfixiar, como ambiguos pueden ser todos los gestos de la carne (Lacroix, 2018); sino tocarlos para sentirlos se conforma como un acto de afección y participación en la vida del árbol. La piel humana y la corteza vegetal; la carne y la madera se encuentran en el *gesto* y de ese modo participan una en la vida de la otra. Una abierta a la otra, una presente a la otra.

Para la filosofía de la carne, el mundo también lo es: carne. Así, todos habitamos la carne del mundo, la carne que es el mundo. Somos cohabitantes en el espacio carnal. Merleau-Ponty (2010) se pregunta “¿Dónde poner el límite entre cuerpo y mundo, puesto que el mundo es carne?” (2010: 125). ¿Dónde dejamos de ser carne humana y comenzamos a ser carne vegetal? ¿En qué momento la carne del alerce nos deja y se distancia totalmente en y de nuestra propia carne cuando entramos en contacto? Esta inusual pregunta es fundamental para evitar elucubraciones demasiado apresuradas como decir que la carne del bosque habita en el interior del humano. Siguiendo estas reflexiones habría que decir que sí y que no. Nos quedamos en el bosque al irnos, así como el bosque se queda en el humano que parte; pero al mismo tiempo hay una distancia imborrable. Aquella que hace que el mundo sea carne y no humano. O aquella que hace que las personas sean personas y no árboles. El lenguaje coloquial no siempre respeta las barreras infranqueables de la alteridad. Las huellas quedan, como marcas en el cuerpo de carne. Las huellas del bosque, el observar los alerces, el palpar las tejuelas. Todo queda. Son carnes que se encuentran en sus diferencias. Pero quedan como huellas, como marcas, cicatrices, memorias. No quedan como cuerpos. Los humanos no hacemos fotosíntesis ni nos comunicamos al modo de la red de micorrizas del bosque.

La carne inaugura el *cuándo* y el *dónde*, dice el filósofo francés (2010); es decir, establece el inicio de un lugar y de un ahora. Un acontecimiento donde siempre tiene lugar la carne, un encuentro. Allí se tocan y se perciben las sensibilidades del mundo. El tejuelero y la tejuela, la persona y la madera de alerce se encuentran como carne del mundo en ese lugar y en ese tiempo. Allí sucede el acontecimiento y es inaugurado el mundo, el mundo de esas tejuelas y de ese tejuelero. Y todos los mundos que allí comienzan a entrelazarse.

En la carne del mundo de los alerces y tejuelas, el tiempo se encuentra disperso. *El tiempo* no es un tema tan recurrente en los escritos sobre bosques, plantas y el mundo vegetal. Hay interesantes aproximaciones al tema, desde constatar una realidad fenomenológica, hasta interacciones artísticas y performáticas entre humanos y plantas (Janni, 2021; Ingold, 1993; Myers, 2017b), pasando por la reflexión sobre las escalas temporales de plantas urbanas, semillas, y trabajos de geógrafas y geógrafos sobre la agencia de las plantas y sus vínculos con las comunidades campesinas (Lawrence, 2022). En general cuando es referido se busca explicitar que la temporalidad vegetal es importante para la vida humana (Elkin, 2022), en especial por la dependencia agrícola y la producción forestal; que las temporalidades de los árboles manifiestan la insignificancia del tiempo humano o que el tiempo de las ecologías de las plantas es irreductible y no domesticable (Elkin, 2022). Sin embargo, aquí se quiere pensar la temporalidad de otra manera, no solo dando cuenta de aquello que fenomenológicamente parece evidente, sino más bien adentrándonos en los cruces temporales, en la dimensión del tiempo plural en los encuentros humano-bosque, humano-alerces, humano-madera. Algunos de estos aspectos ya han sido trabajados anteriormente en este capítulo, por lo que ahora, en la línea cómo se viene abordando el tema en este apartado, se busca pensar las temporalidades desde la carne del mundo. ¿Cómo dar cuenta del tiempo disperso y resquebrajado en los territorios de alerzales? ¿Qué temporalidades son las que persisten manifestándose en las tejuelas y sus recorridos? ¿Qué memorias (tiempos pasados) y qué esperanzas (tiempos futuros) se concentran en ese lugar recién inaugurado? ¿Qué continuidades se aprecian en la duración del bosque?

Interesa pensar, territorializadamente, el tiempo esparcido, el tiempo disperso, el tiempo interrumpido en los bosques de alerce del sur de Chile. No como historia, sino como movimientos en el espacio, dinamismos heridos, procesos fracturados. ¿Por qué abordar la temporalidad del bosque como fractura e interrupción? Precisamente porque los bosques del antropoceno y en particular del capitaloceno son bosques interrumpidos. Es la vida vegetal en relación de afectos y afecciones con la vida humana, la que padece una perturbación planetaria. Pensar el tiempo del bosque es meditar en el futuro del bosque. Hoy el tiempo es una incógnita. Se revela desde la incertidumbre, a diferencia del siglo pasado en que aun la confianza en el futuro se pintaba del color del progreso y desarrollo. Como lúcidamente ve el activista y escritor islandés Andri Snaer Magnason (2021) lo que antes cambiaba a escala geológica hoy cambia a escala humana. Los glaciares se derriten frente a los ojos de humanos que nunca pensaron en presenciar algo como eso. Es como si de un día para otro comenzáramos a ver sendas explosiones de supernovas, como si fueran acontecimientos correspondientes a nuestra temporalidad. El tiempo no es lo que solía ser y por ello merece ser abordado de otras maneras.

Pero aquí somos convocados por otra conversación respecto del tiempo. No tanto una especulación sobre lo que *es*, sino sobre lo que *hace*. Incluso más puntual aún: *cómo hace lo que hace* a través de los encuentros que han tenido los humanos con los alerces. Qué ha estado haciendo el tiempo en los territorios y territorialidades alerce-humano. La expresión “el tiempo en la carne” permite no abstraernos demasiado. Volver al encuentro concreto con el alerce milenario en Lahuen Ñadi leyendo las palabras de Ernesto Maldonado. Volver al momento en que nos observamos con el gigante alerce en Pumalín (Capítulo Gráfico, 66-67) o nos adentramos en la densidad del bosque grisáceo de alerces sin hojas ni ramas del Parque Nacional Chiloé. Detenernos en cada fractura, en cada distancia, en cada instante de cada gesto. El tiempo entre los gestos del bosque, entre los gestos de las tejuelas y sus vibraciones. Es allí donde el tiempo se hace carne y se dice al modo de cada afecto. Es el tiempo priorizando una vía más territorializada y afectiva, tomando distancia del tiempo discursivo tan propio de la razón moderna y del tiempo mensurable de la ciencia. El tiempo del encuentro, del momento, del gesto y del instante es *otro tiempo*. Un tiempo que conduce la reflexión y los hábitos a chispazos o

destellos. No es ni siquiera el tiempo del relato; se trata del tiempo de un acontecimiento que sucede en la carne del bosque, en la carne del tocarse de la mano humana y el tronco de alerce; es el tiempo del momento del tejuelo en que el trabajador va rajando las tablas mientras es rajado por los anillos del árbol. ¿Qué tipo de tiempo es este que no pretende ser narrado ni almacenado, ni mucho menos explicado por medio de la razón? Es el tiempo de los afectos humano-plantas, un tiempo poético habría que decir, un tiempo que poetiza el espacio, en realidad. Un tiempo más cercano al juego, a la risa, al goce o al silencio.

El interesante libro de Karl Schlögel (2007), “En el espacio leemos el tiempo”, profundiza la tesis de que la historia no solo se desarrolla en el tiempo, sino también en el espacio. Es en esa línea que las huellas del tiempo se territorializan en los bosques y alerzales: el tiempo en la carne vegetal y territorial. Es sugerente que Schlögel reitera la idea, ni tan suya ni tan nueva, de que el espacio se ha desvanecido. Ha sido, sobre todo, la modernidad la causante de dicha disolución (Haesbaert, 2011). Se dirá que la modernidad *desterritorializó el tiempo*. Habría que continuar esta observación diciendo que si la modernidad provocó su desaparición, fue la modernidad tardía la que terminó por olvidarlo por completo y, de ese modo, invisibilizar lo que el espacio albergaba. Dejamos de ver bosques para mirar recursos, productos y mercancías. Dejamos de ver territorios, para solo ver soberanías, fronteras y métricas. Paradójicamente la lógica de lo mensurable invisibilizó las materialidades y vitalidades del espacio (Vidalou, 2020). La velocidad se impuso por sobre el lugar. Tal como con el cuerpo, el territorio, como aquello más cotidiano y próximo, dejó de ser considerado. ¿Cómo “leer” el tiempo en la carne del bosque, entre los alerces y su diversidad de territorios, caminando el monte, perdidos entre las plantas, inmiscuidos en la alteridad vegetal? El mismo Schlögel (2007) interrumpiría esta pregunta con suma razón. El tiempo no se *lee*, como no se *lee* el espacio. El territorio no es un libro ni las relaciones *en el tiempo y que son tiempo* pueden tratarse al modo de las letras. Esta justa crítica busca poner en tela de juicio toda una hermenéutica que se comprende en términos de develamiento, como si hubiese algo secreto que des-cubrir en el territorio. El pensamiento vegetal y una aproximación afectiva y posthumanista de la realidad del mundo y de las cosas enciende también las alertas respecto de aquella hermenéutica humanista. Si el tiempo no se lee,

la pregunta más bien debiera ser, ¿Cómo se experimenta el tiempo en esos entramados territoriales, materiales y vegetales? ¿Qué pasa en el tiempo y con el tiempo de la carne que interactúa? ¿Dónde está el tiempo? ¿Qué puede y qué hace el tiempo?

La embarcación varada en Caleta Cóndor se llama La Estrella (Figura 15). Es la segunda versión de una lancha grande de madera de alerce. Está afuera, en la orilla del río a unos pocos metros de la playa que da al océano pacífico. Al frente de La Estrella se encuentra la casa de un antiguo tejuelero de 74 años, nacido en las cercanías de Bahía Mansa. “La Estrella compraba y traía antes la madera de San Pedro, Manquemapu, Bahía Mansa”, cuenta. El hombre se hacía 1500 tejuelas diarias, le gustaba trabajar la madera cortada. Mucho antes, cuando joven iba con un tío a buscar los alerces y bajar las tablas a puro hombro, ya que no había ni bueyes ni caballos. La Estrella, que posee casi 12 metros de largo, la construyeron en Bahía San Pedro, a unos 19 kilómetros en línea recta de Caleta Cóndor hacia el sur. Usaba un motor marino, demasiado potente para La Estrella que era de puro alerce y ciprés, dice el tejuelero. El motor aun está en las entrañas de la embarcación. Con dificultad por el óxido puede leerse en su costado: CALLESEN-MOTOR-AABENRAA-DANMARK. Haciendo una sencilla investigación, se da con que la industria danesa Aabenraa Motorfabrik funciona desde el año 1899, fundada por Peter Callesen (1847-1905) y su hijo Johan Heinrich Callesen (1873-1931). El primer motor se fabricó en 1904.

Los propietarios de La Estrella fueron unos hermanos de apellido Barrera, Mario y Manuel que tenían una sociedad y trabajaban la lancha. Una vez que ya no pudo llegar a puerto, los marinos prohibieron sacarla y quedó allí abandonada. El tejuelero lanza una frase que explica mucho de lo sucedido: “Aquí lo que pasó fue lo mismo que con el oro”. “Los primeros que empezaron a trabajar el alerce fue a pura hacha, antes incluso de la trozadora”, cuenta mientras agarra un pepino y con el mango de una cuchara enseña cómo se cortaba el alerce a hacha. La conversación cerró mirando La Estrella, cuando de pronto el tejuelero pide escucharse un poquito en la grabación. Así que allí se instaló a oír su voz al lado de sus caballos. Era miércoles,

un 23 de febrero del 2022. A orillas del río Cholguaco en el punto exacto -40.771312, -73.838756, late un motor oxidado. Late en el corazón de una embarcación de madera que transportaba basas de alerce desde la cordillera del hoy, Mapu Lawal, hacia Chaihuín, Bahía Mansa y otros destinos geográficos que esperaban los alerces del bosque. El tiempo, encarnado y territorializado en La Estrella abandonada, puede parecer que está detenido narrando una historia del pasado, pero en estos precisos instantes hay una persona inspeccionando el interior del barco, tocando el motor danés e imaginando lo que significó transportar el bosque arriba del bosque.



Figura 15. La Estrella II en Caleta Cóndor. Fotografía del autor, 2022.

6. Ficción, imaginación y fronteras

¿Qué puede la carne del bosque? ¿Qué puede la carne en el bosque de alerce? La pregunta relevante por las potencialidades y las afecciones son las que permiten la emergencia de mundos. ¿Qué puede una tejuela? Y, más aún ¿Qué puede un territorio habitado por tejuelas y bosques de alerce? En tiempos de perturbación climática, responder a lo que puede un bosque de alerce debe llevarnos a sus potencialidades ecológicas y territoriales, de las cuáles ya bastante se ha dicho. Reservorios de biodiversidad y captadores de CO₂, archivos vegetales de información climática y territorial, memoria biocultural, almacenes de agua; bibliotecas dendrocronológicas, por decir algunas de sus características. La protección, preservación y conservación de los bosques de alerce, según esta perspectiva no pasa tanto por una apreciación valórica como muchas veces se insinúa en las discusiones socioambientales e incluso filosóficas, apelando al valor intrínseco de la naturaleza. Sino que el acento está puesto en otro lugar, un lugar que se ha insistido en llamar de no antropocéntrico. Pues, vale decir que la discusión referente al valor intrínseco, las valoraciones ecosistémicas o ciertas perspectivas ligadas a la conservación persisten, sin saberlo muchas veces, en centrarse en el humano y apelar a la metafísica. A fin de cuentas es él quien decide qué proteger y qué sacrificar, replicando incluso lógicas religiosas (Achondo, 2019) en referencia al medioambiente. Tampoco se trata de apelar a la desaparición del bosque, lo que podría ser un argumento fuerte para su protección. De hecho es el argumento para haber declarado al alerce como especie protegida; como se vio al inicio del capítulo. Este mismo argumento de tipo extincionista, es decir, aludiendo a proteger aquello que peligra de desaparecer, mantiene la idea de que ciertas especies -lo que no se dice de territorios o paisajes- *no pueden desaparecer*. Están en peligro de extinguirse y por lo tanto hay que hacer todos los esfuerzos posibles para que ello no ocurra.

El bosque de alerce no se defiende porque sean los últimos, pues eso sería insistir en un argumento demasiado humano; como si el medioambiente no se hubiera acabado muchas veces o las especies, si se quiere, no estuvieran en una constante dinámica de muerte, regeneración, advenimiento y decadencia. Los territorios están allí desafiando el tiempo; el humano, al menos.

Por eso lo fundamental no es la posibilidad de extinción, sino la *potencialidad de afección*. ¿Qué pueden los alerces? ¿Qué pueden los bosques? Pueden mucho. Pueden transformar la vida. Pueden expresar y enseñar otros modos de habitar y otras maneras de relacionarnos con el tiempo del mundo, con el tiempo en la carne del mundo. Los bosques de alerce siguen abiertos a habitar y ser habitados en una red de ecologías afectivas llenas de futuro, lo que una y otra vez queda de manifiesto en la experiencia de tejueleros y alerceros.

La figura de la *ficción*, a la cual se ha aludido, es crucial para pensar e imaginar futuros posibles en relación a los alerces, los bosques, las tejuelas y sus territorios. Es una figura más bien proveniente de la literatura que permite varios juegos de escalas, temporalidades y relaciones. La ficción no es equivalente a la metáfora y, por lo tanto, no es una analogía ni un ejemplo. Otorga una aproximación distinta que las proyecciones antropomórficas, las que sin duda también poseen un rol, así como complejos y aventurados usos. Respecto de las plantas, Teresa Castro (2019) ha indagado críticamente en la mirada antropomórfica, según la cual el mundo vegetal es humanizado, domesticado, colonizado y no pocas veces patriarcalizado; como se vio en el capítulo 0. Otros autores y autoras tienden a ser menos rígidos incluso aludiendo a cierta función creativa de los antropomorfismos respecto del medioambiente, plantas y animales (Tsing, 2015). La posición que parece más fecunda es aquella de la ficción, en cuanto potencialidad de abrir la imaginación (Nascimento, 2021). No es lo mismo, se insiste, hacer ficción que antropomorfizar. Donna Haraway (2016) puede ser un gran ejemplo de ficción a partir de sus fabulaciones especulativas. Historias que abren la imaginación a otros mundos y modos de relación (Grebowicz y Merrick, 2013). Las historias de Camille (Haraway, 2016) son ejemplares en lo que respecta a este ejercicio intelectual y afectivo. Sus historias conducen, y por tanto afectan, a entrar en los mundos interespecies de Camille. Siguiendo esta línea, en un proyecto realizado el año 2020 se buscó realizar una narración audio ilustrada sobre los bosques de alerce del futuro. Dicha intervención se presentó en la *2021 Inclusive SciComm Symposium*¹⁵ bajo el título “Lo que queda del bosque”. En el relato se imaginó una vida en bóvedas producto de la contaminación

¹⁵ Tentacular Imagination, creating tales of hope: "What's left of the forest?" (Pedro Pablo Achondo M., y Xuksa Kramesak, 2021): https://www.youtube.com/watch?v=MQoTWfu2nWs&t=5s&ab_channel=XuksaKramesak

del aire. Cientos de aldeas dentro de grandes bóvedas transparentes. Allí, en familias multiespecie, se cuidaban plantas y animales. Una pequeña tejuela de alerce y las grabaciones del abuelo narraban lo que habían sido los bosques de alerce del pasado y el oficio de la confección de tejuelas. Esta ficción no solo buscaba ampliar el registro de lo imaginable y proyectable, sino también despertar un *pathos* particular. Un *pathos* del tiempo futuro o, más bien, en referencia a un tiempo de ficción futura y posible, desde el presente en ruinas. La narrativa profundizó en una experiencia patética respecto de un futuro distópico y, desde la ficción y especulación imaginativa (e ilustrada) se construyó un escenario forestal, interespecie y bio-zoe-cultural.

Como se ha repetido, una investigación en las fronteras del antropoceno exige interrumpir ciertas lógicas, prácticas y conceptos acentuados en la vida occidental y occidentalizada. Tanto la *ficción*, entendida como propuesta y método, y la *imaginación* ayudan a transitar por estas fronteras. Un elocuente testimonio en lo que concierne a las fronteras es el que relata el documentalista alemán Werner Herzog en "Grizzly Man" (2005). La historia y brutal muerte de otro documentalista, el norteamericano Timothy Treadwell, quien por 12 años visitó, grabó y se relacionó con los osos grizzly en el Parque Nacional Katmai en Alaska, Estados Unidos. Treadwell, según sus propias grabaciones, se presenta como queriendo *ser* un oso y *habitar* cómo los osos. Su lenguaje, la forma de tratarlos y su comportamiento, va dejando en evidencia un deseo de semejanza. Lo narra en términos afectivos, pues él ama a los osos. Motivado por la defensa y cuidado por ellos, Treadwell intenta cohabitar junto a los grizzly. Les pone nombres, como señor Chocolate o tía Melisa, se baña con ellos en el río y se acerca hasta límites inesperados. Se presenta como protector, cuidador, guardián de los osos; hasta que el último verano, paradójicamente como él mismo relata que mantendría su misión, es atacado, junto a su novia, por uno de los osos. Uno de los que él quería mucho y a quien había visto crecer durante esos 12 años. Herzog plasma su propia mirada y análisis en el documental, donde se presentan diversas opiniones sobre el actuar y la persona de Treadwell. En uno de los testimonios, el Dr. Sven Haakanson, perteneciente al pueblo Alutiiq de Alaska, comenta que para ellos el documentalista traspasó un límite, cruzó una frontera (simbólica y geográfica) que su pueblo ha respetado por más de 7.000 años. Aunque Treadwell buscaba proteger a los osos, Haakanson

piensa que en realidad les faltó *el respeto* y a fin de cuentas no los ayudó, sino que les hizo daño a causa de cruzar ese límite.

Más allá de la interesante discusión que se pueda entablar, es fundamental distinguir las miradas, la de Treadwell, la de Herzog y la de Haakanson. Quizás y generalizando un poco, se tienen las posiciones de un cierto ecologismo, de buenas intenciones, pero antropocéntrico y domesticador; por otro lado, la posición crítica y escéptica en voz de Herzog (2005): “lo que me persigue es que en todas las caras de todos los osos que filmó Treadwell no he visto ningún rastro de parentesco, de entendimiento ni de piedad, solo veo la indiferencia abrumadora de la naturaleza”. Y, en tercer lugar, la voz de la comunidad indígena, aquella que respeta los límites territoriales y relacionales. ¿Qué posición es la adecuada para ficcionar los mundos por venir? Es evidente que cada una de ellas posee *una* verdad, *una* razón y *una* forma de comprender el territorio y la territorialidad; pero no todas las miradas entregan pistas para un habitar distinto. Las miradas y posiciones poseen límites y consecuencias, mientras una prioriza el encuentro, las otras la distancia; mientras una acentúa la frialdad, otras el cariño. Es posible, sin duda, matizar estas posturas, las tres. No se trataría, a partir de las invitaciones e intuiciones del posthumanismo, las etnografías multiespecie -como lo es el documental y el documental del documentalista- y las fabulaciones especulativas, de situarse rígidamente en un solo lugar, sino de comprender que son todas las posiciones posibles y no solo eso, sino que todas se dan en un mismo territorio y en las múltiples relaciones que se entablan entre humanos y otros-que-humanos. Dicho de otro modo, en las relaciones de Treadwell con los osos y sus territorialidades podría darse la indiferencia y la ternura, la cercanía y la distancia, el respeto por las fronteras simbólicas y socioambientales y los intercambios de aprendizaje y temeridad. E incluso un sinnúmero de otras interacciones que puedan ir generándose en los vínculos interespecies y en los entramados espaciotemporales en devenir.

A partir de lo anterior se abren insospechados caminos para narrativas que asuman el ejercicio de la ficción, pero también se pluralizan prácticas, hábitos y exploraciones. Por ello en no pocas veces recorriendo los bosques fue necesario salir del sendero y correr por los bosques, escapando

de cualquier orientación posible y sacudiéndose de los caminos domesticados y delimitados por humanos. Se jugó con las raíces y sus diseños, se detuvo largo rato frente a las diminutas hojas de los alerces jóvenes, se grabó videos de las cortezas descubriendo el microbosque de musgos y líquenes que habitaban el tronco, se siguió con los dedos las líneas de los anillos en tocones. Me grabé inmóvil ante la aparente inmovilidad de los alerces longevos, me perdí y más tarde encontré el camino sin saber cómo, dónde ni cuándo. Me acerqué a las tejuelas como si fueran vitalidades completamente desconocidas y las acaricié como si fueran amuletos mágicos. Las cargué en mi mochila y las instalé en mi habitación como diseñando un paisaje de texturas. Las llevé a tejueleros, las partí con una sierra y me construí un libro de tapas de alerce; las lijé para conocer el polvo que desprendían y metí mis manos en una ruma rojiza de aserrín de alerce (Capítulo Gráfico, 108). Sentí el polvo frágil y centenario. Recogí tejuelas cuando las encontré solitarias y enterradas en los bosques de alerce bajo el suelo vegetal. Las dibujé, las partí y las guardé en otros lugares para participar de sus movilidades y recorridos. Hablé de ellas en congresos y seminarios construyendo ficciones sobre el tiempo y los territorios. Las amé y también no las entendí, intenté descubrir qué hay en sus vetas y en qué consisten las geometrías que esconden. Indagué lo que decían de ellas los colonos y los antiguos tejueleros, leí como se les nombraba y los múltiples usos que se les dieron y otros que aun hoy se les dan. Las vi y encontré en techumbres, en paredes, en interiores y almacenadas en un baño abandonado. Las toqué en iglesias y hogares y descubrí sus pequeños orificios habitados por diminutas arañas y pequeñas plantas. Las vi en decenas de colores y descoloridas por el sol. Secas, húmedas, mojadas. En Chiloé, en las cercanías del Lago Ranco, alojadas en la carretera austral y en las calles de decenas de ciudades y pueblos del sur de Chile. Las vi y reconocí en sus cientos de terminaciones y bordes, aprendí como se colocan y la manera en que sus medidas han cambiado en el tiempo. Las seguí por caminos, ciudades, galpones, casas y negocios. Las encontré transformadas en cruces o artesanías para adornos. Las vi reconstruidas por artistas y dibujadas en libros de diseño y arquitectura. Alerces, alerces y alerces; en todas partes en miles de formas. Tejuelas y tejuelas como territorios afectivos y materialidades vegetales, de mil maneras y cientos de interpretaciones. Entré en los bosques y fui habitado por afectos y ficciones, y comencé a vivir la esperanza en otras magnitudes y escalas.

¿Qué significa, entonces, respetar los límites y fronteras para las tejuelas de alerce? ¿De qué forma ellas dejaron de ser árboles y comenzaron a ser aquello que son? ¿Qué imagina la tejuela cuando retorna al bosque y qué padecen los alerces al reencontrarse como tejuelas? ¿Acaso los bosques de tejuelas ansían ser árboles de nuevo? No lo sé. ¿Acaso los árboles ya viejos demandan una vida de tejuelas una vez que ya han vivido todo? Tampoco podría decirlo, apenas insinuarlo o imaginarlo. Vidas que continúan sus vidas aceptando sus transformaciones e incluso sus muertes.

Entonces, ¿qué pueden los alerces? No cabe duda, transformar el mundo. Ya lo han hecho.

7. Fósiles en el mar

Hay un bosque sumergido. Un bosque de alerces. Aunque habría que decir que no es un bosque, al menos no se configura como tal. Coloquialmente se le conoce como el bosque fósil de Punta Pelluco (Capítulo Gráfico, 111). Es una criatura del antropoceno, en el sentido de configurar territorios inesperados (Tsing *et al.*, 2020). No es una criatura del antropoceno en el sentido que su existencia no tiene nada que ver con la intervención humana. Es un bosque del Holoceno, sin duda. Pero hoy, tal como lo encontramos, merecería otra apelación o al menos una *ficción* distinta. El bosque fósil como actante y presencia en el territorio invita a *geologizar* la discusión (Tironi y Undurraga, 2023). A escasos kilómetros de la ciudad de Puerto Montt y cuando la marea baja lo permite, aparecen decenas de pequeños tocones de alerce en proceso de fosilización. Estudios en base a radiocarbono los datan entre 42.600 y 45.600 o entre 49.370 y 49.780 años (Villagrán *et al.*, 2004). Se explica que los alerces del sector habrían quedado sepultados por las cenizas de una antigua erupción volcánica que más tarde se transformó en una dura arenisca. Otra versión alude más bien a un aluvión que habría destruido el bosque que más tarde quedó sujeto a los hielos de la glaciación. Solo luego del terremoto del año 1960 y como consecuencia del movimiento y levantamiento de la tierra en ese sector es que los pequeños

vestigios de troncos de alerce hoy pueden ser vistos. Además, se han encontrado otros 8 sitios con restos fósiles de alerce (Villagrán *et al.*, 2004).

Los cruces temporales y espaciales reconfiguran el territorio. Decenas de miles de años atrás hubo allí, en esa actual costa marina, un bosque de alerce. El tiempo geológico es inaprensible para las escalas humanas. Millones de años, cientos de miles de años, decenas de miles de años; las escalas humanas son pequeñísimas en comparación a los tiempos de la Tierra. Cuando Bruno Latour (2017a, 2017b, 2021) reflexiona sobre la Tierra se ve obligado a diferenciarla conceptualmente. Una cosa es la Tierra como planeta que viaja por el sistema solar y la galaxia, otra es la Tierra como hábitat y albergue de la vida diversa. Otra es la tierra pequeña, localizada, situada, bajos los pies. Otra es la tierra imposible, aquella que el proyecto de la modernidad capitalista y colonial insiste en identificar. Otra, muy diferente es la tierra que padece, aquella que sufre y se defiende. Y se puede continuar ampliando esta distinción respecto de esa otra Tierra, mucho más misteriosa y llena de encantos como era para los pueblos antiguos y lo sigue siendo para muchas comunidades indígenas. La Tierra, entonces, es un constructo, una figuración del lenguaje, una ficción. Más que *ser algo*, ella nos *cuenta algo*.

La Tierra de los fósiles vegetales sumergidos en el mar constituye un territorio en metamorfosis (Coccia, 2021). De bosque a cenizas, de cenizas a una vida sumergida para luego volver a emerger en el Puerto Montt de mediados del siglo XX. Allí, y este *allí* es siempre un *en este instante*, los pequeños alerces viven una lentísima metamorfosis hacia la fosilización total. Acercarse a este pequeño bosque de 111 tocones de diferentes tamaños, alturas y formas corresponde a viajar en el tiempo, a ese tiempo disperso, literalmente, en el espacio. Pero también manifiesta una brecha epistémica y experiencial respecto de lo humano. El territorio fósil parece inaccesible.

Camino entre los pequeños tocones y el tiempo se me diluye, no consigo acceder a esa temporalidad extensa y, al mismo tiempo, esta pierde significado en esa playa del sur. Intento pensar en el ser-vegetal que también somos (Kusch, 2007), arborícolas (Hallé, 2020),

emparentados con el mundo de los bosques; pero *aquí*, en esta playa no hay un bosque, sino residuos metamorfoseados, vegetales en devenir rocas, madera en devenir piedras. Hoy el bosque residual es más bien una vitalidad del mar que se comunica con las olas y la sal marina, con las algas y con los trayectos y maneras de habitar de los humanos del antropoceno. *Allí*, se reúnen personas a mirar el océano, hay latas de cerveza y restos de basura, piedras y arena configuran un paisaje ambiguo en el que el tiempo se fragmenta entre cajetillas de cigarro, alerces ancestrales, memorias volcánicas, estudios paleobotánicos, vehículos ruidosos y un reguetón que se traga el canto de los pajaritos en la orilla. *Allí* palpo el antropoceno. Los fósiles, a fin de cuentas, relatan la memoria de un bosque extinto, arrasado por la fuerza geológica de un volcán, sumergido en el mar, devuelto por la fuerza geológica de un terremoto que aun permanece en la memoria humana y terrestre. Ese espacio inesperado (*feral*), creatura del antropoceno inaugura un tiempo imbricado y distinto, una temporalidad sinuosa que se escapa a lo cotidiano de los humanos.

La primera vez que fui al bosque fósil llegué de noche. La ansiedad y el apuro humano me hizo visitarlo de inmediato. Caminé por la orilla sin casi no poder ver. Un cielo despejado iluminaba un poco la noche y la linterna del celular me ayudaba a ver. No había leído mucho del espacio, más bien me parecía un sitio poco conocido del cual no había tanta información. Un paisaje escondido y poco divulgado. Me sentí entrando en un territorio nuevo y extraño. Traté de sacar algunas fotografías con la luz del celular. Mi emoción fue grande al ver los tocones. No podía creer que fueran alerces y que mantuvieran cierta forma de troncos. Era evidente que eran árboles. Toqué la corteza endurecida y en proceso de fosilización, revestida de algas y pequeña flora marina, los sentí resbalosos y húmedos. Todo era humedad: la playa, los tocones casi rocas, el vaivén del océano, la noche del sur, mi aliento en las manos, la lamparilla del celular. Todo conformando una *ecología de seres* (Kohn, 2021), esa sucesión ecológica de eventos, acontecimientos otros-que-humanos para que el territorio llegue a ser sentido, habitado, percibido tal y como lo está en esos momentos. Una red de afecciones inusitadas y elocuentes.

Se puede decir que los alerces fósiles en el mar están *más allá* del antropoceno. O *más acá*, en realidad. Allí no ha habido intervención humana. Ni el *anthropos* ni el Hombre han impuesto su

visión ni su fuerza. En ese bosque imaginario no hay violencia ni extractivismo, como tampoco la hubo en mucho de los bosques de alerce de Chile. No todos padecieron el yugo de la motosierra y la maquinaria industrial, como se ha repetido. El humano es solo un testigo en ese territorio que nada o poco tiene que ver con él. *Hoy y allí*, los pequeños tocones a orillas del mar son como albergues de agua salada. Su característica forma circular y hueca alberga otras vitalidades, ya no tejueleros ni turistas curiosos, varias decenas de miles de años después de haber sido un bosque. Se les puede ver claramente organizados formando unas hileras en la arena. Algunos mezclados con grandes rocas, inseparables con el paso del tiempo. Hay *geo-*metría en el espacio de esa playa. Dibujan grafías vegetales los árboles del pasado mientras uno camina como extraña criatura en ese territorio escurridizo.

8. Gestos, tiempos y esperanzas para mundos otros

En el libro, “El cultivo de los gestos” del francés André Haudricourt (2021), geógrafo, botánico, lingüista e ingeniero agrónomo; se presenta una tesis interesante, a saber que la manera de pensar de los pueblos está íntimamente ligada a los oficios y prácticas a los cuales se han visto abocados durante su historia y constitución como culturas. De esa forma plantea una aventurada línea divisoria entre occidente y oriente extremo, en concreto entre el amplio mundo occidental (dónde el autor sitúa a India) y China; esto es entre culturas ganaderas y culturas agrícolas. Pueblos vinculados al pastoreo y a los animales, y pueblos constituidos por las plantas, su cuidado y producción. Dos mentalidades y dos maneras de vincularse con la tierra: al modo de los animales y sus tiempos y al modo de las plantas y su espera. Esta idea, sumamente sugerente y a partir de la cual Haudricourt explica un sinnúmero de cosas, como el régimen esclavista y modos de producción que devinieron en capitalistas; permite continuar la reflexión sobre las plantas, los bosques, los tiempos y las maneras de relacionamiento que los humanos, pueblos y comunidades han ido construyendo.

El modo pastoril de habitar acentúa al humano en tanto guía y tomador de decisiones en nombre del rebaño. El protagonista es el pastor que conduce, acarrea, dirige los tiempos y espacios adecuados para las ovejas. En el caso de las relaciones con el mundo vegetal, que vendrían siendo más cercanas a la mentalidad y cultura china, el protagonismo no está tanto puesto en los humanos, pues estos son más bien pasivos respecto del crecimiento de las plantas. Se entabla una relación con otros tiempos, más ligada a la espera paciente y ciertas prácticas puntuales y distanciadas temporalmente, como tutelar con varas o palos o podar y limpiar cuando corresponda. El jardinero es aquel que no conduce, sino que observa, es quien mantiene relaciones menos físicas y más a distancia (Haudricourt, 2021), sugiriendo y acompañando, y no tanto como quien manda y gobierna.

La metáfora pastoril impera en los relatos occidentales y su filosofía, desde Aristóteles hasta Heidegger (2000), con su célebre reflexión sobre “el hombre como pastor del Ser”. Sin absolutizar ninguna postura ni tampoco pensar que los vínculos humano-planta no han sido explorados en Occidente de maneras diferentes que las lógicas humano-animal, interesa aquí pensar aquello que el agrónomo francés propone creativamente: que los comportamientos y prácticas humanas respecto de lo otro-que-humano devienen en formas de pensamiento, en modos de producción del espacio y priorizan ciertos conceptos sobre otros para explicar la vida y conocer el mundo.

Es en este sentido que los *gestos* que ciertas culturas han cultivado se diferencian de otros. Los gestos del jardinero serían distintos que los gestos del ganadero. Unos alimentados por el cuidado y la paciencia, más propensos a lo fino y delicado; mientras que los otros -aquellos del pastor- estarían movidos por el palo, el mandato y el desplazamiento. Los gestos van construyendo mundos, es lo que por otro lado propone la antropóloga colombiana Tania Pérez-Bustos (2023) en su libro sobre los gestos textiles. Los gestos son aprendidos a través de prácticas ligadas a lo material. Es el bordado y su materialidad lo que enseña al cuerpo a bordar. Son las maneras en que los cuerpos se posicionan y las manos se mueven lo que va dando forma, en el vínculo con la lana, el hilo u otra materialidad, al tejido. Los gestos se van haciendo en el

hacer, en una cierta comunicación y aprendizaje mutuo. Gestos y materialidades van encontrándose en ritmos y tiempos que les son propicios. La persona humana comienza a ser construida por aquello que construye. Así, los gestos nos hacen, al tiempo en que los vamos cultivando y repitiendo.

En ese sentido, ¿cuáles serían los gestos para los mundos por venir? ¿Qué gestos exige un tiempo distinto para territorios alternativos? ¿Cuáles serán aquellos gestos y qué características tendrán? ¿Hay gestos en los alerceros/tejueleros que puedan otorgar pistas para una otra configuración de la territorialidad? ¿Qué lugar ocupa el talar, derribar, cortar en los futuros plurales? Antes de profundizar en estas preguntas habría que situar al tejuelero en la diferenciación propuesta por Haudricourt (2021). La práctica de hacer tejuelas de alerce, con todas las implicancias que ella tenía y en parte tiene, se instala más bien en los gestos de Occidente; sin embargo los vínculos anteriores a la explotación del alerce pueden ser leídos en clave “oriental”. La diferencia, a fin de cuentas, es la construcción de una relación de productividad. La tala puede constituir un vínculo de cuidado a pesar de toda su ambigüedad. Es lo que afirma también Haudricourt (2021) cuando habla de la cosecha: al final la relación de cuidado y espera se termina al cortar la planta para devorarla. Lo importante, entonces, no es la tala en sí, sino los modos de relación que se establecen, si estos son al modo del jardinero o al modo del ganadero; si estos acentúan una dimensión pasiva o activa. Si estos se dejan permear por la presencia del otro o no. Llevando la reflexión de Haudricourt un poco más lejos y territorializándola en los bosques de alerce y en el trabajo de los tejueleros se cae en la cuenta de que ambos modos se entrecruzan haciendo difícil una distinción tajante. Y esto, en concreto, debido a la longevidad de la planta. El alercero solo se constituye como tal una vez que el alerce ya ha crecido bastante, es decir, aparece en la escena como modo de habitar, luego de tres siglos de vida del árbol. Antes, si es que es posible decirlo así, ha habido pura espera y pasividad. El alercero no es un jardinero, no ha tenido que *hacer* nada para que el alerce se robustezca y manifieste toda su monumentalidad. En ese sentido el alercero es un ganadero. Se comporta según las lógicas del pastor. El tejuelero, que no siempre es el mismo que ha tumbado el árbol, se parece más al jardinero, entablando un vínculo artesanal, donde el tacto, el cariño y el cuidado adoptan un protagonismo mayor. Habría que decir que hay

una cierta relación dicotómica en el tejuelero al no siempre sentirse ligado a la planta en sí. Pero, esto no es muy común. La mayoría de los tejueleros con los que se conversó expresan una relación afectiva con la madera y productiva con el bosque. Hay cuidado en la relación con la madera y hay nostalgia (Angé y Berliner, 2021) de los tiempos en las cordilleras. No es posible hacer un juicio respecto de la mentalidad predominante, al modo en que lo hace Haudricourt con algunos pueblos y culturas. Lo que sí es claro es que hablamos desde un Occidente *híbrido*. Allí se instalan los alerceros y tejueleros, en un espacio intermedio configurado por la vida rural de cordillera, por condiciones socioeconómicas duras y teñidas por la injusticia de un Chile de inequidades. Vidas precarias y precarizadas, desde los inicios de la explotación maderera hasta, incluso, el marginal oficio de los tiempos actuales.

Sería justo afirmar que el modo de producción y relación con el entorno configurado por el capitalismo forzó un vínculo que no necesariamente era el de los antiguos habitantes de los bosques de alerce. Se pasó de maneras más cercanas al jardinero a una relación vertical teñida de fuerza y mandato como las del pastor. La mentalidad abstracta moral es propia de occidente, dice Haudricourt (2021: 51), y se expande al ejercicio militar y aquel de la administración a través de las lógicas y prácticas capitalistas. Esto es sumamente interesante pues permite comprender que de prácticas territorializadas y concretas, como puede ser el contacto cotidiano con el bosque, la observación, los conocimientos y los vínculos/gestos que de allí se desprenden; las comunidades se vieron envueltas, a partir del siglo XVI pero, sobre todo XVIII y XIX, en otro tipo de prácticas, asociadas estas al trabajo, a la sobrevivencia y explotación maderera de los bosques. Es el capitaloceno materializándose en los territorios habitados por los alerces.

Estos nuevos gestos construyen territorio y territorialidades. Gestos donde la sierra desplaza al cuchillón y el locomóvil al hacha. Otras herramientas comienzan a ocupar el espacio. El territorio inaugura y es inaugurado en un cohabitar con máquinas, camiones y locomóviles. Es la lógica extractivista y la mentalidad capitalista la que se apropia del territorio, tensionando otros modos de habitar.

Citando a Haudricourt: “La brutal intrusión de este nuevo sistema de producción en sociedades que no habían adquirido la mentalidad abstracta -esa mentalidad solo se adquiere en el curso del desarrollo lento y espontáneo de un capitalismo autóctono- provocó turbulencias incesantes” (2021: 54). El pensador francés está hablando de la manera en que la mentalidad capitalista occidental se ha instalado en culturas del Extremo Oriente, pero no sería muy exagerado aplicar estas tensiones y turbulencias a lo que ha ocurrido y continúa ocurriendo en los pueblos amerindios. Es lo concreto tensionado por lo abstracto, el *hacer* intervenido por el *deber*. El *esperar* reemplazado por el *apurar*. Dicho de otro modo, el respeto por el tiempo de las plantas y su reverencia es, luego, apropiado por la velocidad del capitalismo y sus a priori pastoriles. Se impone el antropocentrismo europeo por sobre otras formas, epistémicas y éticas, de cohabitar.

A fines del siglo XVIII, en uno de los viajes del franciscano Francisco Menéndez por el sur de Chile, durante el año 1786, relatado por el médico y explorador alemán Francisco Fonck (1896) se cuenta que,

la industria antigua de las "tablas de Alerce" que se realizaba tan románticamente en otros tiempos, tan llena de sacrificios personales y de acuerdo con las costumbres de un pueblo vigoroso y trabajador y que ama como pocos su tierra natal (Gunckel, 1979: 4),

había perdido tal romanticismo y comenzaba a devenir ya a finales del siglo XVIII en un proceso con otros ribetes. Mientras que antes, a pesar de lo sacrificado y la dureza del trabajo no dejaba de “ofrecer atractivos y cierto aire de poesía” la explotación del alerce en el Archipiélago de Chiloé (Gunckel, 1979: 4; Fonck, 1896).

Los gestos del tejuelero impregnan sus manos y cuerpos, como ya se ha visto. Los *gestos* son modos de relación, para citar a la bailarina y filósofa Marie Bardet (2021). Este trabajo etnográfico y exploratorio es también *un gesto*, el gesto de llevar la palabra y la imaginación a ciertos límites, los considerados por bosques de alerces y tejuelas, por entrecruzamientos humanos y vegetales. La etnografía permitió entrar en esos gestos humano-vegetales tan llenos

de afección, pensar esos gestos destructivos del capitaloceno forestal y buscar otros gestos con futuro y sentido en tiempos donde la esperanza escasea.

Los gestos del alercero y del tejuelero, ambos ellos distintos como se explicó, pero anudados en una misma persona, muchas veces, aparecen en su vida cotidiana y vida de trabajo (Bardet, 2021). Son los gestos del ir al monte y talar los alerces, gestos de acampar a la intemperie para fabricar las tejuelas; gestos entre varones en condiciones climáticas duras. No por nada una de las personas que trabajó largos años con los alerceros/tejueleros en la Cordillera Pelada decía que “eran superhombres” y que “hoy nadie sería capaz de hacer lo que ellos hacían”, como explicitaron las *dendrografías*. Gestos de resistencia y sobrevivencia en medio de territorios poco habitados por humanos y desprovistos de caminos, alimentos o abrigo. Las ecologías afectivas de los alerceros y tejueleros están empapadas de gestos; más aun, son estos los que dan cuenta de las afecciones que se establecen entre ellos: alerces, madera, manos, herramientas, bosque y personas, y con seguridad un largo etcétera. *Los territorios se encuentran llenos de gestos*, son constituidos en parte por los gestos, humanos y otros-que-humanos presentes y expresándose con toda su vitalidad. Una de las afirmaciones que la investigación ha permitido hacer es que no es posible conocer y entender a cabalidad las relaciones humano-alerces sin pensar desde los gestos, sin detenerse a comprenderlos como constructores de territorio. El bosque de alerce, las tejuelas de alerce, los humanos-de-los-alerces, perderán su impronta, su singularidad y su habitar; si no somos capaces de identificar los gestos que los constituyen.

Y ello posee consecuencias epistemológicas, ecológicas, sociales y políticas.

Los gestos podrían permitir una mirada del humano con los alerces al modo del hombre-vegetal del que hablaba Kusch (2007) y al cual se refirió en el capítulo dos. En un muy interesante paralelo, es precisamente esto lo que afirma Deleuze (2015) respecto de los análisis de Haudricourt, a saber que habría un modo de habitar vinculado a las plantas que permitiría una caracterización del humano como humano-vegetal. Habría algo así como “formas vegetales” o formas jardineras para pensar al humano (Deleuze, 2015). Formas que se desprenden de los

gestos que los humanos tienen con las plantas (Bardet, 2021). Ahora, claro, nuevamente está el riesgo de universalizar y realizar una abstracción respecto de este humano-planta. El propio Deleuze alerta sobre ello al decir que solo es posible afirmar lo anterior habida cuenta de especificar qué plantas y qué gestos son estos. Dicho de otra manera, es necesario territorializar los gestos, los encuentros y las maneras que los humanos y las plantas han encontrado para relacionarse. No sólo, habría que agregar, especificar qué plantas, sino también qué humanos son estos. Y, así mismo, explicitar que los gestos no son solo humanos, los alerces y las tejuelas poseen sus propios gestos asociados a su vida vegetal y material. Ellos vibran y se expresan en sus propias formas de aparecer y estar.

De ese modo, los *gestos* (siempre como modos de relacionamiento ecológico, en el sentido más amplio y político del término), estarán cargados de esperanza. Pensar e imaginar mundos otros consiste, también, en reinventar esos gestos y *pensar al modo de gestos* las relaciones de vida, regeneración y florecimiento.

Se ha mencionado una y otra vez que el antropoceno se impone como una categoría temporal y no solo geológica. Como un marco referencial temporal y afectivo que requiere ser territorializado. Si los gestos hacen mundos (Bardet, 2021) y los mundos por venir no pueden repetir las lógicas antropocéntricas, capitalistas y extractivas del antropoceno/capitaloceno, entonces *estos gestos*, materiales y afectivos, serán portadores de otros tiempos. Temporalidades lentas y amplias que involucren la espera paciente y la observación constante. Tiempos de cuidado y atención, tiempos que enseñen de compañía y permanencia. Tiempos de encuentro entre los bosques y las personas. Gestos cargados de tiempo y delicadeza, de perseverancia y permanencia. Que las generaciones humanas aprendan de estas temporalidades largas y comiencen a vivir considerando la prolongación de ellos mismos es una tarea crucial para el advenimiento de un mañana habitable.

9. La resistente vida de los alerces

Hay un tocón de alerce al borde del camino antiguo entre Puerto Varas y Puerto Montt, a 3 km de la ciudad llamada Alerce. El tocón tiene un nombre particular, cosa que los humanos hacen con cierta frecuencia cuando quieren decir algo o dejar estipulado algún acontecimiento. Materializado. Este tocón lleva por nombre “La silla del presidente” y según indica un cartel este nombre se debe a que allí se habría sentado el presidente Jorge Montt Álvarez durante una visita a la ciudad de Puerto Montt en 1893. Es imposible decir cuándo aquel alerce fue derribado, pero su sola existencia da cuenta de la magnitud de los alerces que hubo en ese lugar. Con más de 3 metros de perímetro y datado con cerca de 3000 años de edad al momento de haber sido cortado, este tocón es un farol del tiempo. Un rastro en el espacio.

Mientras los autos pasan y los turistas y habitantes no reparan en el monumento, quizás por que ha estado allí *desde siempre*, me detengo a contemplarlo. Realizo varios registros y me siento en él como en las fotografías de aquellos años, dónde el tocón era fotografiado más como un trofeo que como vestigio de un dendrocidio. Su esqueleto vegetal bastante abandonado y ahogado por las plantas que se trepan en él, expresan descuido y olvido. El tiempo humano continúa, mientras el tiempo del tocón está detenido en aquel 1893 de Jorge Montt y con mayor exactitud en aquel desconocido día del siglo XIX en que fue derribado.

El hecho de haber nombrado al tocón le otorga un carácter y lo liga a un evento, pero no dice nada de las condiciones materiales del tocón, ni mucho menos las razones por las cuáles él se encuentra allí en ese estado. Devenido en curiosidad histórica no cuenta la historia vegetal de su vida de alerce, tampoco nombra al bosque ni permite imaginar a ciencia cierta el territorio de antaño. Es solamente un tocón, un trozo gigante de madera enraizado en el cual la autoridad política quizo descansar. Como los osos de Herzog, el tocón parece indiferente, solitario, sin ningún tipo de ligación territorial ni mucho menos con los humanos. No hay fotos tampoco del momento. Una leyenda en mapudungún intenta reterritorializar el árbol: *lawal folil kvla waranka tripantv fytaxa kuifi em*. Literalmente: raíz de alerce tres mil años super(grande) viejos tiempos

(que eran mejores). La partícula *em* usado con “fu” indica además de pasado, cierta sensación de emoción y lamento, también se usa para referirse a los muertos. Quizás, entendiendo el sentido de la frase, se quiera decir que allí yace (muerta) una inmensa raíz de un alerce de tres mil años, como vestigio de tiempos pasados mejores.

En una nota al pie de página, el relato del botánico Espinosa (1917) comenta que,

en Enero de 1916, en los alerzales de las cordilleras de Llanquihue, pude medir un enorme tronco que alcanzaba 9 m. de circunferencia a 1 m. del suelo. Entre Puerto Varas i Puerto Montt existe un viejo tronco de alerce llamado «Silla del Presidente» que mide en su base unos 14 m. de circunferencia (1917: 57).

La historia de dicho tocón es, por lo menos, pintoresca.

Me senté en “la silla del presidente”, más de un siglo después de Montt, interrogando al tiempo y acompañando a la raíz milenaria al borde del camino. El “cadáver” vegetal, aun abrazado del suelo, es un memorial del bosque extinto y da qué pensar respecto de su futuro. No pareciera haber interés en conservar la memoria de los bosques del pasado, ni mucho menos hacerse la pregunta por el futuro del bosque, con todas las aristas e implicancias que ello podría tener.

El farmacéutico, botánico y profesor Hugo Gunckel Lüer (1901-1997), en un artículo del Museo Nacional de Historia Natural relata sus vínculos con el alerce, el cual remonta a la década de los 40 en el sector de la Cordillera Pelada, visitando los alerzales de Chaihuín, Cadillar y Quitaluto, todos ellos situados al sur de la bahía de Corral en Valdivia. En un exhaustivo trabajo documentado muestra cómo en los territorios hay toda una variedad de vocablos ligados al alerce y su *cultura*. Como bien dice Gunckel, gran parte de estos vocablos ya no se usaban para entonces (en 1979 fue publicado su artículo). Citando al médico, explorador y político alemán Francisco Fonck (1830-1912), quien habría llegado a Chile motivado por el propio Alexander von Humboldt y luego de haber leído *La Araucana* de Alonso de Ercilla, Gunckel relata que la explotación del alerce a fines del siglo XVIII estaba llena de privaciones y penurias. Según el

texto, dónde también Fonck (1896) le otorgaba ese aire poético a la vida esforzada y ruda de las cordilleras de alerces, se destaca la destreza de los chilotos para trabajar los alerces, para andar por tierra y mar, pero también la expresión de un cierto carácter franco de los vecinos de Calbuco y los habitantes del Archipiélago. El alerce es considerado el emblema de estas tierras australes y, por los relatos de aquellos años, el motivo de que los habitantes sean como son y habiten de la manera en que lo hacen (Gunckel, 1979).

La vida de los alerces se prolonga en su multiplicidad rizomática de vínculos. Sin principio ni final, como en una malla viva de afectos, gestos y territorios. El brigadista y explorador Vidal Gormaz en una de sus expediciones al Lago Llanquihue (1872) establecería un hermoso vínculo entre las aguas del río Negro, uno de los afluentes del río Maullín, y los alerces. Diría que “las aguas son del color que su nombre indica, porque lleva en disolución la materia colorante del alerce” (1872: 171). Gormaz, recorrió la vasta región del Seno de Reloncaví, pudiendo constatar la realidad del alerce y su explotación. Nombra astilleros y sitios donde se hacían durmientes de alerce, que luego salían en lanchas a Puerto Montt y de ahí al extranjero (1872: 172).

Sin embargo, para aquel tiempo, al año 1872, ya el alerce comienza a ser escaso en algunas regiones. En la Selva de San Agustín, perteneciente a la zona de Carelmapu, se trabaja el mañío, el arrayán, el tique, el muermo, el teniu y la luma; el ciprés y el alerce, que habría existido en abundancia, ya se habrían agotado o están tan lejos de la zona que la explotación no lo vale (Vidal Gormaz, 1872). En lo que respecta a Chiloé, y basado en estudios ya realizados, queda relativamente claro que la explotación del alerce tomó mucha más fuerza después del periodo colonial y que no fue durante la colonia que los alerzales desaparecieron en su mayoría. Como afirman Torrejón *et al.* (2011), en un trabajo bastante completo y bien documentado, la explotación comercial se inició luego de la instalación de los asentamientos españoles en el siglo XVII y no en el siglo XVI, y que la degradación más importante y significativa es mucho más tardía, desde finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX. Los alerces que se talaban en la región, en tiempos anteriores a la colonización española provenían en su mayoría de las zonas bajas, es decir, fuera de Chiloé y siempre por motivos de autoconsumo familiar y comunitario, si

se quiere, y no para la mercantilización. Tampoco hay indicios del uso del fuego para limpiar extensa de predios en las alturas de Chiloé. Dicho de otro modo, la vida de los alerces no se encontraba amenazada y la esperanza de que los bosques se mantuvieran era mucho mayor que en los siglos posteriores. Sin embargo no hay que pensar que los bosques se encontraban intactos, lo más seguro es que siempre vivieron procesos de pérdida y regeneración, muchas veces por causas humanas. Según algunos autores (Urbina, 2011; Otero, 2006), durante el siglo XVII y desde antes, se tienen indicios de depredación de los bosques de Chile, en la región en torno a Valdivia (Camus y Solari, 2008) y también en las planicies del Archipiélago usando el fuego para “limpiar” los territorios. Ya en el continente y en especial en las zonas bajas estos procesos de devastación de los bosques para la agricultura y ganadería se acentuaron más tardíamente, en el siglo XVIII (Lara *et al.*, 2012) y XIX (Camus y Solari, 2008), pero la evidencia histórica y paleoambiental indica de que la interacción con humanos siempre significó una transformación de los bosques, sino su evidente disminución. El gran enemigo del bosque chileno del sur fue el fuego encendido por las manos humanas (Otero, 2006).

Según Torrejón *et al.* (2011), la fundación de Calbuco en 1602 y de Carelmapu en 1603 facilitaron al explotación del alerce en las zonas aledañas. El año 1641 se envía, desde Chiloé, la primera gran embarcación cargada de tablas de alerce, con 6.010 unidades, mientras que en menos de 40 años (1674, según Rosales) esta cantidad se triplica, saliendo 15.000 tablas de alerce al Perú (Torrejón *et al.*, 2011: 81-82).

En la segunda mitad del siglo XVII, el jesuita Diego de Rosales, cuenta que “el alerze es arbol de grande cuerpo y fama, por ser especie de cedro y cortarse de él mucha tablazón” (1877: 221), la que en su mayoría se enviaba al Perú. Si en Chiloé una tabla de alerce era comprada a cuatro reales, en Lima la vendían a 24 (Rosales, 1877).

El mismo Rosales (1877), relata sobre la faena de cortar alerces y describe su tamaño,

Engruessa tanto que quince hombres apenas pueden abrazar un arbol destes que engruessa bien, y a un mismo tiempo suelen trabajar doze hombres en cortarle con sus

achas, sin estorvarse los unos a los otros. De un solo alerze a acontecido sacar con acha y cuñas y sin sierra, solo al corte, seiscientas tablas, que si las cortaran con sierras sacaran sin duda mas de mil. Cada tabla tiene por lo menos media vara de ancho y cinco de largo [...]. Herido el Alerze, derrama un licor pingüe y oloroso que bañado del aire se congela en goma muy aromatica y medicinal contra inchazones y dolores procedidos de frio. Es en fin el alerze el principe de los arboles por su incorruptibilidad y grandeza (Rosales, 1877: 222).

Los relatos de los cronistas posibilitan hacer una lectura del alerce a partir de una mirada humana colonial, pero también dan pistas para ver el pasado. ¿Cómo podría haber sido aquello que los colonizadores, misioneros y exploradores encontraron en los bosques? ¿Qué miraron y qué no vieron? ¿Qué asombros les entregaron los alerces? ¿Qué constataciones y emociones provocaron? A fin de cuentas, ¿qué vínculos y modos de relación se fueron construyendo?

Cada bosque ha generado sus propios vínculos con los humanos. Los bosques de las cordilleras de Osorno a la costa poseen una historia biocultural interesante y un tanto diferente que otros. Primero por haber sido tierras menos exploradas por los colonizadores y estar habitadas desde tiempos remotos por comunidades huilliche. Este vínculo con el tiempo se tornó de subsistencia. Los alerzales eran el medio para vivir de las comunidades que mucho antes de comenzar una extracción más comercial habitaban las costas y priorizaban la ganadería y el cultivo agrícola. En 1554 en Bahía san Pedro se encontraron con más de 300 indígenas habitando aquellas costas de Rio Negro (Otero, 2006). Estos bosques, distintos que aquellos de los Andes, mucho más biodiversos; se caracterizan por una especie de soledad de los alerces. Ellos cohabitan con menos especies compañeras y a lo largo de sus vidas han sido los humanos con quienes más han estrechado afecciones mutuas. Hasta el día de hoy es posible la corta por subsistencia en aquellas cordilleras del Mapu Lahual, las cuáles poseen un estatuto diferenciado al ser catalogadas como tierras indígenas (año 2002, Ley 19.253. CONADI). Además, la cosecha de alerce para uso de su madera desde prácticas indígenas no fue la misma que aquella de carácter industrial,

posibilitando, incluso una mayor regeneración del bosque y de los propios alerces (Smith-Ramírez, 2007).

La vida de los alerces está lejos de estar exenta de tensiones. No solo respecto de las formas de relación posibles entre humanos y bosques, sino también por las propias miradas humanas respecto de los alerces. Miradas medioambientalistas tienden a un conservacionismo estricto, amparado por el CITES, mientras que las comunidades indígenas abordan otros modos, quizás vinculados a apreciaciones más territorializadas y ligadas a la vida. Conversando con estudiosos comentan que el alerce no está amenazado, no al menos cómo se ha divulgado y que lo que en realidad se ha desarrollado es una *narrativa* en torno a una especie tan significativa y singular. Una *ficción*, podría decirse a partir de lo que aquí desarrollado. Las comunidades del Mapu Lahual han tenido que manejarse dentro de estos parámetros y subsistir también ellos, como humanos, en las condiciones de esta ficción. ¿Está o no está en peligro el alerce? Depende. Depende de qué consecuencias posea esa ficción, depende de qué vínculos, relaciones, aproximaciones, representaciones puedan salir de dicha narrativa. Ellos resisten, ahora también, habría que decir, a las ficciones que los humanos se hacen respecto de ellos. Su ficción, como el acto del nombrar, es más bien una forma de apropiación, una manera de darle personalidad. El alerce, así, *existe* para los humanos (y no para todos) como un emblema, un símbolo, una bandera de lucha y resistencia medioambiental.

Uno de los académicos se queja de esta ficción en la medida en que invisibiliza otras especies que efectivamente está en peligro, sumamente amenazadas, pero que no son emblema para nadie. La ficción sobre los alerces ayuda a su preservación, sin duda. Fue una de las maneras de detener la tala ilegal y la industria extractiva. Hay narrativas que transforman la mirada respecto de las plantas. *Transforman a las plantas*. Y, de ese modo, construyen otros modos de comprensión y relación.

Hay una enredadera, cuenta el académico, conocida como voqui fuco (*Berberidopsis corallina* Hook.) que habita también en las costas de Osorno. Esta enredadera prefiere árboles de gran

altura como el olivillo para alcanzar la luz del Sol. Se ha usado durante mucho tiempo por las comunidades indígenas de la zona para hacer cestería, conocimiento que se encuentra muy reducido en nuestros días. El voqui fuco está en peligro extremo, pero casi nadie la defiende porque muy poca gente la conoce. No hay ficciones sobre el voqui fuco o una pequeña y territorializada ficción ligada al trabajo artesanal de las comunidades antiguas de esas costas. El voqui fuco no es carismático, como lo es el alerce. Habría que decir mejor que los humanos no lo hicimos o no lo hemos hecho carismático.

Vulnerable, en peligro, amenazado; dicen los humanos. Cercano, trabajable, manejable, útil; dicen los humanos. Recurso, ganancia, capital; dicen los humanos. Abuelo, protector, monumental; dicen los humanos. Ficciones sobre ficciones. La pregunta será sobre qué ficción permitirá otros mundos y qué mundos son los que los bosques de alerce ofrecen para los tiempos venideros.

Hace 18.000 años atrás los hielos comenzaron a disminuir su extensión en Los Andes del sur. Los bosques de alerce emergieron en el archipiélago de Chiloé y en gran parte del mar interior de Chiloé (Villagrán *et al.*, 2004). Debido a los sucesivos cambios geológicos y climáticos se fueron perdiendo los alerces, pero, a medida que los hielos se retiraban, los alerces iban colonizando esas tierras. De la costa, dónde no había sido glaciado, las semillas pasan a los Andes. Se recupera también la población por el lado argentino. Hoy es el calor el que afecta a los alerces. El Cambio Climático y los cambios de temperatura que en su mayoría provienen del norte del planeta son enemigos del desarrollo y regeneración de los alerces (Urrutia-Jalabert *et al.*, 2015b). Según los datos y conocimientos de una investigadora, los alerces van avanzando lentamente hacia el sur y hacia las alturas. Y retrocediendo desde el norte y las partes bajas. Evidentemente como un análisis general. A través de los milenios los alerces se van moviendo. Seguirán bajando hacia el sur buscando el lugar para habitar que mejor les acomode. Hay otros problemas asociados al Cambio Climático que podrían afectar a los alerces, alguna peste u otros factores asociados a la perturbación antrópica. La estudiosa comenta con bastante seguridad que los alerces van a sobrevivir, ya lo han hecho. Salvo que ocurriera algo demasiado inesperado. Esto

da qué pensar e imaginar, pues si ellos van colonizando otras tierras, a sus ritmos, con sus resistencias y desde sus procesos; entonces se está hablando de verdaderos refugios vegetales. En ellos se alberga una esperanza para el mundo de las plantas y para el mundo humano que necesita de ellas. Es posible que haya que ampliar la mirada temporal de los humanos y comenzar a proyectar, desde otras escalas, lo que podría ser vivir junto a los alerces que caminan hacia el sur.

En la Cordillera Pelada hay un inmenso bosque de alerce. Impenetrable e inabarcable, ni siquiera con la mirada. En esa inmensidad hay un sendero donde proliferan alerces quemados por incendios antiguos. En ese sendero es posible caminar entre gigantes grisáceos con múltiples formas. Una especie de rizoma a sobre-suelo, donde cada alerce enroscado es un nodo. Un nudo, más bien, pues sus formas espirales a veces o grotescas, en otras, cuentan historias de dolor. Los alerces querían escapar del fuego, pero sus raíces se lo impedían. Alcanzados por las llamas quedaron inmóviles y grisáceos retorcidos por el calor. Los humanos dicen que están muertos, que son esqueletos o cadáveres vegetales de pie. Se sabe que el alerce no posee una resistencia inusitada al fuego, que además es intolerante a la sombra y que su regeneración en general proviene de catástrofes de larga data, donde los incendios ocupan un lugar importante, siendo datado el más antiguo, en la Cordillera Pelada, el año 1397 y el más reciente en 1943 (Lara *et al.*, 1999). Pueden resistir fuegos de baja intensidad pero no incendios fuertes, más aun, los pequeños fuegos ayudan a la regeneración del bosque y de los alerces (Veblen y Ashton, 1982). El abuelo tan querido por *Lañilawal* cuenta que el año 1955 presenció un gran incendio en el sector Los Alerzales de la Cordillera Pelada, dónde las llamas llegaban a 30 metros de altura en un bosque que cómo máximo llegaba a los 15 metros (Grez, 1989). Con todo, a diferencia de otros árboles, el alerce no deviene en cenizas ni se desploma con facilidad, probablemente a razón de su altura y de no poseer, cuando adulto, muchas ramas en el dosel o zona baja de los bosques. Pero sobretodo se debe a su madera que resiste triunfalmente a la pudrición. Es decir que una vez afectada por el fuego y sometida a constantes lluvias, la madera permanece durante mucho

tiempo intacta, siglos. Por esa razón es posible encontrar “cementeros de alerce” en muchos bosques.

El naturalista Rodolfo Philippi al recorrer la Cordillera Pelada el año 1865 describió la muerte de muchos alerces y alude a que una de sus causas más probables eran vestigios de antiguos incendios (Philippi, 1865). La etnografía permitió recorrer varios de estos cementeros, en la cordillera Pelada, en la cordillera del Piuchué en Chiloé y vislumbrar el sector llamado “Las botellas” en el Parque Nacional Alerce Andino. La vida de los alerces es también una vida de sobrevivencia al fuego y perseverancia. Muertos, semi muertos, casi muertos, con posibilidades de revivir; todas ellas denominaciones que no están lejos de la realidad de estos alerces. Su longevidad y el hecho de seguir en pie y conectados al suelo, hace muy difícil garantizar su futuro. La vida se abre paso, esa es la principal evidencia. Resuenan, nuevamente, las palabras del propio Philippi (1865) entre los cementeros vegetales,

Alerces secados desde muchos años, cuyos troncos blancos, siempre bastante distantes uno de otro i nunca gruesos, dan un aspecto mui triste a este paisaje muerto i desolado; los renuevos de todas dimensiones que brotan entre estos millares de cadáveres vegetales no bastan todavía para quitar al ánimo la impresión melancólica que produce el aspecto de tantos troncos muertos i de la vegetación escasa i raquítica que domina la vasta extensión (Philippi, 1865: 295).

Estoy en un bosque denso. Comienza la lluvia y caminamos por sobre un pomponal. Una hermosa turbera de colores rosados, rojos y naranjos, me habla de la vida naciente y de su regeneración. Camino con cuidado, como no queriendo pisar. Vinimos a buscar los alerces en la Isla del Rey, en las costas de Valdivia (Figura 16). Luego de un largo periplo en lancha, primero, camioneta después y una caminata de más de una hora; logramos encontrar los alerces. La lluvia oponía resistencia o, mejor dicho, nos dificultaba el paso. Sin senderos demarcados y siguiendo

la intuición y conocimiento de quien nos guiaba nos íbamos adentrando en una espesura que contrastaba sideralmente con las inmensas plantaciones de pino que rodean este manchón de bosque nativo que va quedando en la Isla. Se llevaba la atención el rojo de la tierra acidificada en contraste con las turberas y hojarascas del bosque. Pinos y pinos, pequeños, cortados, altos, apilados, juntos, dejados, marcados; fuimos viendo desde la camioneta que nos acercaba al bosque valdiviano. Los alerces estaban bien adentro, nos dijeron. El camino repleto de canelos, coigües, mañíos y otros tipos de plantas anunciaba el anhelado encuentro. Los alerces de la Isla del Rey no son muy conocidos. De pronto a lo lejos vimos uno, su altura y rectitud nos llenó de júbilo. ¡Ahí están! Pero aun faltaba y la espesura nos recordaba que los tiempos de desplazamiento en los bosques no tiene nada que ver con la manera en que movemos los pies. La lluvia seguía cayendo con fuerza. Qué maravilla fue cuando vi esos retoños de alerce. No uno, sino decenas de ellos, pequeños, de ocho, quince, veinticinco años, podría estimar. Mi ojo humano ya iba logrando hacer ese tipo de cálculos. Pequeños alerces en medio de otros árboles, enredados en sus ramas, gozando de la turbera. Creciendo como esquejes de otras ramitas. Todo era agua. Agua materializada en plantas. Agua devenida en vida vegetal. Agua arriba, agua abajo, agua dentro. Por un momento todos éramos agua. Habitamos el agua que rodeaba todo y alimentaba todo. Recordé que era una Isla y más fuerte fue la sensación de *estar en* el agua. En el agua, en una Isla, en el sur de Chile, hay un polo de alerces que resiste y expresa la regeneración de la vida con suma elocuencia y fragilidad. Levantando la cabeza podía ver alerces inmensos de más de un siglo. De 300 años tal vez, no mucho más. Y estos pequeños retoños contenedores del tiempo. Quisiera saber si en dos mil años más esta planta que toco con mis manos será un gigante como aquellos que alguna vez habitaron esta Isla.

No demasiado lejos de la Isla del Rey, a unos 46 kilómetros en línea recta, de esas líneas que solo *Google Maps* puede arrojar y que no existen ni como líneas ni como distancias, se encuentra la localidad de Mashue, en las cercanías de la ciudad de La Unión en la misma región de los Ríos. Allí hay un vivero y en ese vivero hay un centenar de pequeños alerces que se preparan a repoblar sus tierras. En ese vivero, reza un cartel en la entrada, *se recupera el agua*. El sol de aquel 5 de diciembre del 2022 hacía resplandecer las pequeñas plántulas y su diversidad de

verdes (Capítulo Gráfico, 122). Las había de 30 centímetros, de medio metro, de 15 centímetros y unos diminutos alerces de 5 centímetros. Los más viejos tenían 3 años de vida y ya les estaba faltando luz en el sector dónde los tenían. La fila de los pequeñísimos reservorios de tiempo indicaba en un letrero: *alerce, 19.07.2022, 1 melga*.

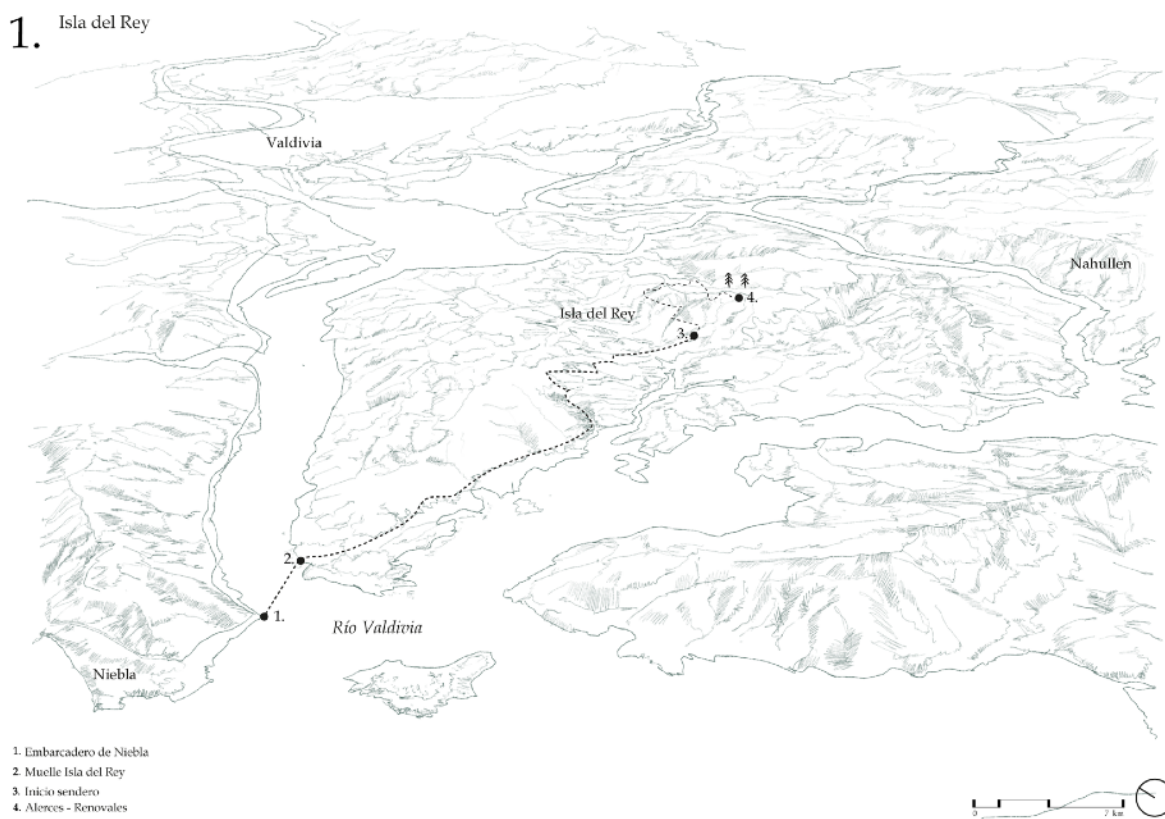


Figura 16. Isla de Rey, Valdivia. Elaboración de Joaquín Fernández y el autor.

En Mashue hay un hermoso proyecto para reconstruir el bosque (Barichivich *et al.*, 2023). Todo comienza por el suelo y las quebradas. El renoval de 60 años más o menos en la quebrada trae el agua, estabiliza el ciclo del agua, explica uno de los principales artífices de la estación socioambiental, como la llaman. Allí se realiza educación ambiental para los niños. Cada árbol va cumpliendo una función y es necesario entender también cómo se relacionan entre ellos y

todos en la quebrada. El programa ambiental en Mashue es innovador, posee dimensiones sociales, bioculturales, políticas y ecológicas. El vivero es una de ellas. El artífice invita a conversar en *la estación del reencuentro*, llamada así porque los antiguos de la comunidad se reencuentran allí, en el bosque naciente, a recordar los tiempos pasados cuando eran niños y sus abuelos conocían otro bosque. Cuenta, el artífice, que todo este proceso lleva tiempo y necesita que estos tiempos sean respetados. La tierra es cuidada, protegida, concebida como parte de algo mucho mayor. Aquí el territorio está organizado, desde su sencillez y simpleza rural, para sacar adelante un futuro diferente. Aquí se respira algo de esos mundos por habitar.

Abajo en la quebrada el *pathos* es otro. El artífice habla de energía, y se percibe. La comunidad biológica está vibrando, cooperando: raíces, suelo, insectos, agua, plantas y humanos. Todos trabajando en conjunto, entre todos y para todos. Ese *pathos* espaciotemporal posee hasta un color particular, un sonido propio y una temperatura que tempera a quienes bajan a la quebrada en regeneración. Allí la vida está muy viva.

La comunidad afectiva llena de reciprocidad va comunicando vida según los lenguajes de esa quebrada en Mashue. Los alerzales no están muy lejos, esta comunidad queda a unos 40 minutos en vehículo bajando la cordillera. El artífice vive con los pies en el suelo, abierto a los cambios y a los tiempos de la comunidad que no siempre son los individuales. Es uno de los protagonistas del Comité de Agua Potable Rural (CAPR) de Mashue y cuenta que sus inspiraciones son profundamente latinoamericanas y, en particular, andinas. De ahí le viene una honda convicción comunitaria, en el sentido más amplio de la palabra y la certeza total de que sin agua no hay vida. En el agua, el artífice, tiene puesta toda su fuerza. Le propongo presentar en su comunidad algunos resultados de esta Tesis y asiente con una gran sonrisa.

10. La expuesta vida de las tejuelas

La madera de alerce es considerada como una de las “maderas navegantes”, así al menos se refieren a ellas arquitectos y en particular carpinteros. La bella denominación se debe a que la madera, por un lado, circulaba por los ríos cuando era posible, en forma de balsas que los mismos tejueleros y alerceros construían en el monte para bajar con ellas. Más de dos mil tejuelas recién labradas podían subir en la balsa de alerce, la cual con una vara en la mano guiaba el tejuelero. Por otro lado, las maderas navegantes también circulaban por el mar. Por el mar interior de Chiloé, trayendo y llevando tejuelas y tablones de alerce desde los bosques de la Cordillera de los Andes en las alturas de Contao, Hualaihué, Hornopirén y Chaitén. Con seguridad extensas áreas se salvaron de la explotación por la falta de caminos y la inaccesibilidad. Pero también, y más que hacia otros lugares de navegación, las maderas navegaron al exterior, al puerto de Lima e incluso más allá, llegando a Estados Unidos (Barichivich y Urbina, en prensa). La madera de alerce, en forma de tejuela, basas y tablones era embarcada en Puerto Montt y las costas de Valdivia para luego viajar al Perú. Es muy difícil rastrear qué sucedía después, lo que sin duda sería un interesante y pertinente trabajo para futuras investigaciones.

Fray Pedro González, misionero franciscano, en su “Descripción historial de la provincia y archipiélago de Chiloé en el Reyno de Chile y obispado de la Concepción” del año 1791, se refiere al Ciprés, al Ciruelillo, al Avellano, la Luma; como aquellas maderas principales en el comercio de los Isleños (González, 1791: 126). Luego, en el mismo documento, hará alusión al Ralral, el Maytén, el Meli con los que, explica, hacen los azadones o *gualátos* para trabajar en el campo (1791: 127), el Pelú, el Muermo, el Tenui, el Canelo, la Quiaca y el Roble; además de los *Coleguës* que se usaban para techumbres. Nombra, como era de esperar, al *Alerse* (escrito de esta forma) del cual dice que es útil a pesar de por naturaleza ser vidrioso, usado para *arboladura* de embarcaciones y dada su característica estopa de la corteza, esta se usa “para calafatear las costuras que por lo regular están debaxo del agua, por ser muy permanente, y segura; pero de contrario efecto en los parages expuestos al sol y al ayre” (Gonzalez, 1791: 127). Estas maderas

eran muy apreciadas en Lima y su costa. Se contaban en más de “cien mil las tablas de alerce” que llegaban al Perú (Cavada, 1914: 24).

Era limitado el comercio del Archipiélago, narra el fraile, donde el alerce ocupaba un lugar preponderante. Las tablas de alerce, provenían de los árboles en las faldas de la Cordillera (en Chiloé) y en el continente de Carelmapu y Maullín (González, 1791: 125). Nos cuenta, también, que algunos árboles eran tan gruesos que una “soga de 12 brazas” no alcanzaba a rodearlos y que de ellos se podían obtener 600 tablas. De Chiloé a Lima todos los años salían embarcaciones cargadas con entre 50 a 600 tablas, o mucho mayor número, dice el fraile. Tablas de 4 varas de largo, 6 a 7 pulgadas de ancho y una y media de grueso. Para tener una idea de acuerdo a los parámetros actuales de medida, una braza equivale aproximadamente a 1.67 metros. Es decir que la sogas de 12 brazas que no alcanzaba a rodear alguno de los alerces más gruesos, indicaría, según el testimonio de Fray Gregorio León (González, 1791), que algunos árboles habrían tenido 20 metros de perímetro o 6.37 metros de diámetro. La cifra es impactante si es que consideramos que *Lañilawal* en el PNAC posee un diámetro de 4.2 metros, es decir, un perímetro aproximado de 13.19 metros. Es evidente que las cifras son relativas y quizás exageradas, al menos aquellas que nos relata el texto de Fray Pedro González, sin embargo, no sería descabellado pensar que efectivamente hubo árboles de magnitudes impresionantes, pues en nuestros días aun podemos encontrar tocones y remanentes de árboles monumentales escondidos en los bosques y cordilleras. Cabe aquí hacer un paréntesis historiográfico, ya que revisando las fuentes, se encuentra que la misma descripción referida al ancho de algunos alerces, relatada por Fray Gregorio de Leon en González (1791), se encontraría en realidad en los relatos de Alonso de Ovalle del año 1646 en su “Histórica Relación del Reyno de Chile”, donde se

dize que ay arbol de estos tan grueso, que a penas podran rodear su tronco dos sogas, que llaman sobre cargas, y cada una tiene seis braças, y que de sus ramas sacan seiscientas tablas, las cuales son de veinte pies de largo y media vara de ancho (Ovalle, 1646: 61).

Es importante esta puntualización, pues corresponde a un relato con más de un siglo de antigüedad respecto del de Fray Pedro Gonzalez (1791) y posiblemente el más antiguo donde se nombre al alerce del cual se tenga registro (Torrejón *et al.*, 2011). Así mismo, es interesante la referencia al tamaño de los alerces en el Chiloé de la época. Una reconstrucción histórica a partir de los relatos (Torrejón *et al.*, 2011) afirma que el diámetro (DAP, corresponde a la medida forestal estándar, diámetro a la altura del pecho) de los alerces oscilaba entre los 6 y 7 metros, a diferencia de las medidas que se encuentran en la literatura especializada, que muestran diámetros máximos de 4 a 5 metros (Lara, 1998, 2016; Donoso *et al.*, 2006; Barichivich y Urbina, en prensa). La etnografía permitió internarse en varios alerzales, en Chiloé y en las costas del continente. En sectores aledaños al PNAA se pudo apreciar tocones grandes que llegaban cerca de los 2 metros de diámetro. Uno que otro sorprendía con sus casi 3 metros. En otros alerzales, en la Cordillera Pelada en particular, efectivamente se pudo ver tocones de 2.5, 2.86 y hasta 3.2 metros de diámetro. Conversando con algunos especialistas se nos dice que “en la naturaleza no es posible encontrar alerces de más de 4.5 metros de diámetro. Cinco metros es una ilusión”. Hay que entender que una persona promedio con sus brazos abiertos abarca una distancia de 1.55 metros. Si son cinco personas las que se necesitan para abrazar un árbol, lo que es bastante, se está hablando de un perímetro de 7.75 metros que equivale a un diámetro de 2.47 metros. En los recorridos por los alerzales esto fue casi lo máximo que pudimos encontrar.

Sobre la madera de alerce, el fraile Pedro González (1791), cuenta que es una madera dócil y fácil de labrar, que ni requiere sierra para su corte, ya que con la sola hacha y cuñas de otra madera sólida las podían partir. Este testimonio de Chiloé y algunos alrededores es sumamente interesante para comprender la importancia del alerce y las navegaciones en las que, efectivamente, se vio envuelto. Las tejuelas navegaron por los cursos de agua que encontraron a su alrededor, viajando por latitudes desconocidas y atracando en puertos insospechados.

Las maderas de alerce navegaban en forma de embarcación, en sus orígenes como *dalcas*, las primeras embarcaciones usadas por los huilliche de Chiloé (Torrejón *et al.*, 2011). La *dalca* prehispánica estaba construida con tres piezas de madera cocidas con fibra vegetal y selladas por

la estopa proveniente de los mismos alerces. Estas embarcaciones en su origen, probablemente, eran construidas exclusivamente de alerce, eligiendo para ello solo árboles grandes (y viejos), pues las medidas llegaban a ser de 9 a 12 metros de eslora y 84 centímetros de manga (Torrejón *et al.*, 2011). Más tarde, ya en tiempos de la colonización española, las dalcas se construían con madera de ciprés, roble o coigüe.

Las tejuelas no solo se transformaron en una medida de cambio económico, como ya se ha dicho (Urbina, 2011; Cavada, 1914; Fonck, 1896; Gay, 2009), sino también en una medida de tiempo y espacio. La expresión *cantutún* refiere a un cuarto de hora más o menos, que era el tiempo que aguantaba un trabajador con una carga de tablas (tejuelas) de alerce en el hombro. Hacer *cantutún*, explica el sacerdote originario de Ancud y estudioso de la lengua, Francisco Cavada (1914), consiste en pasar una carga de un hombro a otro, dejándola antes en el suelo. Se trata de descansar para continuar el camino con las tejuelas al hombro. De compañero a compañero de trabajo. Claudio Gay (2009) hace la salvedad entre el *cantutún* y la *descansada*; donde la primera sería solo el cambio de hombro con el compañero (cada cuarto de hora), mientras la *descansada* equivaldría a una hora de camino (más o menos una legua, 5500 metros; según Gunckel). Es el cargar las tejuelas, el gesto del ensamblaje móvil humano-tejuela el que posee una denominación propia y se establece como medida temporal. El gesto del *cantutún* se vuelve más interesante y rico según la lectura de Vidal Gormaz (1871), quien indica que el *cantutún* consiste en “cargar de punta la carga, respirar dos a tres veces, para volver a alzarla, cambiando de hombro” (Gunckel, 1979: 5) para continuar la marcha. Los cargadores podían ser, también, niños que acompañaban a sus padres en el trabajo, llevando una carga de 2 a 6 tablas. De ese modo, las tejuelas se emparentan a la *respiración del tejuelero* generando una densa imbricación entre la persona, la madera y el aire. El peso y el acto, el alerce y los hombros, los pulmones y el aire, acompañando en un único gesto el caminar por el bosque. El gesto de cargar, alzar, cambiar de hombros o de compañero; se transforman en una manera de medir las distancias a través de los bosques. Del gesto brota un lenguaje, del bosque brota un gesto. Y con ello otras escalas espaciotemporales. De alguna manera el territorio se llena de *cantutún* y *descansadas*, para quienes entienden su habitar desde el tejuelo.

Vidal Gormaz (1872) cuenta que en Chilco, en las cercanías de la entrada a Reloncaví, encontraron algunas embarcaciones madereras y mucha gente dedicada a la labranza de durmientes y tablillas de alerce, además de una notoria presencia de astilleros que, según explica, es el nombre que para ese entonces recibían las zonas de explotación y labranza del alerce (1872: 47). Por su parte, Claudio Gay (2009), en 1862, testimonia que los alemanes llegados a Chile, entre varias bondades, recibían una pensión de 15 pesos al mes durante un año, simientes, un par de bueyes, una vaca parida, 500 tablas de alerce y un quintal de clavos. Las tejuelas estaban en todas partes. En los hombros de los niños en los caminos de tierra en Chiloé, dando respiros a tejueleros, almacenadas en los astilleros de Chilco, en las casas de las familias alemanas del sur.

Hay una vida *en* las tejuelas que debe ser hilvanada en esta comprensión rizomática y somática de los vínculos. Se trata de esa diminuta vida, casi insignificante a la mirada, pero tan bella cuando la atención la percibe. Es la vida de los insectos y arañas pequeñas. Es la vida del musgo y los fascinantes líquenes que entre surcos y agujeros se convocan a la vida. Esta vida manifiesta otra serie de rasgos de y en las tejuelas. Antes que todo, que ellas siguen, en cuanto materialidad vegetal y prolongación espaciotemporal del alerce, *permitiendo la vida*. En ellas se atraviesan otras especies. A través de ellas el viento suena de un modo nuevo y el agua transcurre como no podría en otras materialidades. En ellas el sol dibuja contornos y deja su rastro en forma de colores y tonalidades que cambian. Es la vitalidad de la tejuela (Dabezies y Arregui, 2022). Estas vidas, vegetales, materiales, interrelacionadas con la tejuela, van haciendo de ella, en su conjunto y en su individualidad un paisaje heterogéneo. Una pared de tejuelas *es como* (Nascimento, 2021) un bosque-otro de alerce. Es el *como* de la ficción especulativa el que aquí adquiere toda su potencialidad. Abre los conceptos, los retuerce, como le gusta decir a Marisol de la cadena (2023). Ese *bosque no bosque* que es una pared de tejuelas o una techumbre o una sección de una iglesia chilota expresa la vitalidad material y la vida que continúa en su metamorfosis. *Son y no son* al mismo tiempo que resquebrajan el espacio euclidiano y el tiempo lineal. *Están y no están* nuevamente en sus bosques matrices, son y no son lenguajes de madera,

dicen y no dicen de un oficio antiguo y a ratos desconocido; suenan y no suenan en cada hachazo de otros tiempos.

¿Acaso no debería yo hacer tejuelas, agarrar el hacha y derribar un alerce, o una decena?

Esta vida de las tejuelas cuenta historias que no siempre la imaginación se permite. Ahora sí. Volvemos sobre ellas, las tejuelas; las que se están desprovistas de todo, simplemente en un *al frente de*, como si fueran pura exposición. Sin embargo, ya es posible afirmar que ellas son mucho más que una mera exposición. No son cosas. No son palos. Muy lejos de una mirada estática, ellas son un mapa-otro, una cartografía viva que alberga una múltiple temporalidad y territorios contenidos en un saber y en una diversidad de gestos concretos que van conformando un habitar-con. Si hubiera que decir más, no sería exagerado afirmar que en cada tejuela se contienen un sinnúmero de historias, la mayoría inaccesibles y solo disponibles a la imaginación y aquello que materialmente la tejuela puede contar: sobre árboles, bosques, gestos, movilidades, trabajo, intercambios y conocimientos. Una inmensidad de *cómos* habitan una tejuela. Una infinidad, una pared. Cómo eran esos bosques, cómo eran esos trabajos en el monte, cómo se acarrearon las tejuelas, quiénes, bajo qué condiciones, hacia dónde llegaron y qué sucedió luego. Cómo se instalaron, qué relaciones se establecieron, qué palabras se crearon y cómo es que ahora alguien escribe sobre ellas.

Las tejuelas no son esencias ni responden a preguntas de la metafísica. No están interesadas en los qué, sino en los cómo, en los vínculos y ecologías afectivas que sus vibraciones generan. Desde ellas es posible vislumbrar aspectos éticos y políticos, como se vio. Cada una expresa un territorio y una territorialidad. Cada una es fruto de una sucesión de desterritorializaciones y reterritorializaciones. Cada una hace rizoma con un bosque, con un alerce concretamente y así establece conexiones con el suelo, con raíces, ramas, vientos, lluvia y largos y extensos procesos ecológicos. La tejuela suena: como las conchas del mar que albergan el ruido de las olas, las tejuelas albergan el sonido de los árboles en sus alturas más allá del dosel. Suenan sus vetas, así como suena el tiempo profundo de las plantas longevas. Suenan sus imperfecciones, como suena

el suelo rugoso y empantanado. Suena su dureza, al modo del tronco y suenan su liviandad, como las manos humanas y sus gestos ágiles. En ellas, en sus vidas dinámicas y cambiantes, hay muchas vidas.

Las tejuelas cargan esperanzas, las materializan de diferentes maneras. Elocuente es el relato del inspector de colonización, Alfredo Weber (1903), respecto de las prácticas ligadas al alerce en Chiloé,

Cuando una cuadrilla de madereros ha descubierto una mancha de alerce, que no esté demasiado distante de la costa o de un río navegable, i si vale la pena explotarla, comienza por hacer un sendero al estilo *cuicuyes*, que siempre es estrecho i resbaladizo i que tiene que hacerse con macheteo en bosques impenetrables. Ala entrada de la senda *ponen una cruz de alerce como símbolo de esperanza*, i por ella bajan a la playa con sus cargas de tablas al hombro (Weber, 1903: 55. Cursivas nuestras).

En las tejuelas suenan los martillos que clavan y suenan los deseos silenciosos de los tejueleros al clavar. Suena el humor humano que se mezcla con el humo que sube por el tubo de la cocina. Y de ese modo ella no solo suena, sino también huele. Huele de alerce. Huele de bosque y su humedad longeva, huele sudor de trabajo y huele los fierros de las sierras y el filo del hacha.

Hablando con un experimentado tejuelero, nieto y bisnieto de tejueleros, explicaba como el oficio condensaba una serie de gestos. Conocer el bosque formaba parte fundamental, acercarse al bosque, familiarizarse con él en sus diferencias, tiempos y geografías. Luego conocer los climas, entender las diferencias y afecciones entre el el transcurso del tiempo y los árboles. El día, la noche, la luna, el calor. Y junto con ello aproximarse al suelo. El tejuelero no solo mira hacia arriba, sino también hacia abajo. *Sus gestos* son amplios, pausados y atentos. Solo después vienen gestos asociados a la fuerza, al trabajo. Y ese trabajo siempre es en equipo, al menos para voltear un árbol de ese talante. Los gestos del tejuelero envuelven sentimientos, esfuerzos, tiempos y conquistas. Al mismo tiempo que lenguajes, tactos, encuentros y soledades. El tejuelero que vivía del alerce, establecía un estrecho vínculo, mucho más cercano a lo vital que lo

comercial. *Le debía su vida al alerce y al bosque*. Afectivamente se establecía una alianza de gratitud. No siempre se piensa de este modo. El tejuelero trata con una planta de otra época; su interlocutor es un ser de otros siglos. Su agradecimiento, así, viaja hacia el pasado.

Ahora, cuando miro una pared de tejuelas, veo un libro lleno de movimientos. Un mosaico sensible donde todo se desplaza deviniendo otra cosa. Veo tejuelas y en ellas veo procesos y escucho la risa de los tejueleros acampanado en la cordillera bajo la lluvia. Veo el silencio de esos meses apiladas en un galpón. Y las veo interactuando entre ellas. Ordenadas al modo humano contra toda lógica ecológica. Las veo queriendo organizarse por hileras, definidas por números y cantidades; las veo desterritorializadas de su ser vegetal y reterritorializadas al modo del antropoceno geométrico. Y las veo bellas, porque los humanos saben de belleza y sin las tejuelas jamás esa belleza del alerce podría ser habitada por nosotros. Al menos no de esa forma. Y también agradezco, sumándome a *ese gesto* de gratitud memorial y a esa respiración territorializada de cada tejuelero.

11. Buscando el antropoceno en la cordillera de alerces

Es un día hermoso y soleado. Es miércoles, un 29 de noviembre del año 2021 y junto a un amigo y un guardaparques del Parque Nacional Alerce Costero, emprendemos el camino a un antiguo aserradero, uno de varios que poseía el fundo El Guindo ubicado en las alturas de la cordillera de alerces.

Recuerdo una investigación del antropólogo norteamericano Andrew Mathews (2018) en unos bosques italianos, en Monti Pisani, dónde se pregunta por el antropoceno. Su reflexiones, tal como esta investigación fue desglosando, dicen que el antropoceno debe ser pensando en plural, es decir, que hay muchos antropocenos que coexisten unos con otros abordando solo pedazos de la irreductible complejidad del mundo. Esta es una otra arista respecto de la idea geológica presentada por Crutzen (2002), tal vez intentando escabullir de narrativas omniabarcantes y generalizadoras (Tironi y Undurraga, 2023). Pienso en Mathews luego de ya haber recorrido los

bosques y haber afirmado algo similar desde la experiencia incorporada de los alerzales. Su interés destaca los matices que deben ser considerados a la hora de explorar el antropoceno en los territorios. En su trabajo afirma que es necesario incorporar una *forma dramática* de atención, la que explica más bien en términos de expectación, como cuando se asiste a un partido. Se está muy atento a todo y por eso las relaciones, conexiones y fenómenos que aparecen son mejor percibidos. Mathews (2018) adopta la idea de los “entre-paisajes” (*throughscapes*), de los cuáles, como él mismo cuenta, Anna Tsing le habría hecho notar que en esos *entre-paisajes* hay diferentes ontologías e infraestructuras que se relacionan, incluso cuando tengan distintas historias. Podría decirse que esta sugerente idea de los entre-paisajes es justamente la que aquí se ha venido abordando como territorio donde esa diversidad de historias, experiencias y lenguajes se van configurando. De todos modos ayuda pensar y mirar estos entre-paisajes como imbricaciones territoriales para comprender mejor lo que sucede en cada territorio y como se entrelazan estructuras, máquinas, montes, bosques, suelos y humanos que probablemente no tienen mucho que ver unos con otros.

Mis pies se mueven por un camino pedregoso y de un tono café claro. Luego de una hora y poco de caminata nos encontramos con lo que fuera una tranca para indicar la entrada a algún sector del Guindo. El bosque ha disminuido considerablemente su aspecto, espesor y altura; al punto de desaparecer formando una amplia pampa. Se ven helechos y otros arbustos. Hablamos de la comunidades rurales que habitan los alrededores. Comunidades cuya vida está enlazada con los alerces y el trabajo forestal que allí hubo (Smith-Ramírez *et al.*, 2014). La pampa se hace ancha y se abre frente a nosotros dejando ver inmediatamente un locomóvil abandonado. Es la segunda vez que estoy en este lugar, en estos *entre-paisajes* del territorio. La primera vez fue hace algunos meses atrás en que logramos llegar, junto al mismo amigo que me acompaña hoy, sin muchas referencias ni indicaciones. En esa primera venida quedamos impactados frente al paisaje y esta vez no fue diferente. Encontrar aquel locomóvil en medio de la pampa en las alturas de la cordillera de alerces, era realmente algo inexplicable. Algunas tablas de alerce se encontraban dispuestas cerca del locomóvil como si algunas personas las hubiesen usado para sentarse. Hay un pequeño tambor oxidado como restos de una fogata. Son los *entre-paisajes* que

van dándole una tonalidad particular al territorio, manifestando sus dinamismos e historias (Mathews, 2022). Entre-paisajes que las ecologías afectivas ayudan a no separar, sí distinguir, pero abordar más bien desde sus continuidades y encuentros y no tanto en sus diferenciaciones, las que muchas veces responden a *a priori* onto-epistémicos o simplemente a un deseo humano por explicar. Por eso mismo el *pathos*, en cuanto *línea afectivo-territorial* puede ser mucho más fecundo que un abordaje meramente analítico del territorio, permitiendo la interdisciplina, la experiencia incorporada y la reflexión con otros y a partir de lo otro.

Las cuatro ruedas del locomóvil están sumergidas en la vegetación y la máquina de un rojizo fuerte está totalmente oxidada. Recordé una reflexión de Descolá (2018) sobre la “máquina de Watt” y el uso de la energía, como resultados y no tanto causas de la aceleración moderna. La aceleración ya estaba instalada epistemológicamente, tiñendo las ecologías mentales de algunos humanos. La máquina de Watt permitió el control de las energías fósiles, explica Descola (2018). Y frente a mis ojos yacía oxidada una máquina de Watt. El locomóvil como símbolo del triunfo humano sobre la energía. La máquina de Watt, creada en 1784, es una de las identidades del antropoceno, según Crutzen (Beau y Larrère, 2018), el químico que propuso el concepto. Podría decirse que ese locomóvil rojizo y oxidado representa la inauguración de un relato que llegó hasta la Cordillera Pelada. Allí intentaba inaugurar una historia, una vivencia, un habitar. Oxidada y abandonada en la pampa de ese bosque extinto está materializado el mito fundador del antropoceno de Crutzen.

Recorrimos junto al guardaparques las pequeñas *ranchas* de alerce aun de pie, viendo tablas esparcidas por todos lados. Da la sensación de estar en un sitio de guerra o en un lugar fantasmal abandonado por el tiempo. Un tiempo que sin detenerse se detuvo en esas ranchas. Un tiempo que siguió enlazando historias otras-que-humanas como cuando vemos dos esqueletos de vaca dentro de un par de las *ranchas* abandonadas. Se supone que habrían entrado sin poder nunca salir. Tal como los mausoleos humanos de tejuelas, aquí las vacas yacen entre los alerces manufacturados.

A 50 metros de esas *ranchas*, hay una colina inmensa, un verdadero monte sobre el monte; una pequeña montaña, aunque el pequeña no hace justicia a la cantidad de aserrín de alerce, tablas enterradas y polvo de alerce apretado por el tiempo y la lluvia. En ese momento solo pienso en aquel nombre que le di a este lugar la primera vez que lo vi: *el monte del antropoceno* o *la colina del antropoceno*, o más rigurosamente, *la colina del capitaloceno forestal*. Si en algún lugar de la cordillera buscaba evidencia del antropoceno y del capitaloceno; es decir de la transformación antrópica del territorio en términos de degradación, apropiación y devastación, pues allí estaba. El capitaloceno devenido en colina, devenido en territorio. Una tierra otra en medio de la inmensidad de la cordillera y su bosque.

Hablando *allí* con el guardaparque sobre los alerces del sector, dice, sin mucha explicación, que “se descuadró el tiempo”. Su lectura más filosófica que forestal, tenía que ver con el crecimiento de los alerces. Cuenta que el alerce crece anualmente como promedio 1 mm. Según sus cuidados y registros ya se había notado desde hace unos años que en algunos sectores los alerces no habían crecido nada, mientras que en otros hasta 7 mm. Su explicación a dicho fenómeno alude al cambio climático. Son el cambio climático y el calentamiento global los que han “descuadrado el tiempo” de los alerces. Me lleva a pensar, mirando la colina de aserrín, que el antropoceno debe ser pensado también como ese desajuste temporal, no solo como un tiempo acelerado o herido; sino también *descuadrado*. Eso es lo que el antropoceno quiere, entre otras cosas, decir. La fuerza geológica humana, territorializada en los bosques de alerce, ha descuadrado el tiempo, rompiéndolo de *su* movimiento, sacándolo de *su* ritmo. Ya que no solo aceleró algunas cosas, sino que otras las detuvo, provocando desajustes que son posibles sentirlos en espacios como estos y desde la experiencia de las plantas.

Me interesa conocer el territorio que el guardaparque percibe, habita y siente:

Es terrible lo que pasó acá hace 50 años. Es una muestra de lo que somos capaces de hacer en favor de nuestra propia vida, sin respeto de lo que significa este lugar: un patrimonio cultural y lo que muestra el alerce, que tuvo una vida tan dura. Y que la tiene

aún. Seguimos haciendo el mismo daño, al alerce y otras especies (entrevista 29 de noviembre, 2021).

Le pregunto si podemos conversar sentados en la “colina del capitaloceno”. Asiente contento y se pone una camisa institucional verde claro. Se amarra su pelo por arriba de la cabeza y comenzamos a conversar entorno a las ecologías afectivas que circundan el territorio, su vida y lo que allí se va dando. Según él es tiempo de que ocurra un cambio brusco y no a largo plazo, como a veces se predica. Propone acercarse a los protectores naturales, como dice, de estos lugares, que son las comunidades originarias. No se ve satisfecho con que la gente venga a visitar a *Lañilawal* al Parque, pues ¿qué pasa con el entorno? ¿A nadie le importa todo el camino que lleva hasta allá?, replica. Su mirada es amplia y territorializada. El árbol no puede robarse toda la atención, dice. Lo que me recuerda y me hace pensar en la idea de *densidad vegetal*. La colina lo interpela, siente que es un territorio entero el que hay que cuidar. Respecto del alerce milenario, no obstante, sabe que se trata de una presencia única, dice que “internamente es emocionante” cuando va al inmenso alerce o se está en soledad en otros lugares que ha encontrado por ahí. “Me dan hasta escalofríos”. Cuenta que piensa en los incendios que solo se han apagado por acción del clima y que el árbol sigue allí. “Es un sobreviviente, de los pocos que van quedando”.

Sentados sobre la colina del antropoceno, le pregunto por lo que debería haber allí, en ese mismísimo lugar, y su mirada se pierde en los alrededores como buscando algo. Comenta que ese sitio era un lugar de acopio porque había mucho alerce y que ahora, mirando al rededor, apenas hay renoval y sin predominancia del alerce. El guardaparque quiere ayudar, proteger, pero sin burocracia, sin esperar 20 años. Para él,

si uno realmente ama la naturaleza, hay que dejar que los árboles descansen, incluso habría que cerrar el Parque. Que se recupere. Yo no soy un portero, un nochero, alguien que cuide las instalaciones. Mi trabajo está en el bosque, buscar registros, buscar información (entrevista 29 de noviembre, 2021).

El viento sopla fuerte en esas alturas de la cordillera. Ya cerrando la conversación el guardaparques afirma que “esto [la colina del capitaloceno] más que decirnos algo del pasado nos está diciendo lo que se viene en el futuro”. Lleva dos años trabajando en CONAF y se siente muy comprometido con su labor. Ya de pie, dice espontáneamente, “esto es impresionante, nunca me había acercado tanto a esta colina”.

Me alejé un poco, deseaba caminar en soledad por la colina de la devastación. Me puse a registrar el sonido del alerce, hice chocar algunas tablas, y grabar mis pasos sobre el aserrín y la ruma de madera. El viento de la cordillera zumbaba en el micrófono de la grabadora. Me quedé allí un tiempo largo en silencio, simplemente mirando. Si alguna vez había sentido que ese era un lugar fuera de lugar, ahora más bien diría que es *un lugar-contra*. Los palos grisáceos montados y apilados unos sobre otros desde hace varias décadas, me parecieron violentos. Su opacidad como sin vida me alejaba del bosque vibrante y longevo. Se oía a los lejos el canto de un chucao. Un poco más tarde nos adentramos por otros caminos en la cordillera, siguiendo el río Chaquihue que se escuchaba no tan lejos, y encontramos decenas de inmensos tocones inmensos repartidos por todas partes.

Aquel miércoles 29 de noviembre coloqué la cámara sobre unas tablas y me grabé. Lo mismo hice la primera vez que visité ese lugar, un martes 16 de febrero del 2021. En ese entonces, mi compañero dijo que todo parecía un cementerio. Efectivamente esa era la sensación predominante. Un cementerio humano, por las ruinas de casas, faenas forestales y vida social; y un cementerio vegetal por la pampa, los tocones de alerce y la colina del capitaloceno. Un paisaje impactante, estremecedor. No hay señalización ni nada que indique lo que eso era o lo que hubo. Solo la interpretación de los visitantes que evocaba la imagen de un cementerio socioambiental. Una *especie de camposanto en esas alturas*, fue lo que dejé registrado aquel martes de febrero.

La tejuela como abandono fue lo que allí encontré. Una forma territorializada del capitaloceno. Techumbres en el suelo de las pequeñas viviendas familiares. Tejuelas simples, rústicas, sin

terminación. Una tejuela precaria y al mismo tiempo hermosa, en el mismo lugar donde creció. La tejuela-árbol en la colina. Una tejuela que dejó su huella, la propia y la de un oficio humano. Todo allí dispuesto: el locomóvil del aserradero, las *ranchas* del campamento maderero, las historias de la señora de la entrada, el sentir y preocupación del guardaparque, la ausencia humana y la memoria vegetal. Un escenario, un verdadero escenario del capitaloceno forestal chileno. Todo frente a nuestros ojos. Recordé en ese momento las palabras de un antiguo tejuelero de aquellas faenas cuando dijo que “lo que hicimos fue un salvajismo”. Me era difícil encontrar palabras más justas, me sentí habitado por una profunda frustración.

12. Alerces, tejuelas y humanos: los otros gestos del antropoceno

Cada época tiene su propia retórica cartografía, dice lúcidamente el historiador alemán Karl Schlögel (2007). El antropoceno/capitaloceno también ha ido construyendo, en las últimas décadas, su propio relato cartográfico, priorizando una cartografía del desastre y la perturbación, elaborando complejas espacialidades *feral* (Tsing *et al.*, 2020), salvajes, inimaginadas, extrañas, brutales. El antropoceno pinta su espacio de padecimientos y quiebres, pero también de maravillosas conquistas y creativos hallazgos. En esos territorios complejos y nómadas es donde los alerces y el bosque han sobrevivido, precisamente a lo extraño e inesperado. Imbricaciones entre maquinarias y vegetales, sierras y manos humanas, escombros de madera y rudimentarias viviendas de tejuelas; embarcaciones de alerce abandonadas y locomóviles traídos desde Europa, se encuentran en esas cartografías híbridas del antropoceno/capitaloceno. Ese es el paisaje de nuestra época.

La vida vegetal sabe de sobrevivencias, también los humanos-vegetales, los humanos-plantas, y las personas-alerces/tejuelas en particular. Estos últimos viven al modo de los renovales y, por lo mismo, ya han muerto muchas veces. Se reinventan y regeneran, dejan el bosque para dedicarse al turismo y alimentar a sus familias; disminuyen la confección de tejuelas por priorizar otros rumbos y caminos, bajan de las cordilleras para construir, una vez más, sus casas de tejuelas. El

bosque los sigue y persigue y el hacha no se ha separado de sus manos. La gente del sur de Chile sabe de sobrevivencias. Son los gestos que habitan y por los cuáles son habitados, gestos provenientes de su relación con el bosque de alerce y las tejuelas. Gestos que los han formado, como una ruta de afecciones, de ese modo. No es sorpresa que resistencia y lucha sean palabras cercanas a la vida dura de las familias trabajadoras de esas latitudes, mucho más para quienes habitan periferias y lejanías. Sin embargo, hay algo que no se aprende de un día para otro, ni quizás en décadas de habitar las cordilleras y bosques, se trata de esa vida vegetalizada, alerzada, aquella *forma* particular de entrelazarse con el territorio, estar en el territorio, producir territorio y ser-territorio, o ese *modo*, difícil de nombrar, que se despliega en el contacto cotidiano con los suelos, los vientos, los fríos y ausencias tan propias de los alerzales; o ese *pathos*, tan único como inapropiable de habitar el tiempo y el espacio en las ecologías afectivas que allí se desarrollan.

El capitaloceno simplemente llegó, con sus lógicas y maquinarias a la vida de los habitantes de las cordilleras de alerce. Vino hacia ellos, como una otra colonización o como parte de la misma que ya conocemos. Vino de afuera y del norte. Trajo un lenguaje epistémico, con sus propios códigos y ontologías. Llegó a apurar el hacha silenciosa y acelerar la tala en escala doméstica. Pero, la investigación permite decir, que dicha segunda colonización no logró asentarse. Ni las ontologías relacionales, ni los entramados humano-bosque, ni la ternura de las manos-hacha y tejuelas; fue permeada o totalmente transformada por dichas lógicas y maneras de hacer mundo. Los gestos del tejuelero y los gestos del bosque siguen allí, como se vio, en las memorias, cuerpos y pasiones de quienes configurados por estos territorios. El capitaloceno no consiguió reterritorializar la vida de los alerceros/tejueleros. A pesar de la fuerza del motor de Wat y la potencia de la Gran Aceleración (Steffen *et al.*, 2015).

Aunque el locomóvil, primero (Castillo-Levicoy, 2015; Pacheco, 2018) y toda una maquinaria después; se instalaron en las cordilleras del sur transformando el bosque y su belleza en una mercancía a explotar, es imposible decir a ciencia cierta que la modernidad industrial perpetró el interior entejuelado de las personas. Al menos no de una manera de habitar y hacer mundo aun

presente. *Lañilawal* es testigo de ello, pero también lo es cada tejuelero anciano que de niño subió a las cordilleras en busca de comida y sustento. Lo es la memoria afectivo-territorial de todos quienes respiraron la respiración de las tejuelas y se fueron modelando a partir de cada rajada. Lo saben los alerces que contemplan de pie los valles y lo saben, con dolor, los bosques ausentes detenidos en pampas bucólicas. Lo sabe un tocón perdido en las rutas antiguas de alerceros huilliche. Y lo saben los carpinteros hijos de carpinteros en el Chiloé de tejuelas. El conocimiento territorializado y devenido en vegetalidad y materialidad no ha olvidado, porque ha permanecido en la carne de *ese mundo*.

El tejuelero no es una especie protegida, pero tal vez debería serlo y participar del CITES del antropoceno. Tal vez no y ya es tiempo de generar otro tipo de informes, más al modo de lo que deseamos que venga para la Tierra y las tierras. Otras maneras de presentar la vida enmarañada, la vida interconectada, la vida nómada que fluye y se mueve y se escapa a cualquier página de cualquier informe. Quizás baste con escribir con las tejuelas y leer las vibraciones en los muros. Quizás baste con entrar al bosque sin el hambre comercial de madera y sin una mirada demasiado amiga del capital. Somos todos sobrevivientes, pero también gestores; no solo resistimos, sino que existimos haciendo mundos alternativos, cada uno y cada cual en sus propios territorios. Algunos ya en procesos de regeneración, mientras que otros continúan recibiendo la voracidad del capitaloceno y sus ontologías no-relacionales. Algunos, instalados en el corazón de la resistencia están *allí*, entendiendo que la vida posthumana es ahora, y habitando al modo de los cuidadores y jardineros de los pequeños alerces que riegan delicadamente en el vivero de Mashue.

Los alerces no son elefantes, no viven como los elefantes ni desean como los elefantes. Aunque el humano del antropoceno insista en fotografiarse sobre el tocón o encima del cuerpo muerto del elefante, ellos no se dejan domesticar ni subyugar. Prefieren morir y ser talados antes de perder su vitalidad y sus maneras que les son propias para habitar el mundo. Prefieren simplemente dejar de estar antes que dejar de ofrecer sus gestos.

En una larga conversación con un destacado geógrafo y antropólogo chileno, con una vasta experiencia de estudio en los alerzales, cuenta que para él el alerce representa lo previo, lo anterior; lo primigenio. Estar entre los alerces es estar en un espacio anterior a los humanos. Es reconectar con los hielos milenarios, con un territorio totalmente anterior a aquellos habitados por los humanos del sur de Chile. Representa, al mismo tiempo, un lugar difícil. Más aun, un espacio inhabitable para los humanos, dice el geógrafo. El alerce es un colonizador vegetal, solo sobrevive el alerce en condiciones post catástrofe, habitando en suelos realmente duros para que la vida persista. Entre otras cosas el geógrafo destaca el silencio. En su experiencia, los bosques de alerce son silenciosos, aparte de algunos pájaros, el viento y el agua que abunda; no hay muchos otros sonidos. Es el silencio que muchas veces se percibió en las alturas de la Cordillera Pelada durante la etnografía y es el mismo silencio que de alguna manera incomodaba a Philippi el año 1865:

Ningún cuadrúpedo interrumpe el silencio i la soledad del monte, ningún pájaro deja oír su voz i se ve volando entre las ramas; solo de vez en cuando el Chucao interrumpe el silencio con su voz, si canto se puede llama su voz (Philippi, 1865: 294).

Es un silencio especial. Un silencio que llama al silencio humano. Parte del *pathos* de esos bosques. Como comentaba un alercero antiguo: no se puede gritar en el bosque. El ruido llama a la lluvia y la lluvia no permite el trabajo, y sin trabajo no hay comida. Por eso, no hay que gritar en los alerzales.

Los territorios conformados por estos *otros gestos*, aquellos boscosos de alerces y emparentados de tejuelas, narran historias y materializan esperanzas. Allí es posible reencontrar la fuerza de la vida, ese impulso del que tanto habla Henri Bergson (2016), esa vida que pulsa por más vida cambiando y generando condiciones para seguir siendo vida. Son los alerces devenidos en tejuelas, son los humanos devenidos en bosque, son las tejuelas devenidas en hogar. Es la vida devenida en afectividad y territorialidad. El resto es sentarse a conversar e imaginar juntos, en cada territorio, cómo permitir, más bien dejar, que esa vida lo siga siendo. Esa vida geo-zoe-tecno mediada.

Luego de lo indagado, observado, escuchado y percibido parece posible afirmar que pensar con, desde, junto a las plantas constituye una vía de acceso al futuro y la inauguración de nuevos modos de habitar.

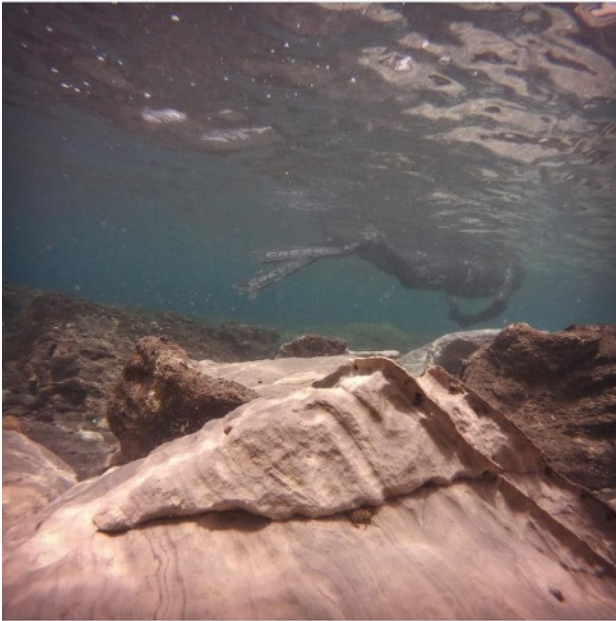
13. El artista y el tiempo esparcido en el abandono vegetal, a modo de apertura.

Durante el proceso de ampliar las conversaciones ligadas al alerce y las tejuelas se conoció un artista que encontró la manera de darle una nueva vida a la madera. Este artista recoge y recupera lo que él denomina como *bosque relictos*, es decir, el bosque abandonado u olvidado. Recorre antiguos galpones de alerce a punto de ser desarmados o en completo abandono en algún fundo sureño. Caminando los montes en los alrededores de Llanquihue o Puerto Varas, en los faldeos del Volcán Calbuco o ya más cerca de Maullín; se dedica a buscar tejuelas, trozos, maderas, palos. Pero también el artista realiza una búsqueda única de ese bosque relictos: se sumerge en los lagos, ríos u otros cuerpos de agua a buscar maderas sumergidas. Allí también recupera ramas, troncos e incluso viejas tejuelas. Luego lo que viene son *gestos*.

Los gestos humanos, ahora, se comunican con los gestos de la madera, los que a su vez se han visto envueltos durante decenas de años por los gestos del agua. Estos gestos se llenan de tiempo, se dan en los sucesivos tiempos y al mismo tiempo los conforman. *Con-forman* el tiempo de la madera de alerce. Le dan nuevas formas a la madera o habría que decir a ese tiempo vegetal materializado.

El artista bucea para extraer esos vestigios y rastros del bosque ausente (Figuras 17) y de ese modo recupera su memoria, la trae a la superficie para iniciar un nuevo ciclo para ella y para él. En ese nuevo oficio va proponiendo, sin saberlo, una versión futura del tejueleo artesanal. Ya no del árbol, sino del agua. Ya no de la tala, sino del buceo. Así, las tejuelas son desterritorializadas de los galpones y viviendas, e incluso del fondo del agua, para luego ser reterritorializadas en

una nueva forma, la del arte. En este lenguaje especulativo, poético y material; el artista funciona como una nueva erosión. Sus *gestos* erosionan lo erosionado, por el viento, por el agua y por el tiempo. Ya no a través del hacha o el cuchillón o, no solamente, sino también a través de otras tecnologías de erosión.



Figuras 17. El buzo y las maderas sumergidas. Imágenes compartidas por el artista.

Luego, el artista recrea unos patrones matemáticos que son proyectados sobre las tejas, ramas y troncos; de esa manera le da forma a una nueva erosión, ya no climática ni geológica, sino humana y algorítmica. Las dos erosiones se superponen dando una vida nueva e insospechada a esas tejas (Figuras 18). Si las tejas y tablas de alerce fueron moneda de cambio hace más de cuatro siglos, hoy se presentan como artefactos estéticos, como lenguaje posthumanista de las imbricaciones humano-madera, humano-vegetal y humano-aguas. La teja posthumana es reinventada por los gestos humanos. Estos gestos, los del artista, son gestos para mundos otros. Todo lo ya dicho sirva como argumento para esta afirmación.

En esta aventura poética hay más. Pues, el artista no solo escarba en la memoria y nostalgia de ese bosque ausente y sumergido, sumergido también en las tejuelas olvidadas de caserones. También proyecta un futuro y por eso sus gestos son gestos para el tiempo, gestos desde los tiempos, gestos para un tiempo otro. El artista, tal como lo explica, convoca un bosque para el futuro, un bosque que pueda ser leído, interpretado, aprehendido y conocido por las futuras generaciones humanas, cuando ya no sea simple encontrar un bosque. Sus *gestos* entonces, como los del tejuelero, *quieren inaugurar materialmente una ficción*. Si bien aquí los gestos tendrán un fin más estético y performático, no por eso carecen de sentido ético y político. A fin de cuentas siguen siendo gestos para un habitar.

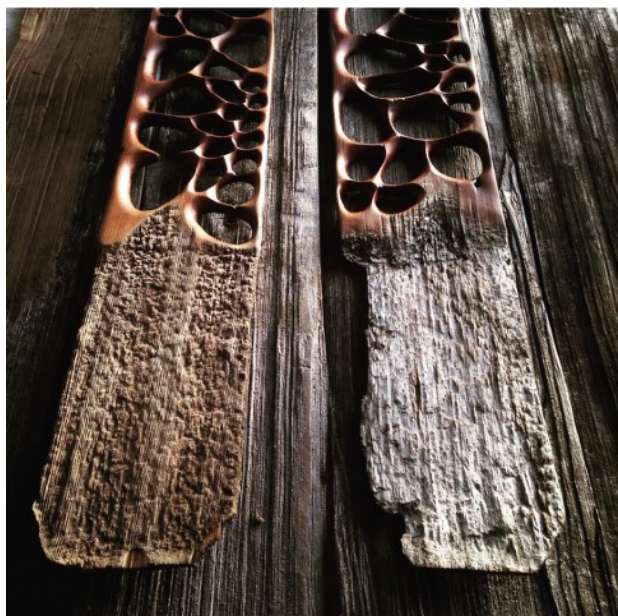
Las tejuelas son transmutadas en una nueva relación afectiva con el humano, ellas devienen en materialidades evocadoras de belleza, placer y sentido hermenéutico, como toda obra. Esperan una palabra o un silencio, pero esperan, requieren, están allí abiertas a ese encuentro, como en su vida de alerces en el bosque. Su fin es ser encontradas. Probablemente, y esto debe escaparse a las ideas del artista, estas nuevas tejuelas de alerces también esperan reencontrarse con el viento, la humedad, el agua y los pájaros, desde su nuevo aparecer desean reintegrarse en la red de ecologías afectivas del mundo vegetal.

Al fondo del río habita un territorio afectivo-material inesperado, son los alerces olvidados memorias de bosques milenarios. Ese territorio, también relicto, espera ser reterritorializado a partir del encuentro humano. El humano es un reterritorializador de lo otro-que-humano, mientras él mismo es des/reterritorializado por aquello. Juntos forjan ficciones y mundos. Esos alerces sumergidos esperan, lo que es una de sus formas de estar, encuentros, como aquellos con el abuelo, con los tejueleros, con el nieto, con algún investigador, con las aves, los suelos, los insectos y los climas. Esperan. Esta vez esperan ser rescatados del fondo del río por al artista-buceador para volver a respirar el aire que compartían con los humanos. El artista-buceador como nuevo tejuelero posthumano genera un mundo distinto al reterritorializar los alerces y las tejuelas. Este mundo, sin duda, porta un *pathos* específico, el que al encontrarse con otros humanos convoca a ese *pathos*. Dicho de otra forma, las tejuelas en esta nueva vida y vibración

albergan o son habitadas por un *pathos* diferente de aquel del tejueleo de antaño y esto a razón de varias cosas: del bosque como ausencia, del tiempo que ha pasado y la historia que se ha ido construyendo en esas materialidades vibrantes, de la experiencia humana del artista y del contexto socioambiental y climático de los ojos que ven.

Ese tiempo resquebrajado por el antropoceno, *descuadrado*, como decía el guardaparque conversando en la Cordillera Pelada, es rescatado y reterritorializado por el artista quien en un nuevo diálogo humano-madera le permitirá una nueva vida, otras líneas y otras expresiones a ese tiempo enmaderado y sumergido.

El relato llamado “Lo que queda del bosque”, creado para aquella presentación en *Inclusive SciComm Symposium* el año 2021 y al cual ya se refirió, planteaba algo similar a lo generado por el artista-buceador. Convocaba gestos de cariño, memoria, ternura y esperanza en un mundo carente de aire, salvo en las bóvedas donde los humanos y sus familias multiespecie podían resguardarse. En ese mundo de ficción las tejuelas contaban historias sobre el bosque ausente y extinto, tal como lo hacen las tejuelas reterritorializadas del artista. Ese lenguaje de materialidades vegetales sigue narrando ficciones y suscitando una imaginación sensible. Son territorios los que habitan *allí*. Por eso los gestos son vehículos de nuevos territorios. Los gestos de humanos con otros-que-humanos, donde la vida continúa su cauce, transforman el territorio y las territorialidades. Esos gestos, aun por expresarse o descubrirse o, simplemente, llevarse a cabo, son la posibilidad de que el tiempo-territorio no permanezca esparcido o, en el absoluto olvido, sumergido.



Figuras 18. La otra vida de las tejuelas posthumanas. Imágenes cortesía del artista.

Objetivo 1: Seguir las **huellas de la tejuela de alerce** presentes en los territorios y contenidas en las experiencias (saberes, prácticas y cuerpo) de los tejueleros/alerceros del sur de Chile. [temporalidades]

Objetivo 4: Colaborar teóricamente en la **noción de territorio** a partir de la idea del *pathos*, la **esperanza** y el vínculo humano-árbol/bosque/tejuela. [Territorio/Esperanza]

Preguntas asociadas a los objetivos:

¿De qué manera es posible **interpretar las temporalidades** contenidas en una tejuela de alerce?

¿**Cómo se define la esperanza en y del territorio**, a partir de las relaciones enmarañadas de los alerces, las tejuelas y los humanos?

Conclusiones, Perspectivas, Decantaciones

La presente investigación ha permitido una serie de hallazgos y resultados, además de perspectivas y consideraciones. La primera de ella consiste en las propias *dendrografías*, propuesta metodológica y hermenéutica para acceder a los territorios y narrar lo que allí se encuentra, percibe, padece y conoce. Aquello que pasó por el cuerpo y se fue haciendo carne en la carne de los bosques y en el contacto con las tejuelas. Cabe decir que no son un método en sí mismo, con pasos establecidos y una serie de pautas, sino metodología en el sentido que una etnografía lo es. Aquí la etnografía se reconfigura como narrativa (*graphein*) entre árboles, entre humanos con los árboles, entre tejuelas y humanos, entre la experiencia incorporada y el bosque. Es metodología en el sentido de dar lugar a un entramado de palabras, experiencias y reflexiones. Todas ellas teñidas por ese *pathos* particular y brotadas como lenguaje territorializado. Las dendrografías permitieron un nivel de interpretación y lectura dónde la ficción e imaginación jugaron un papel preponderante. Ficción e imaginación que solo emergen de los territorios y de ese instalarse en un *estar-ahí* del territorio.

De ese modo, la investigación permitió conocer y profundizar en las afecciones que aquí se han trabajado sobre todo en términos del *pathos*. Un *pathos*: sentir-con, junto-a, padecer-entre y esperar-desde, que es posible nombrar como reciprocidad humano-vegetal, como bienestar, como nostalgia, como memoria rizomática o de fuga, como temporalidad plural y múltiple, como respiración conjunta, como resistencia-contrá la voracidad de la tala rasa, como necesidad de un estar-ahí (el *allí* que se repite una y otra vez), como alteridad extraña y familiar, como vibración permanente y como transformación constante.

Las variadas conversaciones, conocer la experiencia y rostros de tejueleros y alerceros, comprender sus miradas y experiencias contribuyó a dar cuenta de un oficio lleno de matices, una vida que se fue construyendo con otros, desde otros, a partir de lo otro: alerces, bosques y tejuelas. Así, fue posible reconocer un *pathos* concreto y territorializado; el *pathos* como afección humano-alerce-tejuela en los territorios habitados por estos entramados.

En esa línea y como bien se vio desde el pensamiento vegetal y el interesante y fecundo campo interdisciplinar que ha ido emergiendo, el *pensando-con* se tornó un factor ineludible. Ninguna de las palabras aquí escritas son meramente humanas. Todas son fruto de una polifonía territorializada, ya sea atravesada por herramientas y artefactos, sea configurada por lecturas, bibliografía o la experiencia situada y contextual, o sean producto de lluvias, raíces y troncos. Una infinidad de elementos fue construyendo ese *pensando-con* para acceder a las memorias, humanas, emboscadas y entejueladas, tan llenas de cuerpos y afecciones. De ese modo la investigación fue espacializada y espacializándose, a partir de las alteridades y sus caminos otros, que manifestaron sus posibilidades como también sus fronteras y límites. A diferencia de la gran mayoría de autores con los que se dialogó a nivel teórico y epistemológico, esta perspectiva aporta territorio al pensamiento vegetal, muchas veces carente del mismo. Pues ella misma emerge de territorios singulares, con sus historias múltiples y sus geografías en permanente transformación, mixtura y continuidad diversa. La Tesis es una contribución al pensamiento vegetal, a las hermenéuticas de la tierra y la filosofía ambiental.

Entre estos resultados parece promisorio constatar la fuerza de las plantas, en concreto aquí de alerces y tejuelas, y sus potencialidades ético-políticas para imaginar/construir otros devenires. Las tres dimensiones con las que se abordó una hermenéutica de las tejuelas de alerce, *memorial*, *vegetal* y *material*, con su correlato político, afectivo y ecológico; surgieron de los territorios, y otorgaron una lectura sumamente rica y con perspectivas de futuro.

Así mismo sucedió, a partir de la etnografía, con los *faroles del tiempo*. Máquinas, escombros y tocones esparcidos formando parte de los paisajes en las cordilleras. Esto permitió leer el territorio en su dimensión de afectación y transformación, y en especial dar una otra lectura a dichas presencias. En ese sentido, los tocones merecen un lugar prioritario y posibilitan propuestas alternativas sobre ellos, debido a lo que son y dónde están: vida vegetal en su pura expresividad cruzada por historias humanas ligadas al capitaloceno forestal, monumentos o

memoriales de un bosque extinto y por volver a regenerarse. Ellos, tocones como faroles, iluminan una lectura del territorio y enmarañan voces, climas, suelos y esperanzas.

La lectura vegetal en términos de *densidad* y marcadores del y en los territorios fue elocuente y otro de los hallazgos inesperados de la investigación, esto es, la manera en que los alerzales fueron manifestando dicha densidad y cómo los territorios son configurados a partir de ello. En lo que respecta a las tejuelas, esta densidad, no cabe duda está representada por las iglesias, en Chiloé y más allá del Archipiélago, dónde las tejuelas vibran y relucen con suma belleza y elocuencia.

El trabajo interdisciplinar enriqueció la investigación. El diálogo con científicos, carpinteros, artistas, guardaparques, habitantes de los bosques, arquitectos, diseñadores y amantes de las tejuelas, pero también voces más lejanas, de naturalistas, cronistas e historiadores, fue crucial; como lo fue la interdisciplina en tanto ejercicio hermenéutico y teórico del investigador. En un constante tarea de poner entre paréntesis se intentó acceder fenomenológicamente al mundo de las plantas y sus ramificaciones espaciotemporales, materiales y epistémicas. Entrar *como* por primera vez, tocar *como* por primera vez, respirar *como* por primera vez. Así, la investigación se constituye en una afirmación del valor de la interdisciplina como de la importancia de una perspectiva fenomenológica para comprender el territorio.

El territorio emerge como un cúmulo de interacciones, como un espacio de expresividad (Despret, 2022), como un constante devenir y aprehender. Quedó en evidencia que el *territorio*, como concepto nómada y como experiencia multidimensional, posee una inmensa fuerza para pensar y construir un habitar alternativo en los tiempos presentes. El territorio como albergue en las tejuelas, el territorio como entramado temporal y vegetal en los bosques, el territorio como proyección y deseo humano, el territorio teñido de un *pathos* que cambia y afecta, rediseñando la vida humana. Esta investigación ha podido colaborar a enriquecer teórica e interdisciplinariamente la noción de territorio. La perspectiva deleuziana ligada a los constantes movimientos de des/reterritorialización ha permitido una sugerente entrada a dichos entramados y ayudado a

comprender mejor lo que el bosque y las tejuelas *han hecho con los humanos* dándoles otra vida al reterritorializarlos en otros espacios relacionales y afectivos.

¿Qué puede un alerce? ¿Qué pueden los bosques de alerce y las tejuelas? Nos volvemos a preguntar al final del recorrido. Las respuestas están esparcidas en estas páginas, como el tiempo en los anillos dendrocronológicos y su maravillosa dispersión espacializada y nómada en los laboratorios. Los alerces son bosque, pero también son tocones llenos de densidad vegetal, son árboles concretos habitando el espacio y transformando los territorios. Los alerces son tejuelas, múltiples y llenas de historias y memorias, instaladas como una cartografía totalmente distinta, apropiadas de un lenguaje otro-que-humano donde se cobija el clima, la vida diminuta y el tiempo longevo del que fuera un árbol. Faroles, memoriales, reservorios de vida biodiversa, a los cuáles se accede afectiva y posthumanamente.

La investigación ha otorgado dos resultados más: la palabra y los gestos. La palabra que reclaman los árboles surge de un *pathos* compartido en el espacio por alerces y humanos, y por un dejarse afectar por lo visto y sentido a través de tejuelas y sus vibraciones. La palabra, de alguna manera, fue exigida, lo que ciertas aproximaciones del posthumanismo podrían criticar. Fue la experiencia la que devino en palabras (y en más que palabras, obviamente) y con ello el entramado vegetal-material de los alerzales vino a proponer una perspectiva posthumanista que, efectivamente, descentra al *anthropos* y toma distancia de los discursos humanistas del Hombre y la razón ilustrada, pero en ningún caso llevó hacia un posthumanismo sin humanos ni palabras, muy por el contrario, permitió comprender al tejuelero como un posthumano, al habitante de los bosques y montes como un posthumano, al etnógrafo *devenido-con* en un posthumano. La palabra aquí adquiere un otro estatuto, el de una palabra plural, territorializada, afectada y promovida por lo otro-que-humano.

En esa línea es posible afirmar que esta investigación pertenece al Sur, por el hecho de estar territorializada en los bosques *del sur* y ser escrita *desde* el sur. Si bien, ambos lugares de enunciación podrían no necesariamente responder a una reflexión situada, epistemológicamente

hablando, en lo que se denomina el Sur Global, se afirma que efectivamente sí lo es. Por el hecho de estar inspirada en el conocimiento, lenguaje y saber latinoamericano, además del apoyo en las investigaciones realizadas por chilenos y chilenas sobre los bosques de alerce; pero más que nada debido a la experiencia vivida y narrada: recorriendo los territorios y acogiendo la voz de un Chile plural e híbrido, así, el *posthumanismo* fue habitado y pensando desde las tejuelas y los bosques de alerce, y el *pensamiento vegetal* territorializado entre los árboles de las cordilleras y paisajes del sur chileno.

Finalmente, el territorio devolvió gestos. Los gestos territorializados, que como el tiempo, se encontraban *allí*, en cada territorio, forjando territorios. Gestos de cuidado y ternura, gestos emboscados de esperanza y rajados por cada tejuela llena de anillos. Son los gestos del bosque y los gestos que se van aprendiendo entre humanos y alerces. Gestos que no entienden aquello del capitaloceno forestal ni las lógicas del extractivismo. Gestos de manos y maderas, de manos con hachas, de manos y árboles, de manos, suelos y preguntas. Que no aquellos de la maquinaria moderna y desarrollista. Estos gestos permitieron, también, como un resultado sorprendente, reinterpretar la idea del antropoceno o más bien problematizarla desde las cordilleras y bosques del sur.

Toda la Tesis puede ser entendida, así, *como gesto entre los gestos*. Como un gesto conceptual importante: el de volver la mirada, los afectos y la palabra al suelo para reterritorializar la palabra y dejarse afectar por el suelo vegetal del bosque y el suelo dónde las tejuelas son instaladas. Es un gesto epistemológico y exploratorio, el de llevar la palabra y la imaginación a ciertos límites, aquellos considerados por bosques de alerces y tejuelas, y los entrecruzamientos humanos y vegetales.

El gesto es también de humildad, como se pudo enunciar a lo largo del trabajo. Hablar de lo otro-que-humano con palabras humanas instala en una tensión entre necesidad y frontera; necesidad en el marco de las ciencias sociales, la filosofía y humanidades (y de ahí el aporte complementario de un Capítulo Gráfico) y frontera dados los riesgos y usos indebidos en

términos de apropiación, antropocentrismo y antropomorfismo. La ficción, una vez más, instaló la discusión en ese espacio de tensiones fecundas y fronterizas.

En lo que respecta al antropoceno y capitaloceno vaya una última palabra, aquella dictada por la Tierra-Gaia que en los bosques de alerce del sur se ha enunciado al modo de gestos múltiples y sutiles. Una Tierra que intrusamente ha ido geologizando el pensar, el sentir, el habitar, entregándole al humano un nuevo y paradójico respiro. En esta discusión sinuosa, como el bosque y la raíces, la pertinencia de esta investigación se hizo patente. Ella ofrece una lectura territorializada y entramada en vidas concretas, con memoria, tensiones, lamentos y esperanzas. Así, el sinuoso antropoceno manifiesta un rostro matizado, más rico y complejo, donde aparecen tonalidades y claroscuros y la vida se vuelva más bella y posible. El sufrir no es la condición del antropoceno, responderíamos a Tsing *et al.* (2017), sino de ciertas porciones territorializadas del capitaloceno; la condición del antropoceno es, dentro de su multiplicidad territorial, la sonrisa del tejuelero con una tejuela en sus manos. Tejuela en la que habitan las luchas, resistencias, persistencias, nostalgias y compañías (humanas y otras-que-humanas) de la vida dura, creativa y linda en los alerzales del sur de Chile. Eso también es el antropoceno.

En esta Tesis faltan muchos, muchas comunidades, rostros y personas. Faltan muchas tejuelas porque ellas son casi incontables e imperseguidas. Faltan bosques, aquellos lejanos de los Andes del sur y aquellos en las cientos de hectáreas intransitables de la cordillera de la costa entre Osorno y Valdivia. Faltan historias, pero no falta una palabra final. Porque ni los bosques ni las tejuelas, como se vio, son de finales, sino que se alimentan de experiencias penúltimas. Reniegan de cualquier absoluto, pues son pura potencia de vida, desde su longevidad los alerces son la más pura expresión de futuro.

Gustaría de cerrar o en realidad proyectar esta Tesis con la idea del *cantutún*, en cuanto palabra, gesto, lenguaje y sobre todo, interpretación o lectura del tiempoespacio a partir del bosque y las tejuelas. Decir *cantutún* es decir muchas cosas y una de ellas consiste en el territorio. El territorio del alercero cansado con las tejuelas en los hombros caminando en los recovecos de un bosque

cordillerano vino a enseñar un otro bosque, una otra vida, una otra manera de habitar, donde el cuerpo humano y los caminos de un oficio se vuelven inseparables del respiro de los alerces. *Cantutín* abre a un territorio entejuelado, nueva cartografía de afectos, plantas y materialidades; todas ellas, *allí*, en un camino boscoso y apropiado por la vida vegetal que no se detiene.

El alerce va caminando. Lleva caminando miles de años.

Bibliografía

- Abram, D. (1997). *The spell of the sensuous: perception and language in a more-than-human world*. Random House.
- Achondo, P.P. (2023). Del templum-templo al bosque en los alerzales del sur de Chile: Renovando la mirada cristiana sobre los vínculos con la naturaleza. *Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales*, 6, 146-169. <https://doi.org/10.53010/nys6.05>
- Achondo, P.P. (2021a). La (no) metáfora del cuerpo. Cuerpo abusado, cuerpo torturado, cuerpo transfigurado. *Theologica Xaveriana*, 71, 1-25.
- Achondo, P.P. (2021b). Una breve lectura filosófica sobre esa otra alteridad: las plantas. *Revista Endémico*. Recuperado el 24 de septiembre del 2023 de, <https://www.endemico.org/una-breve-lectura-filosofica-sobre-esa-otra-alteridad-las-plantas/>
- Achondo, P.P. (2019). Hacia una ecoteología crítica y lúcida. *Religión e Incidencia Pública*, 7(1), 11-31.
- Alfonso, H.A. (2010). Una filosofía ecológica en Rodolfo Kusch. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 77, 137-152.
- Aliste, E. y Núñez, A. (2020a). *Geografías imaginarias y el oasis del desarrollo. Cambio climático y la promesa del futuro esplendor*. LOM.
- Aliste, E. y Núñez, A. (2020b). *Geografías del devenir. Narración y hermenéutica geográfica*. LOM.
- Almonacid, M., y Araya, K. (2022). *Origen y evolución sistema constructivo iglesias de Chiloé*. Editorial Restauro.
- Andermann, J. (2018). *Tierras en trance. Arte y naturaleza después del paisaje*. Metales Pesados.
- Anderson, B. (2009). Affective atmospheres. *Emotion, Space and Society*, 2, 77–81.
- Angé, O., & Berliner, D. (Eds). (2021). *Ecological nostalgias : memory, affect and creativity in times of ecological upheavals*. Berghahn Books.
- Aristóteles (1999). *La Retórica. Traducción, introducción y notas de Quintín Racionero Carmona*. Gredos.

- Armiero, M. (2021). *Wasteocene, Stories from the Global Dump*. Cambridge University Press.
- Bachelard, G. (2017). *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*. FCE.
- Bachelard, G. (2016). *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*. FCE.
- Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. FCE.
- Bader, M.K.-F. & Leuzinger, S. (2019). Hydraulic Coupling of a Leafless Kauri Tree Remnant to Conspecific Hosts. *iScience*, 19, 1238–1243. <https://doi.org/10.1016/j.isci.2019.05.009>.
- Barad, K. (2012). On Touching—The Inhuman That Therefore I Am. *A Journal of Feminist Cultural Studies*, 23(3). <https://doi.org/10.1215/10407391-1892943>.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.
- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs*, 28(3), 801-831
- Barbour, K. (2004). Embodied ways of knowing. *Waikato Journal of Education*, 10, 227-238.
- Bardet, M. (2021). *Hacer mundos con gestos*. Cactus.
- Barichivich, J. (2022). En: Welsh, C. What's the oldest tree on Earth—and will it survive climate change? *National Geographic*. <https://www.nationalgeographic.com/environment/article/whats-the-oldest-tree-on-earth-and-will-it-survive-climate-change>
- Barichivich J., Buitano D., Muñoz F., Rivas E., y Rodríguez V. (2023). *Renaturalización, una posibilidad de reencuentro con la naturaleza para conservar el agua: La propuesta del Comité de Agua Potable Rural de Mashue, Región de Los Ríos*. Chile.
- Barichivich, J. & Urbina, X. (Eds). (En prensa). *La sobrevivencia del alerce y su cultura: la historia de los alerzales de la Cordillera Pelada, Chile*. Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Basset, L. (dir.). (2009). *S'ouvrir à la compassion*. Albin Michel
- Basset, L. (1999). *Guérir du malheur*. Albin Michel.
- Beau, R. & Larrère, C. (2018). *Penser l'Anthropocene*. Presses de Sciences Po.
- Benjamin, W. (2011). *La tâche du traducteur*. Éditions Payot & Rivages.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press.

- Berg, L. y Cherubini, G.P. (2021). *Iglesias de Chiloé, Historia sobre la construcción de un patrimonio de la humanidad*. OsoLiebre.
- Bergson, H. (2016). *La evolución creadora*. Cactus.
- Berry, T. & Swimme, B. (1994). *The Universe Story. From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era, A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*. Harper One.
- Boff, L. (2012). *El cuidado necesario*. Editorial Trotta.
- Boldrini, G. (2014). Huellas, rastros y señales en la Patagonia. En: Holzapfel, O., y Preece, S. *Housing in Amplitude. Exhibición Museo de Arte Contemporáneo, Santiago de Chile* (28/03 - 15/06). Facultad de Artes Universidad de Chile.
- Boldrini, G. (1990). *Chiloé, andanzas y palabra escrita*. Ediciones Mar Interior.
- Braidotti, R. (2022). Posthuman Feminism. Polity.
- Braidotti, R. (2020). El conocimiento posthumano. Gedisa.
- Braidotti, R. (2019). A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*, 36(6), 31–61. DOI: 10.1177/0263276418771486
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Ediciones Akal.
- Breit, D. (Director). (2020). *Tráfico Ilícito: Alerces* [Documental]. Glaciar Cinema.
- Buber, M. (2013). *Yo y tú. Y otros ensayos*. Prometeo Libros.
- Buser, M. (2014). Thinking through non-representational and affective atmospheres in planning theory and practice. *Planning Theory*, 13(3), 227-243. <https://doi.org/10.1177/1473095213491744>.
- Camus, P., y Solari, M.E. (2008). La invención de la selva austral. Bosques y tierras despejadas en la cuenca del río Valdivia (siglos XVI-XIX). *Revista de Geografía Norte Grande*, 40: 5-22.
- Castillo-Levicoy, C. (2015). Locomóviles (Motores a vapor) y la explotación maderera en la Región de Aisén. *Revista de Aysenología* 00, 23-31.
- Castillo-Levicoy, C., Sanhueza, M. y Corcuera, E. (2012). Identidad y memoria histórica del tejuleo artesanal: un oficio maderero en riesgo de extinción en la región de Aysén. *Conserva*, 17, 53-67.

- Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Castro, T. (2019). The Mediated Plant. *e-flux*, 102, . <https://www.e-flux.com/journal/102/283819/the-mediated-plant/>
- Cavada, F. J. (1914). *Chiloé y los chilotos. Estudios de folklore y lingüística de la provincia de Chiloé (República de Chile) acompañados de un vocabulario de chilotismos y precedidos de una breve Reseña Histórica del Archipiélago*. Imprenta Universitaria.
- Cepeda, J. (2010). Ontología del estar: una aproximación a la obra de Rodolfo Kusch. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 77, 163-177.
- Chakrabarty, D. (2021). *Clima y Capital. La vida bajo otro clima*. Mimesis.
- Chakrabarty, D. (2018). Anthropocene Time. *History and Theory*, 57(1), 5-32.
- Cherubini, G.P. (2019). *La escuela de carpinteros alemanes de Puerto Montt, su formación e influencia más allá de las fronteras*. Editorial Universitaria.
- CITES I-II-III. (2006). *Timber Species Manual. United States Department of Agriculture. Animal and Plant Health Inspection Service*. <https://cites.org/esp>
- CITES. (2020). *Manual de Identificación Volumen 1: Flora*. ONU Medio Ambiente - Centro Mundial para el Seguimiento de la Conservación (UNEP-WCMC). Secretaría CITES, Ginebra, Suiza, y UNEP-WCMC. Reino Unido.
- Coccia, E. (2022). Une érotique planétaire doit remplacer l'écologie. *Libération*. https://www.liberation.fr/idees-et-debats/opinions/une-erotique-planetaire-doit-replacer-lecologie-20220903_RQZLZ36ZMRCXZEG47GFHSDT6BM/
- Coccia, E. (2021). *Metamorfosis*. Editorial Cactus.
- Coccia, E. (2017). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Miño y Dávila Editorial.
- Coccia, E. (2011). *La vida sensible*. Marea.
- Coccia, E., y Root-Bernstein, M. (2023). *Diseño Multiespecie*, Taller en la Escuela de Diseño. Santiago, PUC.
- Coppens, Y. (2010). *Últimas noticias de la prehistoria. Del ADN de los dinosaurios a las pinturas de Lascaux*. Tusquets Editores.
- Crutzen, P. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415, 23.

- Cruz, D. T. (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, 12(1), 35-46.
- Cruz, D.T. & Bayón J., M. (Coord). (2020). *Cuerpos, Territorios y Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Ediciones Abya-Yala.
- Cuomo, C. (1998). *Feminism and Ecological Communities: An Ethic of Flourishing*. Routledge.
- Dabezies, J.M. y Arregui, A. (Eds.) (2022). *Vitalidades, etnografías en los límites de lo humano*. Nola Editores.
- Darwin, C. R. (2006). [*Beagle diary (1831-1836)*]. EH88202366. Transcribed by Kees Rookmaaker & John van Wyhe (eds.). Darwin Online: <http://darwin-online.org.uk/>
- De la Cadena, M. (2023). *Taller doctoral ¿Pensar en términos imposibles?* 11 de Mayo. PUC, Campus Villarrica.
- De la Cadena, M. (2021). Not Knowing: In the Presence of... En: Ballester, A. & Winthereik, B.R. (Eds). *Experimenting with Ethnography: A Companion to Analysis*. Duke University Press, 246-256.
- De la Cadena, M., Risør, H. y Feldman, J. (2018). Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 32, 159-177. <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>
- De la Cadena, M., y Blasser, M. (eds). (2018). *A world of many worlds*. Duke University Press.
- De la Sotta, P. (2009). La tejuela de madera en Chiloé, Chile: Estudio del borde de terminación en los poblados de Achao, Curaco de Vélez y Villa Quinchao. *Revista de Urbanismo*, 21. ISSN 0717-5051.
- De la Sotta, P. y Lares, L. (2019). *La Tejuela Chilota como Material Morfológico*. Ponencia en Congreso de Enseñanza del Diseño, Palermo. Asociado a FONDART Nacional 2018: La piel de Chiloé un viaje a través del diseño de la tejuela.
- DeLanda, M. (2021). *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*. Tinta Limón.
- Deleuze, G. (2019). *En medio de Spinoza*. Cactus.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Cactus.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2005). *Qu'es-ce que la philosophie?* Les éditions de minuit.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2002). Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia. Pre-textos.

- Depetris, I. (2019). *Geografías afectivas. Desplazamientos, prácticas espaciales y formas de estar juntos en el cine de Argentina, Chile y Brasil (2002- 2017)*. Latin American Research Commons. DOI: <https://10.25154/book3>.
- Descola, P. (2018). Humain, trop humain? En: Beau, R. y Larrère, C. *Penser l'Anthropocene*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Despret, V. (2022). *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar territorios*. Cactus.
- Di Méo, G. (1999). Géographies tranquilles du quotidien. Une analyse de la contribution des sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales. *Cahiers de géographie du Québec*, (43)118, 75-93.
- Donoso, C., Lara, A., Escobar, B., Premoli, A. & C. Souto. (2006). *Fitzroya cupressoides* [Mol.] Johnston. En Donoso, C. (Ed.), *Las especies arbóreas de los bosques templados de Chile y Argentina: Autoecología* (pp. 68-81). Marisa Cuneo Editorial.
- Donoso, C., Cortés, M., y Soto, L. (1980). Antecedentes sobre semillas y germinación de alerce, ciprés de las guaitecas, ciprés de las cordillera y titeo. *Bosque*, 3(2), 96-100.
- Dussel, E. (1992). *1492 – El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Nueva Utopía.
- Elkin, R. (2022). *Plant Life. The Entangled Politics of Afforestation*. University of Minnesota Press.
- Escobar, A. (2020). *Pluriversal Politics. The Real and the Possible*. Duke University Press.
- Escobar, A. (2017). *Autonomía y diseño, La realización de lo comunal*. Tinta Limón.
- Escobar, A.(2014). *Sentipensar con la tierra, Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- Espinosa, M. (1917). Los alerzales de Piuchué. *Boletín del Museo Nacional, Tomo X*, Santiago, Chile.
- Fabre, J-H. (2022). *Respiration des plantes*. Éditions Payot & Rivages.
- Farmer, J. (2022). *Elderflora: a modern history of ancient trees*. Basic Books.
- Ferrando, F. (2021). Posthumanismo, transhumanismo, antihumanismo, metahumanismo y nuevos materialismos: diferencias y relaciones. *ETHIKA*, 5, 151-166. DOI: [10.5354/2452-6037.2022.65842](https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.65842)

- Fonck, F. (1896). *Viajes de Fray Francisco Menéndez a Nahuelhuapi, publicados i comentados. Tomo I: Viajes a la Cordillera*.
- Gagliano, M. (2020). *Así habló la planta*. Gaia Ediciones.
- Gagliano, M., John C. Ryan, J., y Vieira, P. (Editors). (2017). *The Language of Plants Science, Philosophy, Literature*. University of Minnesota Press.
- Gálvez, M.A. (2021). *Espacio Somático, Cuerpos Múltiples*. Ediciones Asimétricas.
- Gay, C. (2009). *Historia física y política de Chile. Agricultura I*. PUC.
- Gibson, C. y Warren, A. (2019). Keeping time with trees: Climate change, forest resources, and experimental relations with the future. *Geoforum*, 110, 325-337. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2019.02.017>
- Gibson, D. (2018) Towards plant-centred methodologies in anthropology. *Anthropology Southern Africa*, (41)2, 92-103, DOI: 10.1080/23323256.2018.1468721
- Gil-Fournier, M. (2022a). *Conferencia Inaugural* en la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de la República de Uruguay en el curso 2022: https://www.youtube.com/watch?v=sgPKMGiORYA&ab_channel=StreamingFADU
- Gil-Fournier, M. (2022b). *Las casas que me habitan*. Arquitecturas Afectivas Ediciones.
- Giraldo, O.F., y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empa, estéticas del habitar*. El Colegio de la Frontera Sur.
- Giraud, E.H. (2019). *What comes after entanglement? Activism, Anthropocentrism, and an Ethics of Exclusion*. Duke University Press.
- Goethe, J.W. von. (2015). *La metamorfosis de las plantas*. Editorial Pau de Damasc.
- González de Agüeros, Fray Pedro. (1791). *Descripción Historial de la Provincia y Archipiélago de Chiloé en el Reyno de Chile, y Obispado de la Concepción dedicada a nuestro Católico Monarca Don Carlos IV*. Imprenta de Don Benito Cano.
- Grebowicz, M., y Merrick, H. (2013). *Beyond the Cyborg: Adventures with Donna Haraway*. Columbia University Press.
- Gregg, M., & Seigworth, G.J. (2010). *The Affect Theory Reader*. Duke university press.
- Grez, R. (1989). *Proyecto Métodos de manejo del tipo forestal alerce, etapa II. Informe de convenio 162*. CONAF-Universidad Austral de Chile.

- Guattari, F. (2017). *Las tres ecologías*. Editorial Pre-Textos.
- Guedes, P., Alves-Martins, F., Arribas, J.M. et al. (2023). Eponyms have no place in 21st-century biological nomenclature. *Nat Ecol Evol*. <https://doi.org/10.1038/s41559-023-02022-y>
- Guerrero-Gatica, M. & Achondo, P.P. (2022). El bosque y sus habitantes: una discusión teórico-metodológica transdisciplinar del diálogo multiespecies. *Revista Etnobiología*, 20(2), 3-17.
- Gunckel, H. L. (1979). Vocablos populares técnicos relacionados con la industria del alerce (*Fitzroya cupressoides* (MOLINA) I. M. JOHNSTON) en Chiloé y Llanquihue. *Noticiario Mensual Museo Nacional de Historia Natural*, 274-275, 3-13.
- Gutiérrez, A. (2016). Árboles monumentales: un patrimonio natural no reconocido en Chile. *Bosque* 37(2), 445-449.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización : del “fin de los territorios” a la mulliterritorialidad*. Siglo XXI.
- Hallé, F. (2020). *La vida de los árboles*. GG.
- Haraway, D. (2019). El Patriarcado del Osito Teddy, Taxidermia en el jardín del edén. Sans Soleil Ediciones.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble, Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (1991). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. En *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, 149–81. Routledge.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Haskell, D. G. (2012). *En un metro de bosque. Un año observando la naturaleza*. Turner.
- Haudricourt, A. (2021). *El cultivo de los gestos*. Cactus.
- Hawking, S., y Ellis, G.F.R. (1973). *The Large Scale Structure of Space-Time*. Cambridge University Press.

- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial.
- Henry, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Sígueme.
- Holten, K. (2023). *The Language of Trees. A Rewilding of Literature and Landscape*. Tin House.
- Hubbell, S. (2016). *Un año en los bosques*. Errata Naturae.
- Husserl, E. (1998). *Meditaciones cartesianas*. FCE.
- Ibarra, J.T., Petitpas, R., Barreau, A., Caviedes, J., Cortés, J., Orrego, G., Salazar, G., y Altamirano, T. (2022). Becoming tree, becoming memory. Social-ecological fabrics in Pewen (*Araucaria araucana*) landscapes of the southern Andes. 15-31. En: Wall, J. (Ed.). *The Cultural Value of Trees. Folk Value and Biocultural Conservation*. Routledge. DOI: 10.4324/9780429320897-3
- Ingold, T. (2022). *After Cartography*. Charla online en el 3er Seminario de Arquitectura & Etnografía. Santiago, UDLA. 5 de octubre, 2022.
- Ingold, T. (2021). *Correspondences*. Polity Press.
- Ingold, T. (2018). *La vida de las líneas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Ingold, T. (2012). Toward an Ecology of Materials. *Annual Review of Anthropology*, 41, pp. 427–442.
- Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152-174. <https://www.jstor.org/stable/124811>
- Ingold, T., y Hallam, E. (Eds.). (2014). *Making and growing anthropological Studies of organisms and artefacts*. Ashgate
- IPCC. (2022). *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [H.-O. Pörtner, D.C. Roberts, M. Tignor, E.S. Poloczanska, K. Mintenbeck, A. Alegría, M. Craig, S. Langsdorf, S. Löschke, V. Möller, A. Okem, B. Rama (eds.)]. Cambridge University Press. doi:10.1017/9781009325844.
- IPCC. (2023). *Sections. In: Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.)]. IPCC, Switzerland, 35-115, doi: 10.59327/IPCC/AR6-9789291691647

- Iturra, L. (2018). Un asunto de distancias. Aproximaciones a la espacialidad urbana desde la narración de caminatas cotidianas, en: Tironi, M. y Mora, G. (Eds). *Caminando Prácticas, corporalidades y afectos en la ciudad*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Jahren, H. (2021). *La memoria secreta de las hojas. Una historia de árboles, ciencia y amor*. Paidós.
- Jenni, A. (2021). *Parmi les arbres. Essai de vie commune*. Actes Sud.
- Jones, M., Hoeksema, J. & Karst, J. (2023). Where the ‘Wood-Wide Web’ Narrative Went Wrong. *Undark*. <https://undark.org/2023/05/25/where-the-wood-wide-web-narrative-went-wrong/>
- Jones, O. (2005). (Un)ethical geographies of human—non- human relations. Encounters, collectives and spaces. En Philo, C. & Wilbert, C. (Eds.). *Animal Spaces, Beastly Places. New geographies of human—animal relations*. Routledge.
- Jonston, J. (1662). *Dendrographias, sive historiae naturalis de arboribus et fructicibus, tam nostri quam peregrini orbis, libri decem, figuris aeneis adornati*. M. Meriani.
- Kimmerer, R. W. (2021). *Una Trenza de Hierba Sagrada*. Capitan Swing.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Editorial Abya-Yala.
- Kusch, R. (1953). *La seducción de la barbarie*. Raigal.
- Kusch, R. (2007). *Obras completas, Tomo I*. Moro.
- Lacroix, X. (2009). *O corpo de carne, as dimensões ética, estética e espiritual do amor*. Loyola.
- Lara, A. (2016). Alerces: Los viejos lentos del bosque. *Revista Academia*, 19, 30-37.
- Lara, A. (1998). Alerces: gigantes milenarios del bosque chileno. En Defensores del Bosque Chileno (Eds.). *La tragedia del bosque chileno*, 94-101. Ocho Libros Editores.
- Lara, A. & Villalba, R. (1993). A 3620-year temperature record from Fitzroya Cupressoides tree rings in Southern America. *Science*, 260, 1104-1106.
- Lara, A., Fraver, S, Aravena, J.C, y Wolodarsky-Franke, A. (1999). Fire and the dynamics of Fitzroya cupressoides (alerce) forest of Chile’s Cordillera Pelada. *Écoscience*, 6, 100-109.

- Lara, A., Solari, M.E., Prieto, M.R., y Peña, M.P. (2012). Reconstrucción de la cobertura de la vegetación y uso del suelo hacia 1550 y sus cambios a 2007 en la ecorregión de los bosques valdivianos lluviosos de Chile (35o – 43o 30´ S). *Bosque*, 33(1), 13-23. DOI: 10.4067/S0717-92002012000100002
- Latour, B. (2021). *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta*. Taurus.
- Latour, B. (2017a). *¿Es la geo-logía el nuevo paraguas para todas las ciencias...?* Humus editores.
- Latour, B. (2017b). *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity Press.
- Latour, B. (2006). *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte/Poche.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
- Latour, B. (1992). *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Grupo Labor SA.
- Latour, B. (1986). Visualisation and Cognition: Drawing Things Together. *Knowledge and Society*, 6, 1-40.
- Lawrence, A. (2022). Listening to plants: Conversations between critical plant studies and vegetal geography. *Progress in Human Geography*, 46(2), 629–651.
- Le Guin, U.K. (2020). *Floresta é o nome do mundo*. Morrobranco Editora.
- Leconte, P. (2012). *Souffrir*. Encre Marine.
- Leff, E. (2018). *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida, Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Siglo XXI.
- Lenz, R. (1904). *Diccionario Etimológico. De las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*. Universidad de Chile, Seminario de Filología Hispánica.
- Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Ediciones de la Biblioteca.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Lewis, S. y Maslin, M. (2015). Defining the Anthropocene. *Nature*, 519, 171-180. doi:10.1038/nature14258

- Lorena Pérez, Tomás Errázuriz, Triana Sánchez y Carlos Castillo. (2019). *La tradición del tejuleo artesanal de Aysén. Glosario ilustrado de herramientas*. FONDART: Glosario ilustrado de herramientas: La tradición del tejuleo artesanal. Fundación ProCultura.
- Lorimer, J. (2009). *Posthumanism/Posthumanistic Geographies*. King's College.
- Lyons, K. (2021). *Descomposición vital. Suelos, selva y propuestas de vida*. Universidad del Rosario.
- Magnason, A.S. (2021). *On time and water. A History of Our Future*. Serpents Tail.
- Maldonado, E. (1925). Contribución al estudio de la industria maderera y bosques chilenos. *Revista Chilena de Historia Natural*, 29(1), 70-131. http://rchn.biologiachile.cl/pdfs/1925/1/Maldonado_1925.pdf
- Malm, A. y Hornborg, A. (2014). The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative. *The Anthropocene Review*, 1(1), 62–69. DOI: 10.1177/2053019613516291
- Mancuso, S. (2018). *The Revolutionary Genius of Plants: A New Understanding of Plant Intelligence and Behavior*. Atria Books.
- Mancuso, S. (2017). *El futuro es vegetal*. Galaxia Gutenberg.
- Mancuso, S., y Viola, A. (2015). *Brilliant Green: The Surprising History and Science of Plant Intelligence*. Island Press.
- Marder, M. (2021). *Dump Philosophy. A phenomenology of devastation*. Bloomsbury.
- Marder, M. (2016). *Grafts. Writings on plants*. Univocal.
- Marder, M. y Aloï, G. (2023). *Vegetal Entwinements in Philosophy and Art: A Reader*. The MIT Press.
- Marder, M. (2013). What Is Plant-Thinking? *Klesis – revue philosophique*, 25, 124-143. <https://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-philosophies-nature-6-Marder.pdf>
- Margulis, L. (1996). James Lovelock's Gaia. En: Bunyard, P. (ed.). *Gaia in Action*, 54-64. Floris Books.
- Margulis, L. (1998). *The Symbiotic Planet: a new look at evolution*. Phoenix.
- Massumi, B. (2015). *The politics of affect*. Polity Press.
- Mathews, A.S. (2022). *Trees Are Shape Shifters: How Cultivation, Climate Change, and Disaster Create Landscapes*. Yale University Press.

- Mathews, A.S. (2018). Landscapes and throughscapes in Italian forest worlds: Thinking dramatically about the Anthropocene. *Cultural Anthropology*, 33(3), 386–414.
- Medina, A. (1984). Embarcaciones chilenas precolombinas. La Dalca de Chiloé. *Revista Chilena de Antropología*, 4, 121-138.
- Mèlich, J-C. (2008). Homo Patiens: Ensayo para una antropología del sufrimiento. *Ars Brevis*, 166-188.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta Argentina.
- Miller, E.P. (2002) *The Vegetative Soul: From Philosophy of Nature to Subjectivity in the Feminine*. SUNY.
- Mistral, G. (2010). Antología. Real Academia Española.
- Molina, R. (1987). *La historia del pueblo huilliche de Chiloé*. Cartilla Popular/OPDECH.
- Molina, R., Correa, M., Smith, C., Gainza, A. (2006). *Alerceros Huilliches de la Cordillera de la Costa de Osorno*. Andros Impresores.
- Moore, J. (ed). (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*. PM Press.
- Moreira-Muñoz, A., Pina, V., y Mansilla-Quiñones, P. (Eds.) (2023). *Geohumanidades. Arte y naturaleza del antropoceno*. Ediciones PUCV.
- Moriceau, J-L. (2020). *Afetos na pesquisa acadêmica*. Fafich/Selo PPGCOM, UFMG.
- Morton, T. (2019). *La Pensée écologique*. Zulma Essais.
- Morton, T. (2018). *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Adriana Hidalgo editora.
- Morton, T. (2016). *Dark Ecology, For a Logic of Future Coexistence*. Columbia University Press.
- Muñoz, A., Ferrero, M.E., Lucas, C. y Aguilera-Betti, I. (2020). Meeting Report: A network for advancing dendrochronology, dendrochemistry and dendrohydrology in South America. *Tree-ring Research*, 76(2), 94–101 DOI: <http://dx.doi.org/10.3959/TRR2019-12>
- Muñoz, M. y Serra, M.T. (2006). *Documento de Trabajo. Estado de Conservación de las Plantas de Chile*. MNHN- CONAMA.

- Myers, N. (2020). La vie dans la planthroposcène en dix étapes (pas si faciles). *Socialter*, 9, 180-187.
- Myers, N. (2017a). From the Anthropocene to the Planthroposcene: Designing Gardens for Plant/ People Involution. *History and Anthropology*, 28(3), 297-301.
- Myers, N. (2017b). Becoming Sensor in Sentient Worlds: A More- than-natural History of a Black Oak Savannah. En Bakke, G & Peterson, M. *Between Matter and Method: Encounters in Anthropology and Art*, 73-97. Bloomsbury.
- Myers, N. & Hustak, C. (2020). *Le ravisement de Darwin. Le langage des plantes*. Éditions La Découverte.
- Myers, N. & Hustak, C. (2012). Involutionary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/ Insect Encounters. *Differences*, 23(3), 74–118.
- Mytting, L. (2017). *El libro de la madera. Una vida en los bosques*. Alfaguara.
- Nascimento, E. (2021). *O pensamento vegetal. A literatura e as plantas*. Civilização Brasileira.
- Navarro, S. y Oñate, B. (2018). Tala ilegal: la soterrada explotación del alerce. *Patagon Journal*, 18, 24-31. https://www.patagonjournal.com/index.php?option=com_content&view=article&id=4181%3AAtala-ilegal-la-soterrada-explotacion-del-alerce&catid=190%3Aconservation&Itemid=385&lang=es
- Neira, P., Reyes, J., y Linker, S. (2015). *Las voces del lago. Memoria e historia del sector cordillerano del lago Rupanco El Poncho – Gaviotas – Las Vegas*. Proyección.
- Núñez, A., Aliste, E., Urrutia, S. y Carrasco, P. (2023). Geografías poshumanas en la Patagonia chilena: intersecciones entre naturaleza, capital y deseo. Una aproximación crítica. *Revista de Estudios Sociales*, 84, 115-130. <https://doi.org/10.7440/res84.2023.07>
- Oele, M. (2020). *E-Co-Affectivity. Exploring Pathos at Life's Material Interfaces*. State University of New York Press.
- Otero, L. (2006). *La huella del fuego. Historia de los bosques nativos, poblamientos y cambios en el paisaje del sur de Chile*. Pehuén.
- Ovalle, A. De. (1646). *Historica Relacion del Reyno de Chile*. Francisco Caballo.
- Oyarzún, L. (2020). *Defensa de la Tierra*. Ediciones UACH.

- Pacheco, R. (2018). *Reconstrucción de la historia social en torno a la industria forestal extractiva del alerce, en la Cordillera Pelada, durante el siglo XX*. Proyecto FONDART 2018, Folio N° 459692.
- Palacio, M. (Ed). (2018). *Neo-materialismo*. Prometeo Libros.
- Pallasmaa, J. (2021). *La mano que piensa. Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura*. GG.
- Papa Francisco. (2015). *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común*. San Pablo.
- Pérez-Bustos, T. (2023). *Gestos textiles. Un acercamiento material a las etnografías, los cuerpos y los tiempos*. Universidad Nacional de Colombia.
- Philippi, R.A., (1865). Escursión botánica en Valdivia desde Las Trancas en el Departamento de La Unión a través de la Cordillera de la Costa. *Anales Universidad de Chile*, 27, 289-351.
- Pink, S. (2009). *Doing Sensory Ethnography*. Sage Publications.
- Pink, S. (2008). Mobilising Visual Ethnography: Making Routes, Making Place and Making Images. *FQS* 9(3), Art. 36.
- Powers, R. (2021). *El clamor de los bosques*. Alianza Editorial.
- Ramos, F. (2018). *Tejuelas de Chiloé. La piel del archipiélago*. Liberalia Ediciones.
- Richardson, K. et al. (2023) *Earth beyond six of nine planetary boundaries*. (9),37. DOI: 10.1126/sciadv.adh2458
- Rodríguez, R. (2022). (Ed.). *La naturaleza de las humanidades. Para una vida bajo otro clima*. Ediciones Mimesis.
- Rosales, D. de. (1877). *Historia general del Reyno de Chile. Flandes Indiano*. vol. 1. Imprenta del Mercurio.
- Saldivia, Z. (2021). *Francisco Vidal Gormaz, Fundador del SHOA y Padre de la Hidrología Nacional*. Corporación Patrimonio Marítimo de Chile.
- Saquet, M.A. (2015). *Por una geografía de las territorialidades y las temporalidades. Una concepción multidimensional orientada a la cooperación y el desarrollo territorial*. Universidad Nacional de La Plata.

- Schlögel, K. (2007). *En el espacio leemos el tiempo. Sobre Historia de la civilización y Geopolítica*. Ediciones Siruela.
- Serres, M. (2016). *The Five Senses. A Philosophy of Mingled Bodies*. Bloomsbury.
- Sheldrake, M. (2020). *La red Oculta de la Vida*. Geoplaneta.
- Simard, S. (2021). *En busca del árbol madre. Descubre la sabiduría del bosque*. Paidós.
- Skewes, J.C. (2019). *La regeneración de la vida en los tiempos del capitalismo. Otras huellas en los bosques nativos del centro y sur de Chile*. Ocho Libros.
- Smith-Ramírez, C. (2015). Estado del arte del conocimiento en ecología y conservación del alerce (*Fitzroya cupressoides*). Fundación Senda Darwin.
- Smith-Ramírez, C. (2007). Regeneration of *Fitzroya cupressoides* after indigenous and non-indigenous timber harvesting in southern Chilean forests. *Forest Ecology and Management*, 248, 193–201.
- Smith-Ramírez, C., Maturana, V., Gaxiola, A., y Carmona, M. (2014). Salvage Logging by Indigenous People in a Chilean Conifer Forest. *Forest Science*, 60(6), 1100–1106.
- Soentgen, J. (2019). *Ecología del miedo*. Herder.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza Editorial.
- Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O., y Ludwig, C. (2015). The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 2(1), 81–98. <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I. The Science Wars*. University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. NED.
- Swanson, H.A., Bubandt, N., y Tsing, A. (2015). Anthropocene as Science Fiction and Scholarship-in-the-Making. *Environment and Society: Advances in Research*, 6, 149–166.
- Tassin, J. (2019). *Pensar como un árbol*. Plataforma Editorial.
- Thrift, N. (2008). *Non-Representational Theory. Space, politics, affect*. Routledge.
- Tironi, M., y Undurraga, B. (2023). Provocaciones y tensiones del Antropoceno: hacia una geologización de lo social. *Estudios Públicos*, 171, 139-179. DOI: <https://doi.org/10.38178/07183089/1936210623>

- Torrejón, F., Cisternas, M., Alvial, I., y Torres, L. (2011). Consecuencias de la tala maderera colonial en los bosques de alerce de Chiloé, sur de Chile (Siglos XVI-XIX). *Magallania*, 39(2), 75-95. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442011000200006>
- Trujillo, A. (1989). *Notas para un estudio de Antonio Bórquez Solar*. Cultura de y desde Chiloé.
- Tsing, A. (2017). *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*. La Découverte.
- Tsing, A. (2015). *AURA's Openings. More-than-Human. AURA Working Papers Volume 1*. Denmark.
- Tsing, A. (2010). Arts of Inclusion, or, how to Love a Mushroom. *Mānoa*, 22(2), 191–203.
- Tsing, A., Deger, J., Keleman Saxena, A. y Zhou, F. (2020). *Feral Atlas: The More-Than-Human Anthropocene*. Stanford University DOI 10.21627/2020fa www.feralatlantlas.org
- Tsing, A., Mathews, A. y Bubandt, N., (Eds.) (2019). Patchy Anthropocene: Frenzies and afterlives of violent simplifications. *Current Anthropology*, 60(20). University of Chicago Press.
- Tsing, A., Swanson, H., Gan, E. & Bubandt, N. (Eds.) (2017). *Arts of living on a damaged planet*. University of Minnesota Press.
- Tuan, Y-F. (2007). *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Editorial Melusina.
- Ulloa, A. (2022). Reimaginar lo humano y confrontar desigualdades socioambientales: visiones otras de mundos posibles en América Latina. En: Rodríguez, R. (Ed). *La naturaleza de las humanidades. Para una vida bajo otro clima*. Mimesis.
- Ulloa, A. (2021) Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Ecología Política*, 61, 38-48.
- Ulloa, A. (2017). Dinámicas ambientales y extractivismos en el s. XXI: ¿Es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en América Latina? *Desacatos*, 54, 58-73.
- Ulloa, A. & Zaragocin, S. (2022). Diálogos sobre feminismos, ambientalismos y racismos desde las geografías feministas latinoamericanas. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, (68)3, 481-491.

- Urbina, X. (2011). Análisis histórico-cultural del Alerce en la Patagonia septentrional occidental, Chiloé, siglos XVI al XIX. *Magallania*, 39(2), 57-73.
- Urrutia-Jalabert, R., Barichivich, J., Gutiérrez, A. y Miranda, A. (2023). Chile's road plans threaten ancient forests. *Science*, 380(6648), 903. <https://doi.org/10.1126/science.adi0228>
- Urrutia-Jalabert, R., Malhi, Y. & Lara, A. (2015a). The Oldest, Slowest Rainforests in the World? Massive Biomass and Slow Carbon Dynamics of Fitzroya Cupressoides Temperate Forests. *PLoS ONE*, 10(9), 1-24.
- Urrutia-Jalabert, R., Malhi, Y., Barichivich, J., Lara, A., Delgado-Huertas, A., Carmen Gloria Rodríguez, A.G., y Cuq, E. (2015b). Increased water use efficiency but contrasting tree growth patterns in Fitzroya cupressoides forests of southern Chile during recent decades. *Journal of Geophysics Research. Biogeosciences*, 120, 2505–2524, doi:10.1002/2015JG003098.
- Varios Autores. (2021). *Entre Campo y Campo. Primer Coloquio Internacional sobre arte y agroecología: "Tramar redes de arte + agroecología"*. UNAM.
- Veblen, T. T. & D. H. Ashton, (1982). The regeneration status of Fitzroya cupressoides in the Cordillera Pelada, Chile. *Biological Conservation*, 23, 141-161.
- Vergara, N. (2010). Saberes y entorno: Apuntes para una epistemología del territorio. *Alpha*, 13, 163-174.
- Vergara, N. (2009). Complejidad, espacio, tiempo e interpretación. (Notas para una hermenéutica del territorio). *Alpha*, 28, 233-244.
- Vidal Gormaz, F. (1872). *Exploración del Seno de Reloncaví, Lago de Llanquihue i Rio Puelo*. Imprenta Nacional.
- Vidal Gormaz, F. (1871). *Exploración de la Costa de Llanquihue i Archipiélago de Chiloé*. Imprenta Nacional.
- Vidalou, J-B. (2020). *Ser bosques. Emboscarse, habitar y resistir en los territorios en lucha*. Errata Naturae.
- Vieira, P. (2015). Phytographia: Literature as Plant Writing. *Environmental Philosophy*, 12(2), 205-220.

- Villagrán, C., Ana, L. & Roig, F.A. (2004). Paleodistribución del alerce y ciprés de las Guaitecas durante períodos interestadiales de la Glaciación Llanquihue: provincias de Llanquihue y Chiloé, Región de Los Lagos, Chile. *Revista geológica de Chile*, 31(1), 133-151. <https://dx.doi.org/10.4067/S0716-02082004000100008>
- Villalba, R. (1990). Climatic fluctuations in northern Patagonia during the last 1000 years as inferred from tree-ring records. *Quaternary Research*, 34 (3), 346-360.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta de Limón Editores.
- Wandersee, J. H, y Schussler, E. (2001). Toward a Theory of Plant Blindness. *Science Bulletin*, 47(1), 2-9.
- Weber, A. (1903). *Chiloé: su estado actual, su colonización, su porvenir*. Imprenta Mejía.
- Weik von Mossner, A. (2017). *Affective ecologies: empathy, emotion, and environmental narrative*. The Ohio University Press.
- Wohlleben, P. (2021). *The Heartbeat of Trees. Embracing Our Ancient Bond with Forest Nature*. William Collins.
- Wulf, A. (2019). *La invención de la naturaleza. El nuevo mundo de Alexander von Humboldt*. Penguin Random House.
- Zilio, M. (2022). *El libro de las larvas. Cómo nos convertimos en nuestras presas*. Cactus.
