



División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía
Posgrado en Humanidades

**EXISTENCIALISMO Y RELIGIÓN EN *DESIERTOS INTACTOS*
DE SEVERINO SALAZAR**

TESIS

Que para obtener el grado de

Doctora en Humanidades (Literatura)
Línea de investigación en Teoría Literaria

Presenta:

Edilberta Manzano Jerónimo
Matrícula 2183801418

Director de tesis:

Dr. Ociel Flores Flores

Lectoras:

Dra. Christin Hüttinger

Dra. Laila Eréndira Ortiz Cora

Iztapalapa, Ciudad de México, 31 de enero del 2024

A Yissa, por ti y para ti

A Omar, mi gran regalo de Dios

A mi hermano y hermanas, incluida Yazmín

A mis muy amados sobrinos y sobrinas

A Manuel, gracias por resistir

Agradecimientos

A la Universidad Autónoma Metropolitana, por abrirme las puertas a la mejor universidad pública, por ofrecerme la mejor educación posible y por el excelente nivel de sus académicos.

Al doctor Ociel Flores Flores, gracias por guiar mi tesis con absoluta exigencia y rigurosidad, por su compromiso, por su lectura tan detallada, por su paciencia y guía para llegar a buen puerto.

A las doctoras Christin Hüttinger y Laila Eréndira Ortiz Cora, por dedicar su valioso tiempo a la lectura minuciosa de esta tesis.

A María de Jesús Salazar Muro, por su apoyo, confianza y generosidad, pero sobre todo por su amistad, que valoro inmensamente.

A mis padres †, con profundo amor.

A Manuel, Yissa y Omar, por su compromiso al asumir los quehaceres del hogar para que yo pudiera dedicar tiempo a mis estudios, esa es la mayor muestra de amor que pude recibir.

A Leti, mi columna, mi fortaleza, mi corazón. A Vero †, por salvarme la vida de tantas formas y nunca abandonarme. A Lupita †, por el gran regalo que me dejó.

A todas las mujeres que rodean mi vida, que son muchas y muy queridas (hermanas, sobrinas, primas, amigas, compañeras).

A todos los hombres que rodean mi vida, que son pocos y profundamente amados (hermano, sobrinos, tío, amigos).

A Dios, porque puedo creer.

Índice

Introducción

Severino Salazar, escritor del desierto	6
<i>Desiertos intactos</i> , el objeto de estudio	9

Capítulo 1

Recuento de los estudios de la obra de Severino Salazar	
1.1. Recepción crítica de su obra	19

Capítulo 2.

Los personajes y sus existencialismos	
2.1. Desiertos intactos	32
2.1.1. Tres personajes, un ciclo	37
2.2. El Solitario de Amayac	42
2.2.1 Destino vs Libre albedrío	42
2.2.2. Libre albedrío vs Libertad	49
2.2.3. En búsqueda de Dios	55
2.2.4. Desesperación y angustia	60
2.3. Don Daniel	65
2.3.1. Otra forma de ser eremita	65
2.3.2. Límites autoimpuestos. Libre albedrío y destino	68
2.3.3. Don Daniel, teísta	72
2.4. Gerardo. La construcción de sí mismo	75
2.4.1. Reconocimiento de sí mismo	75
2.4.1.1 En espera de la fe	79
2.4.1.2. La vergüenza como reconocimiento de sí mismo	82
2.4.2. Gerardo, actualización del anacoreta	85
2.4.3. La relación odio-amor y la reconciliación	90

Capítulo 3.

Severino Salazar, entre Kierkegaard y Sartre

3.1. La religiosidad de Severino Salazar	97
3.1.1. Desvalorización de la imagen de Dios	97
3.1.2. Referencias bíblicas y hagiografía	104
3.2. Salazar anticlerical	108
3.2.1. Cuestionamiento de la Iglesia católica	108
3.2.2. Panteísmo	112
3.2.2.1. Espiritualidad y contemplación	121
3.3. Entre Kierkegaard y Sartre: libertad, responsabilidad y angustia	127
3.3.1. La libertad en los personajes de <i>Desiertos intactos</i>	131
3.3.2. Angustia frente a la libertad	138

Conclusiones	146
---------------------	-----

Bibliohemerografía	162
---------------------------	-----

Introducción

Severino Salazar, escritor del desierto

Severino Salazar pertenece a una generación de narradores que Vicente Torres denominó “Escritores del desierto”.¹ Esta se forma con un grupo de autores que vive en un contexto geográfico e histórico-social común y que comparte una serie de temas que se ven reflejados en su obra. Gerardo Cornejo (Sonora 1937- Hermosillo, Son, 2014), Jesús Gardea (Ciudad Delicias, Chih. 1939 – CDMX 2000), Severino Salazar (Tepetongo, Zac. 1947 – CDMX 2005), Ricardo Elizondo (Monterrey, N.L. 1950 – Nuevo León 2013) y Daniel Sada (Mexicali B.C. 1953 – CDMX 2011) nacen en estados de la República mexicana ubicados en el Norte y sus fechas de nacimiento van de 1937 a 1953. Los Escritores del desierto coinciden también en que publican sus primeras obras a fines de los años 70 y principios de los años 80 del siglo pasado, y en que todos ellos gozan de notoriedad literaria tras haber recibido diversos reconocimientos nacionales e internacionales.

Esta generación crece en un contexto de crisis nacional, económica, política y cultural, marcada por un éxodo nutrido a Estados Unidos² o a las grandes ciudades

¹ Julius Petersen advierte que “el individuo participa, con toda su generación, de la influencia de las fuerzas evolutivas formadoras, y aquí encontramos, si no todas, por lo menos ciertas causas de la igualdad de la generación” (1946, p. 168). En esta conformación es relevante la “comunidad personal”, es decir, la situación de la generación que hace referencia a la “vivencia temporal común limitada a un determinado espacio, y que establece afinidad por la participación pareja en los mismos acontecimientos y contenidos vivenciales” (Idem, p. 172).

² Señala José Agustín en su *Tragicomedia Mexicana 1* (1990) que el gobierno de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), firmó un convenio con los Estados Unidos para enviar a ese país del norte a trabajadores agrícolas mexicanos, iniciando así un éxodo que ya no pudo detener. Ávila Camacho realizó reparto de tierras, medida simulatoria, ya que entregó tierras pésimas, cerriles, inservibles.

del país, y el consecuente abandono del campo. Los miembros de este grupo literario, en su infancia y adolescencia, formaron parte de ese éxodo que los llevó a instalarse en la ciudad para realizar sus estudios. Estas circunstancias adversas definirán su visión simbólica del mundo, la que aparecerá reflejada en su novelística, al lado de su nostalgia por la tierra de origen, un sentimiento que los hizo volver la mirada a su provincia para escribir acerca de sus costumbres, idiosincrasia, lenguaje, religión y espacios.³

El rasgo literario que reúne a estos escritores es, por otra parte, tener siempre presente el paisaje desértico como espacio; fueron ellos los primeros en voltear la mirada hacia esa región del país. Según registros de Torres, hasta 1960 el desierto como paisaje o región no existía para los novelistas mexicanos:

Y no existe por cuestiones históricas. La domesticación del desierto sonorense se logra hasta la segunda década del siglo XX y las primeras ciudades mexicanas de la frontera se fundan poco antes de la Revolución de 1910, esto explica su tardía historia novelada que hicieron [Gardea, Cornejo, Elizondo, Sada y Salazar] (Torres, 2007, p. 22).

En los años 70, Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) llevó a cabo una política centralista, provocando que los campesinos emigraran a la ciudad; durante la administración de José López Portillo (1976-1982) se acrecentaron los cinturones de miseria en los que se concentraban los migrantes del campo.

³ Novelas como *La sierra y el viento*, de Gerardo Cornejo, muestran los sufrimientos de los pobladores que intentaban dar vida a una tierra desértica. La migración fue también tratada en relatos de Severino Salazar como "Tepetongo en la azotea" y "Con alas blancas". "Gerardo Cornejo, Jesús Gardea, Daniel Sada y Ricardo Elizondo constituyen un grupo cohesionado por la obsesión del paisaje desértico" (Torres, 2007, p. 21).

Este es el caso de Severino Salazar, quien emigró con su familia, aún niño, primero a Chihuahua y después a la Ciudad de México,⁴ en un itinerario que lo llevaría finalmente, ya adulto, a Europa:

A una edad temprana fue testigo de la sequía que azotó al país en 1957, fenómeno meteorológico que dio pie a una exacerbación religiosa, con procesiones y peregrinaciones para conmovier a aquellos encargados de estimular las lluvias. [...] Concluida la universidad, el escritor en ciernes viaja al país de Gales en pos de una especialización en Letras Inglesas (Martínez, 2004, p. 37).

Uriel Martínez señala que en su viaje al Reino Unido Salazar logra un reconocimiento de sus raíces que le permite revalorar su tierra originaria y construir un universo literario centrado en Zacatecas, y con frecuencia en Tepetongo, su pueblo natal.⁵ El autor de *Donde deben estar las catedrales* afirma a lo largo de su obra su identidad, a través de la descripción de su terruño, de sus paisajes, de sus olores y colores y de su gente. Salazar agrega así Tepetongo a la lista de lugares míticos de la literatura mexicana, al lado de Comala de Juan Rulfo o “Zapotlán el Alto de Juan José Arreola, el Placeres de Jesús Gardea y el Carrizales de Ricardo Elizondo” (*Ibid*, p. 38).

⁴ “Nos vinimos a México porque fue un año muy malo, no llovió mucho y, como en ese tiempo nomás vivía uno de la cosecha, y no se dio nada de maíz, puros molotitos, alzaba uno la cosecha y de la misma cosecha vendía el maíz y de ahí compraba uno su azúcar y lo que necesitaba uno para comer, pero como fue un año muy malo. Le dijo a José su hermano que vivía en México, vente para acá, aquí puedes trabajar en lo que sea y vas a poder mantener a tus hijos”. Ya instalados en lo que era el Distrito Federal, Severino Salazar, siendo apenas un adolescente trabajó en una imprenta para ayudar con los gastos de la numerosa familia”, cuenta su señora madre, San Juana Muro Vázquez, en entrevista otorgada a Edilberta Manzano.

⁵ Aunque el escritor zacatecano vivió poco tiempo en Tepetongo (salió de ahí cumplidos los 13 años), su atenta escucha e interés por las historias que contaban sus padres le permitieron el conocimiento de ese lugar y ese tiempo. La biografía del zacatecano se encuentra consignada en diversas tesis, con mayor detalle en la tesis de maestría de María Eugenia Barradas y en la de Marcela Quintero, también de maestría; de igual forma puede consultarse en la página web <https://severinosalazar.wixsite.com/severinosalazar> que administra Edilberta Manzano. Por otra parte, en dos cuentos: “Con alas blancas” y “Juguemos a ser Dios”, propone un tipo de lectura ambigua, híbrida, entre autobiográfica y autoficcional.

Severino Salazar es así un narrador que explora las tierras desérticas del norte de México, pero también un escritor de horizontes amplios que trata una serie variada de temas: la imposibilidad del amor, la homosexualidad, el humorismo irónico, los símbolos y mitos religiosos del judaísmo y del cristianismo. Al mismo tiempo, su reflexión filosófica, predominantemente existencialista, da vida a los personajes peculiares: ancianos, ermitaños, locos y suicidas, que pueblan su obra.

Desiertos intactos, el objeto de estudio

Esta tesis se enfoca en la novela *Desiertos intactos* –si bien se hacen alusiones esporádicas al resto de la narrativa de Salazar–, una obra que ha sido considerada como “existencial” porque cumple en gran medida con las características de la novela de este género que Mauro Jiménez enumera, como son: un argumento verosímil, un personaje protagónico intrascendente y anodino, sin rasgos privilegiados, pero con una tendencia a la reflexión acerca del sentido de su existencia (Cf. Jiménez, 2011, p. 29). Además de que en ella se destaca un fondo filosófico que establece una tensión constante entre dos extremos: el existencialismo religioso de Sören Kierkegaard y el ateo de Jean-Paul Sartre.⁶ Esta

⁶ Si bien hacer coincidir en un análisis literario crítica literaria y reflexión filosófica no es una elección que exija ser justificada, resulta conveniente mencionar las aseveraciones de una teórica como Mieke Bal quien apunta al respecto que las actitudes rígidas que condenan el cruce de disciplinas ya no son vigentes; actualmente es aceptado que los conceptos de distintas áreas del conocimiento viajen de un tema a otro provocando la reflexión (Cf. Mieke Bal, 2002, pp. 35-79).

elección responde a la necesidad de llenar un vacío debido al escaso número de textos que se detienen en la dimensión religiosa de la obra del escritor zacatecano. En este sentido, *Desiertos intactos* ofrece un material idóneo para analizar esta temática, pues en la novela se hace evidente el pensamiento de numerosos intelectuales que influyeron sin duda en el autor. Si bien obras anteriores como *Donde deben estar las catedrales*, *La locura de las flores*, *Paisajes imposibles* y *La danza de los ciervos* sugieren también un fondo existencialista, en *Desiertos intactos* se percibe, además, un marcado toque místico, una cualidad que hace de esta novela el material idóneo para el análisis que se pretende realizar.

Adentrarse en la novela *Desiertos intactos* es posible mediante el análisis de sus personajes principales; de la atmósfera mística que envuelve en la soledad del desierto, que en ocasiones adquiere un carácter sagrado; de los simbolismos religiosos y el panteísmo que distingue la espiritualidad de los personajes, en especial al final de la narración. Para ello, resulta conveniente precisar el sentido de una serie de conceptos clave: divinidad, destino, libre albedrío, angustia, entre otros; esto con el propósito de caracterizar la posición existencial y religiosa de cada uno de los personajes, que el autor hace portadores de ideas, intuiciones, concepciones de la vida, que definen su interpretación de la existencia y la manera en que pretenden asumirla. Y, con el fin de delimitar el sentido del “existencialismo” de cada uno de ellos, es indispensable recurrir a una serie de teóricos, entre los que se encuentran filósofos clásicos como Sören Kierkegaard y Jean-Paul Sartre, y algunos de sus críticos contemporáneos como León Chestov, Mircea Eliade, Juan Fernando Sellés, Vicente Simón Merchán y Arne Grön, entre otros.

Las ideas de Kierkegaard permiten entender la condición humana, las emociones y sentimientos del individuo al enfrentar conflictos tales como la pérdida de la fe, la necesidad de encontrar a Dios o la búsqueda de sí mismo. El filósofo danés respalda en este contexto el ejercicio de la libertad por parte del sujeto (una forma de libertad que despierta naturalmente angustia), en el momento en que éste define su vida según tres modos de existencia: estético, ético y religioso: Es esta una inclinación que explica su relación con el prójimo y su determinación de dar el “salto de fe” para poder encontrarse a sí mismo y finalmente a Dios.

Por otra parte, las propuestas de Jean-Paul Sartre, en particular las expuestas en *El ser y la nada*, resultan útiles para enmarcar la tensión entre el ser en-sí y el ser para-sí de la que surge la necesaria construcción del hombre, en virtud de que éste no nace predestinado, sino que recibe la tarea de su autocreación, según sugiere la premisa “la existencia precede a la esencia”. Los personajes de *Desiertos intactos*, parecen nacer predestinados, pero a lo largo de la narración llevan a cabo un vaciamiento de sí mismos para reconstruirse finalmente desde su propia libertad y, luego de un largo trabajo de reflexión.



Esta tesis se divide en tres capítulos; el primero de ellos se titula “Recuento de los estudios de la obra de Severino Salazar”; en él se discute la literatura especializada a la que ha dado lugar la recepción crítica de la obra del zacatecano. Se recuperan más de 70 textos publicados en revistas literarias, sobre todo de la Universidad

Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, aunque no están ausentes publicaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Autónoma de Zacatecas y la Universidad Autónoma Veracruzana, así como de casas editoriales como Juan Pablos Editor y CONACULTA.⁷ Estos textos son de género muy diverso: artículos académicos, artículos de opinión, ensayos, ponencias, reseñas, cartas luctuosas, textos a los que se agregan tesis de licenciatura y posgrado.

En este primer capítulo se da cuenta de cómo los estudiosos de la obra de Salazar intentan reconstruir el pensamiento del autor; se deduce que sus lectores cuentan con elementos biográficos que fungen como una herramienta valiosa para la interpretación de su obra. En esta biblio-hemerografía se encuentran textos de destacados críticos que cultivaron una estrecha amistad con el escritor, así como la visión de jóvenes analistas que han tenido su primer encuentro con la obra del escritor.

Se describe, igualmente, el rumbo hacia el que se han dirigido los estudios salazarianos, los temas tratados y los títulos más analizados, así como los que aún falta por atender. Se comenta ampliamente la caracterización de la obra de Salazar, la cual ha sido clasificada, según diversos criterios, como literatura moderna de la provincia mexicana, postrevolucionaria o neo-regionalista. Su narrativa ha sido ubicada también en la tradición de la literatura gay mexicana, en la literatura neo-

⁷ Esta bibliografía y las ligas correspondientes pueden encontrarse en la página web de Severino Salazar que administra Edilberta Manzano, cuya URL es <http://severinosalazar.wixsite.com/severinosalazar/bibliografia>

colonial o en la literatura católica mexicana; de igual modo se ha destacado su contenido filosófico e irónico-humorístico.

En esta variada gama de aproximaciones, se percibe, sin embargo, un nicho vacío: existe un escaso número de textos que se detengan en la dimensión religiosa de la obra de Salazar, lo que justifica la decisión de indagar en qué medida este ámbito se problematiza y ahonda al contacto con pensadores como Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard, Jean-Paul Sartre, George Steiner, Ramón Xirau o bien Jacques Maritain y Jean-Marie Domenach.

En el capítulo dos, titulado “Los existencialismos y sus personajes”, se inicia el análisis de la novela *Desiertos intactos*, propiamente dicho. En el subtítulo “Tres personajes, un ciclo”, se da cuenta de la manera en que el autor ficcionaliza la historia de Gregorio López, un español desencantado que, según testimonios rescatados por sus biógrafos Francisco Losa y Juan José de Eguren, “desembarcó en Veracruz en 1562, proveniente de España. [...] Con el solo propósito de vivir como ermitaño al norte de Zacatecas” (Lizardo, 2013, p. 16). Gregorio López es un eremita cuya historia se fue arraigando en la memoria colectiva zacatecana hasta convertirse en la leyenda de El solitario de Amayac. El autor de *Desiertos intactos* recupera su biografía, histórica y mítica, para construir un carácter arquetípico que reencarna en otros dos personajes: don Daniel y Gerardo. Las evidentes similitudes en las formas de asumir la vida de los tres personajes sugieren, luego de una lectura atenta, que el autor alude al *eterno retorno* nietzscheano: todo acto sucede una y otra vez en un tiempo circular.

El primer personaje analizado es El Solitario de Amayac, inspirado en un desterrado príncipe español que llega a Real de Minas de Nuestra señora de los Zacatecas. La vida de este personaje ejemplifica dos de los binomios conceptuales que el autor expone en su narración: destino vs libre albedrío, y desesperación/angustia, además del gran tema que permea la novela, que es la búsqueda de Dios.

En el siguiente subcapítulo se estudia la conformación del carácter de don Daniel, capataz de La Chaveña, hombre solitario y religioso que posee la sabiduría ancestral de un profeta. Este hombre provoca en su prójimo el deseo de pensar sobre temas trascendentales como el libre albedrío, el destino, la existencia, los límites autoimpuestos y la divinidad. A través de este personaje, se problematiza la dualidad destino/libre albedrío, entendida ya sea como designio divino o bien como libertad de hacerse a sí mismo; para este momento del análisis se recurre a los conceptos sartreanos de ser-en-sí y ser-para-sí.

El tercer subcapítulo titulado “Gerardo y su relación con el otro” se centra en el personaje principal de la novela. Gerardo sufre una crisis espiritual que lo lleva a un tormentoso proceso de reconocimiento de sí mismo; el hijo de los hacendados de la Chaveña renuncia al seminario en el que estudia a poco de consagrarse sacerdote para construir su propia identidad, en espera de encontrar la fe verdadera. Es por lo tanto debido a una crisis espiritual que el personaje renuncia a la vida sacerdotal y termina por descubrir en el panteísmo las respuestas a los cuestionamientos fundamentales que se hace al respecto de su fe. El tema de la crisis de la fe es analizado a la luz del concepto “angustia de la libertad”, que se

manifiesta no al elegir entre el bien y el mal, sino al asumir la libertad de escoger un camino.

Por otra parte, la vergüenza como reconocimiento de sí mismo es un tópico sartreano que permite caracterizar la angustia de no poder cambiar el pasado del exseminarista. Gerardo reconsidera la relación odio-amor que establece con su padre, su hermano, sus compañeros de clase y en general con aquellos que lo rodean. Una vez que el joven reconoce y se arrepiente de sus acciones cuestionables, logra la reconciliación con sus semejantes y consigo mismo. Los conceptos de otredad y vergüenza de sí mismo resultan, por esta razón, útiles en el análisis de su carácter. Por último, se examina la vida de Gerardo como una reactualización de la vida del anacoreta Gregorio López, a quien el exseminarista admira y cuya biografía rastrea minuciosamente mediante el estudio de archivos que consignan hechos de tiempos de la Colonia.

El análisis de estos tres personajes pone en evidencia que la novela de Severino Salazar puede ser explicada desde el existencialismo: en algunos puntos desde las propuestas de Sören Kierkegaard y en otros desde las de Jean-Paul Sartre, de ahí el título del tercer capítulo: "Severino Salazar, entre Kierkegaard y Sartre". En este apartado se expone cómo la religiosidad en la obra de Salazar se inscribe en un contexto de decadencia del sistema religioso y de desvalorización de la imagen de Dios. Se recurre para esclarecer este punto a filósofos como George Steiner, Henri de Lubac, Jacques Maritain, Ramón Xirau y Enrique Dussel.

En el subcapítulo titulado “Salazar anticlerical”, incluido en el tercer capítulo, se muestra la postura crítica que Salazar dirige con frecuencia a la autoridad eclesiástica, a pesar de que él mismo mire el mundo con ojos religiosos. El tiempo en que vive el zacatecano se distingue por un claro anticlericalismo; no obstante, su obra persiste en ser testimonio de una forma singular de religiosidad. En este subcapítulo se analizan las alusiones y referencias bíblicas, frecuentes en la novela, así como los simbolismos religiosos que “como una marca de agua a lo largo de la narración” (Cf. Torres 2007), aluden, aun de manera velada, a la vida de algunos santos y a la de Cristo mismo.

En el subcapítulo dedicado al panteísmo, destaca Gerardo, el exseminarista que después de cuestionar su fe católica y de tomar conciencia de la desvalorización de la imagen de Dios, de sus símbolos y de sus ritos, dirige su angustiosa búsqueda de la fe hacia la naturaleza. El personaje asume una forma de panteísmo que lo lleva a indagar si en el desierto y en su entorno se encuentra una vía para reunirse con Dios. En este análisis adquiere relevancia la experiencia espiritual que suscitan los paisajes yermos del altiplano del norte de México, pues en *Desiertos intactos* el espacio no aparece simplemente como la tela de fondo en la que se desarrolla la historia, sino que cobra sentido desde la perspectiva de cada personaje; ejemplo de ello es Gregorio López, quien termina por “volverse uno” con el desierto.

Finalmente, se expone una interpretación del existencialismo que oscila en esencia entre el pensamiento de Sören Kierkegaard (religioso) y el de Jean-Paul Sartre (predominantemente ateo), interpretación que da cuenta de la originalidad de la obra de Severino Salazar. En ese último apartado se precisa el punto en que convergen

las ideas de estos dos filósofos, y en qué momento se bifurcan; esto para mostrar cuando coincide Severino Salazar con Kierkegaard y en qué medida lo hace con Sartre, tomando como referencia los conceptos de libertad, angustia y responsabilidad.

[...] ¿no es cierto que volvemos a nacer?
¿No es cierto que de alguna manera volvemos a nacer?
Creo que Dios nos da siempre otra vida, otras vidas nuevas,
Otros cuerpos con otras herramientas,
Con otros instrumentos...
(Credo, León Felipe)

Capítulo 1

Recuento de los estudios de la obra de Severino Salazar

1.1. Recepción crítica de su obra

La obra de Severino Salazar Muro ha dado lugar a una biblio-hemerografía heterogénea que se detiene en gran parte de los temas tratados por este autor. Se tiene conocimiento de más de 70 trabajos que abordan su pensamiento y una serie de aspectos cruciales de su visión del mundo. Los textos repertoriados se dividen en artículos académicos, ensayos, ponencias, tesis de licenciatura y posgrado, reseñas y cartas luctuosas. En cuanto a los temas que trata, la obra de Salazar ha sido analizada como “literatura moderna de provincia mexicana; postrevolucionaria, neoregionalista, literatura *gay* mexicana, neocolonial, incluso ha sido identificada por parte de la crítica como literatura católica mexicana, literatura de ascendencia bíblica y hebraica” (Paredes, 2015, p. 25).

Carlos Fuentes asevera, en su ensayo que describe la narrativa de entre-siglos, *La gran novela latinoamericana*, que “no se puede hablar hoy [2010] de una sola escuela literaria, realismo socialista o realismo mágico, novela sociológica o novela política, artepurismo o compromiso. [...] El signo de la novela hispanoamericana es la variedad” (Fuentes, 2011, p. 333). La obra de Severino Salazar se resiste en este sentido a “la tiranía de los géneros”, “que fácilmente encasillaba a las novelas como

novela del campo, novela del indio, novela proletaria, novela de la ciudad, novela de la revolución” (*Ibid*, p. 421); una tiranía que orilló a numerosos narradores “a salir de los casilleros y romper los géneros y a aspirar un poco a esa polifonía de la novela de la que habla Hermann Broch” (*Ibid*, p. 421). La narrativa de Salazar da cabida a la religión y a la filosofía, una elección que le permite escribir novelas que pueden ser denominadas “existencialistas”, en las que los personajes participan de la angustia y la ansiedad que provoca la extrañeza de la vida y dan así testimonio de una experiencia vital.

Ahora bien, Salazar no coincide con las afirmaciones de Fuentes en el sentido de que “existe un desplazamiento del campo antiguo a la ciudad moderna. [...] La urbanidad latinoamericana es el escenario virtual o patente de la novela actual, dejando atrás la novela agraria que va de Gallegos a Rulfo” (*Ibid*, p. 333). Por el contrario, si bien Severino Salazar emigra a la ciudad, en su obra vuelve con nostalgia la mirada a su tierra natal, a Zacatecas y al mítico pueblo de Tepetongo, espacios ambos en que construye gran parte de su universo literario. Afortunadamente, advierte Hernán Lara Zavala, Salazar y sus contemporáneos ignoraron ese centralismo que “dictaba el fin de la provincia mexicana dentro de nuestra narrativa para rendirle culto al becerro de varilla y hormigón de la ciudad de México” (Lara, 2013, p. 14).

Vicente Torres, quien ha estudiado con profundidad los textos de Salazar, cataloga en su libro *Esta narrativa mexicana* (2007), la obra del escritor zacatecano como filosófica, religiosa y rural, una caracterización que acerca al narrador zacatecano a escritores como Alberto Ruy Sánchez y Herminio Martínez. En este ensayo, el

crítico asevera que “Severino Salazar contempla el mundo con ojos religiosos y llenos de asombro, incluso podría decirse que la marca de agua de sus libros es la indagación religiosa” (Torres, 2007, p. 29). Por otra parte, Torres escribió el prólogo a *Tres noveletas de amor imposible* (2013) y un artículo académico en el que reflexiona acerca de la búsqueda del sentido de la vida en la obra de Salazar, en particular en tres novelas: *Donde deben estar las catedrales*, *El mundo es un lugar extraño* y *Paisajes imposibles. La danza de los ciervos*. Más recientemente, en 2020, dedicó un apartado a Severino Salazar en su libro *Mis adioses*.

Entre los críticos que han escrito sobre la narrativa de Salazar, Alejandra Herrera se distingue por la cantidad de textos dedicados al análisis de la obra del zacatecano, de quien tiene publicados 10 artículos. La amistad que Herrera mantuvo con Salazar le otorga una perspectiva privilegiada para sugerir en ciertos momentos “la intención del autor”, lo que orienta sus reflexiones hacia una interpretación de matices biográficos.

Un tema que ha recibido –paradójicamente– un tratamiento poco abundante es el de la inclusión de la obra de Salazar en la literatura *gay*. El principal analista de la homosexualidad en su narrativa es Antonio Marquet, quien toca el asunto en dos artículos. En “La experiencia homosexual en Tepetongo en 1957”, Marquet señala que la primera obra del escritor zacatecano se centra en lo que ahora llamaríamos “el clóset”, un espacio investido de misterio del que se sale sólo después de un proceso de afirmación del ser “gay”. Los protagonistas prefieren suicidarse o somatizar antes que verbalizar su deseo, antes que manifestar una inclinación inimaginable en Tepetongo, en 1957. Enseguida, en el texto “Derrame de la novela

al cuento: hacia un bosquejo de la poética de Severino Salazar”, Antonio Marquet analiza el proceso de creación artística del libro de cuentos *Las aguas derramadas* (1986) y su fuerte relación con la novela *Donde deben estar las catedrales* (1984). En los cuentos, prevalece la violencia que envuelve a la comunidad homosexual: “violencia del clóset (Crescencio Montes y Baldomero Berumen); violencia como incapacidad de asumirse, violación colectiva a una persona transgénero (Terry Holliday)”. Marquet se hace en este caso una pregunta sugerente: “¿Acaso Severino Salazar se planteó como problema cómo abordar el tema homosexual sin que el libro se considerara como narrativa gay?” (Marquet, 2015, p. 2).

Otros artículos atienden el tema de la homosexualidad, aunque no lo tratan con la profundidad de Antonio Marquet o bien lo hacen de una manera elusiva. Por ejemplo, Alejandra Herrera, en “Literatura, religión y homosexualidad, análisis de un personaje de Severino Salazar”, compara a Crescencio Montes, figura central en *Donde deben estar las catedrales*, con Job, el personaje bíblico. Herrera destaca la similitud de Crescencio con Job, como “Guerrero de la fe”, y deja en segundo plano el tema *gay*. En un sentido cercano, Edilberta Manzano, en “De la angustia existencial a la angustia libidinal en *Donde deben estar las catedrales*”, toca la homosexualidad de dos personajes, pero siempre supeditada a otros temas, no como un tópico único e independiente.

Otro tema poco tratado por los estudiosos de la obra salazariana es el amor; aunque en la obra del zacatecano no se trata del amor consumado, sino de la dolorosa imposibilidad del amor. En sus novelas y cuentos “el amor golpea la vida de los protagonistas de forma fulminante, la transforma, e incluso, la destruye”, así lo

advierde Christine Hüttinger en su artículo “Lo absurdo del amor: los cuentos de Severino Salazar”, único texto dedicado a este tópico tan presente en la obra del autor que nos ocupa.

Un abordaje digno de mención, debido a que señala una temática poco estudiada en la obra que nos ocupa, es el que lleva a cabo Ociel Flores Flores en su artículo “La nostalgia y el humor en Severino Salazar”; en este texto, Flores Flores insiste en la importancia de la ironía y el humor, frecuentes en narraciones como las incluidas en los *Cuentos de Navidad*, en las que se agrega un tono coloquial a varios temas ligados a la vida del zacatecano: la nostalgia de la juventud y de la indolencia que acompaña los años mozos; la añoranza del terruño. Acerca del humor de Severino Salazar específicamente, Ociel Flores asevera: “se convertía rara vez en ironía y menos en sarcasmo; su humor era de empatía” (Flores, 2015, p. 5).

En esta lista de referencias, destaca Alberto Paredes quien, en sus múltiples estudios de la obra del autor de *Donde deben estar las catedrales*, señala su dimensión profundamente humana. Paredes advierte que “Los zacatecanos de Salazar no son transcripciones fidedignas de los referentes reales, tampoco son personajes que se satisfagan en desarrollar su figura en la trama directa del relato; son oscuras preguntas sobre la naturaleza humana” (Paredes, 2013, p. 5). Este crítico subraya, por otra parte, un rasgo que distingue la obra de Salazar: su curiosidad historiográfica y la investigación de archivos reflejadas en obras como *Tres noveletas de amor imposible* y *Desiertos intactos*.

Alberto Paredes enumera las principales temáticas de la narrativa salazariana, a saber: el regionalismo, la construcción de personajes y el espacio; Dios como

silencioso partícipe de su obra, como ausencia invocada, el que no desciende ni se revela, el que no aparece en el momento crucial. En este contexto, Paredes se cuestiona si Severino Salazar puede ser considerado un narrador católico moderno, y advierte que lo espiritual es el centro de las motivaciones esenciales de su obra: Salazar es parte del existencialismo católico moderno, asevera el académico.⁸

Es relevante mencionar, igualmente, una serie diversa de textos que comentan la obra de Salazar, algunos de los cuales fueron escritos como homenaje luctuoso; en ellos se estudia mayormente su novela cumbre, *Donde deben estar las catedrales*.⁹ Entre estos artículos, se encuentran algunos dedicados a la novela *Desiertos intactos*, en los que se abordan tópicos no tratados con anterioridad. Un ejemplo notable de esto es el artículo titulado “Memorias, profecía, apocalipsis en *Desiertos intactos* de Severino Salazar”, de la escritora Angelina Muñiz-Huberman (2015), quien se detiene en el contenido místico de esta narración, en particular en su relación con el criptojudasismo. Muñiz-Huberman destaca, por una parte, los rituales judíos presentes en *Desiertos intactos* y, por otra parte, advierte que en esa novela

⁸ Entre los temas constantes destacan: el sinsentido de la existencia, el decadentismo, el suicidio o bien un sentido trágico de la vida, esto frente a nociones como el destino visto a la luz del cristianismo. En este contexto, las referencias religiosas en su narrativa son suficientes para motivar afirmaciones como la de Antonio Marquet quien expone: “Desde el punto de vista religioso, Salazar aboga por una iglesia de los marginales en cuyas vidas se encuentra la santidad” (2015, 1). Y advierte que el sentido religioso profundo de su obra aún debe ser puesto en relieve.

⁹ La obra más estudiada de Severino Salazar es *Donde deben estar las catedrales*; en segundo lugar, están los cuentos compilados en *Las aguas derramadas*, y los contenidos en *Cuentos de Tepetongo*; siguen las novelas *El mundo es un lugar extraño* y *¡Pájaro, vuelve a tu jaula!* Los textos menos revisados son *Desiertos intactos*, *Tres noveletas de amor imposible* y *La locura de las flores*, en ese orden, para finalizar con sus ensayos, que sólo cuentan con un artículo de análisis. La novela *Donde deben estar las catedrales* ha sido estudiada desde la perspectiva regionalista; en este sentido ha sido relacionada con la creación de mundos literarios, como Macondo, Comala y Yoknapatawpha; en ese sentido, estudiosos como Tomás Bernal y Ezequiel Maldonado han analizado la influencia en Salazar de escritores de habla inglesa como Carson McCullers, Flannery O’Connor, Tennessee Williams, Eudora Welty y Walker Percy, novelistas que el escritor zacatecano conocía bien por sus estudios en Letras inglesas. En el caso mexicano, se ha considerado a Juan Rulfo como una influencia capital en esta novela.

“es clara la vitalidad de la palabra que incluye todo rasgo perceptible y que se desdobra en su opuesto, el silencio” (Muñiz-Huberman, 2015, p. 1).

Por otra parte, Miguel Ángel Quemáin alude igualmente a la religiosidad de los textos de Salazar cuando asevera que para éste el desierto es un mundo de pruebas, no de castigos, un tránsito a la tierra prometida: “la noche, el desierto, el sueño son lugares de retiro espiritual, de indagación y de introspección segura, de revelación y de lucha contra el mal” (2013, p. 29). El desierto es el mundo donde se ponen a prueba las tentaciones humanas. Un crítico más, Gonzalo Lizardo, en “Severino Salazar y los desiertos barrocos de la fe”, adopta una perspectiva parecida para analizar el valor simbólico del eremita Gregorio, uno de los tres personajes principales de *Desiertos intactos*, de su linaje y su paso por los desiertos zacatecanos.

En este contexto, es necesario hacer dos menciones que apuntan directamente al tema de este trabajo: Elsa Leticia García Argüelles, en el artículo “Regresar a la Nueva España en Zacatecas. Espacio y narración en *Desiertos intactos*, de Severino Salazar”, concentra su atención en la construcción de los personajes, en el tratamiento que el autor hace en esta novela de la geografía, del espacio desértico, y de los datos históricos de la fundación, en 1546, de Real de Minas de Nuestra Señora de los Zacatecas.

Por su parte, Ezequiel Maldonado y Concepción Álvarez, en una dirección paralela, aluden al fondo existencial presente en la obra del zacatecano: “La obra de Severino Salazar posee clara influencia del pensamiento existencialista. [...] Comparte el rasgo común más importante de esta corriente filosófica, la llamada vivencia

existencial, se expresa como una conciencia de la fragilidad del ser, una experiencia de nuestra marcha anticipada hacia la muerte” (2015, p. 180).

Además de los críticos ya mencionados, una joven generación empieza a fijar la mirada en la obra del escritor zacatecano: Lourdes Castañón, Federico Cendejas, Edson Gutiérrez y Victoria Navarro incursionan por primera vez en la narrativa salazariana. De entre ellos, es de mencionar que sólo Victoria Navarro se ha interesado en los ensayos críticos de Salazar, dedicados a la literatura mexicana y compilados en el libro *Ensayos y artículos reunidos*. Navarro afirma que los ensayos de Severino Salazar fungieron como un laboratorio de ideas, preocupaciones e intenciones que, finalmente, encontraban resolución en su obra narrativa. En este sentido, considera cada ensayo “como documento que, además de reflejar el estado de la narrativa mexicana, con todas sus particularidades, también es un proceso en vías de consolidar la gran obra, en este caso las novelas o los cuentos” (Navarro, 2015, p. 3).

Ahora bien, el panorama de la interpretación salazariana estaría incompleto si no se consideraran las tesinas y las tesis que han sido escritas sobre su narrativa. Estos estudios, aunque poco numerosos, suelen calar hondo en la interpretación de los sentidos de la obra de Severino Salazar.

La primera tesis escrita se titula: *El mundo es un lugar extraño e Intramuros o regiones intemporales: estudio sobre las novelas de Severino Salazar y Luis Arturo Ramos* (1999), en la que Emma Ramírez Arana lleva a cabo un análisis desde la perspectiva de la literatura de provincia. El propósito de este estudio consiste en “mostrar cómo los recursos estilísticos que utilizan ambos autores en la creación de

sus mundos novelescos llevan a concebir sus respectivos terruños como regiones intemporales, espacios delimitados sobre una topografía específica donde se produce un *modus vivendi* de tiempo independiente, por lo tanto, inmutable” (Ramírez, 1999, p. 14).

La segunda tesista de Salazar, Marcela Quintero Anaya (2006), escribe *La recuperación del sentido de la vida a través de una aventura de infancia, en ¡Pájaro, vuelve a tu jaula!, de Severino Salazar*. Quintero estudia los elementos estéticos retomados de la novela de aventuras, del relato infantil, el testimonio, la confesión y la tragedia, que Salazar hace suyos para la creación de esta novela.

Enseguida, en 2010, Leonel Carrillo, en su tesis doctoral titulada *Relatos en la arena: espacio e identidad del norte mexicano en la literatura del desierto*, realiza un estudio dedicado a cinco escritores mexicanos conocidos como “Escritores del desierto” (Ricardo Elizondo, Gerardo Cornejo, Miguel Méndez, Jesús Gardea, Daniel Sada y, por supuesto, Severino Salazar); de Salazar en particular estudia su novela *Desiertos intactos*, ahí señala que:

Zacatecas aparece como un mundo ficticio controlado por la fatalidad, puesto que las acciones del pasado y del presente que se originan en la codicia y la desmedida explotación de la naturaleza atentan contra un orden elemental. Éste se sostiene mediante una correspondencia armónica entre el hombre y la naturaleza. En el discurso hay una aparente contradicción que coloca en el mismo espacio un gesto de censura y celebración para valorar las empresas de los exploradores, quienes movidos por la ambición hicieron posible el progreso y la consolidación colonial zacatecana (Carrillo, 2010, p. 16).

Ricardo García Rodríguez, en 2013, presentó la tesis *La heterodoxia como visión de mundo en Desiertos intactos de Severino Salazar*, para obtener el grado de

Maestro en Investigaciones Humanísticas y Educativas, por la Universidad Autónoma de Zacatecas. En ella hace una revisión del espacio-tiempo en el que se desarrolla la novela, con la ayuda de la teoría del cronotopo de Mijaíl Bajtin; distingue “dos cronotopos principales: el cronotopo del pensamiento novohispano que define a Gregorio López y el cronotopo del tiempo moderno que define a Gerardo. [...] Estos están conjuntados por una figura común: la figura del heterodoxo como un héroe que abandona el mundo, que le parece deficiente y pecaminoso, para encontrar en el desierto (real o inventado) el escenario ideal para su redención” (García, 2013, p. 9).

Ese mismo año, Horacio Lino Santoyo Reveles, también de la Universidad Autónoma de Zacatecas, presentó su tesis titulada *Severino Salazar donde debe estar Salazar Severino*, con la que obtuvo el título de licenciado en Letras. Santoyo Reveles eligió trabajar la novela primigenia de Salazar, *Donde deben estar las catedrales*, en la cual estudia “la catedral como símbolo para el hombre reflejando un indicio de su propia existencia, representando la vida y la muerte frente a la recreación y el ofrecimiento del mito” (Santoyo, 2013, p. 45).

En 2018, Mónica Torres, en su tesis doctoral *Placeres: una geopoética en la cartografía narrativa de Jesús Gardea*, en el apartado titulado “Los mundos imaginarios en la literatura mexicana: La literatura del norte, la literatura del desierto”, hace también mención del fondo espiritual en la obra de Severino Salazar:

A partir de la condición histórico-geográfica, Salazar hace historias de frontera existencial. Sus personajes son criaturas al borde del vértigo. Una vida ordinaria está a punto de despeñarse, desea caer en su abismo, pues acaso la caída es otro nombre del vuelo que el azar o Dios o el destino nos tiene prometido. Tal es el

matiz con que Salazar plasmará la imagen del espacio en *Desiertos intactos*. [...] Quizá sea éste, uno de los rasgos que caracterizan su literatura: una visión de la existencia humana cargada de elementos fatalistas y nociones de existencialismo (Torres Torija, 2018, pp. 94 y 95).

La más reciente tesina publicada de que se tiene conocimiento es la de María Eugenia Barradas García, quien en 2021 obtuvo el grado de Maestra en Literatura Mexicana por la Universidad Veracruzana con la tesis *Llorar frente al espejo de Severino Salazar: del expediente inquisitorial a la novela. Dos propuestas de lectura*, en esta investigación, la tesista propone dos perspectivas de lectura de esta noveleta: “como un pastiche lúdico [o bien abordarla desde] una lectura simbólica y hasta alegórica de temas universales como el amor, el poder y la corrupción” (Barradas, 2021, p. 9).

Estudios más breves, pero no menos reveladores son las tesinas realizadas por Tania B. Piña Velázquez y Elvia Alaniz Ontiveros. Piña Velázquez, en *El sentido de la vida en la obra de Severino Salazar* (2019), retoma las influencias literarias del escritor, su distanciamiento de la ciudad y la construcción de un microcosmos que dialoga con lo universal. En un segundo momento, apoyada en la categoría de *lo absurdo* de Albert Camus, analiza la filosofía existencialista y la visión pesimista de los personajes salazarianos en tres textos: *Donde deben estar las catedrales*, *Las aguas derramadas* y “No hay muerte mayor”, cuento este último que tiempo después se convertiría en la novela *El imperio de las flores* y terminaría titulándose *La locura de las flores*, en la edición de JPE.

Por su parte, Alaniz Ontiveros, en su tesina *Lo trágico en Donde deben estar las catedrales, de Severino Salazar* (2012), se enfoca en el sentido de la tragedia,

desde la poética de Aristóteles hasta llegar a María Zambrano, pasando por Friedrich Nietzsche y Friedrich Hegel. La tesista estudia a los personajes de la novela a partir del concepto del *hombre trágico*. La tragedia es abordada por Alaniz desde dos perspectivas: la aristotélica y la cristiana; analiza también el destino a la luz de las ideas de Paul Ricoeur. Además, califica la obra primigenia de Salazar como existencialista y destaca su indagación sobre el sentido de la vida, la búsqueda de Dios, y la conciencia del vacío que eventualmente lleva a sus personajes al suicidio.

Existe otro tipo de escritos en los que más que abordar la obra del novelista zacatecano, se destaca su personalidad, son textos muy emotivos ya que se escribieron en el marco de su fallecimiento el 7 de agosto del 2005. El poeta Uriel Martínez y los académicos Joaquina Rodríguez, Vicente Torres y Vida Valero publicaron, en diferentes revistas y periódicos, epístolas de despedida.¹⁰

La revisión de estos textos críticos muestra que varios de los analistas comentados coinciden en señalar que es imprescindible una “lectura teológica” de la obra salazariana (Paredes, Torres, Muñiz-Huberman). En una dirección paralela, algunos investigadores advierten que aún falta por explorar con profundidad la vertiente existencialista (Torres, Maldonado, Alaniz). De este consenso precisamente surge la motivación para acercarse a la novela *Desiertos intactos* –sin duda una de las obras de Salazar en las cuales el tema religioso y el existencialista son más que

¹⁰ Las ligas que remiten a estos textos pueden ser consultadas en la página web <https://severinosalazar.wixsite.com/severinosalazar/bibliografia>

evidentes— para esclarecer el sentido que la conjunción de cristianismo y existencialismo adquieren en la narrativa salazariana.

Capítulo 2.

Los personajes y sus existencialismos

2.1. *Desiertos intactos*

Desiertos intactos (1990) es la tercera novela de Severino Salazar, publicada después de *Donde deben estar las catedrales* (1984) y *El mundo es un lugar extraño* (1989). En ella, se narra la experiencia vital de un grupo de pueblerinos avecindados en Tepetongo, Zacatecas, desde la visión del joven protagonista, Gerardo. Tepetongo es un espacio entrañable para el autor, por lo que lo describe con frecuencia en su narrativa. En palabras de Tomás Bernal, es el “universo íntimo de un pueblo en el norte del país donde los vientos soplan para desenterrar el pasado y donde los hombres están apegados a su tierra y a su historia. Su mundo es una delicia para el lector, una [...] verdadera sinfonía de imágenes imborrables de su pueblo y de sus gentes” (Bernal, 2015, p. 54).

Desiertos intactos se inscribe claramente en el género que Mauro Jiménez denomina novela existencialista; algunos de sus rasgos formales y temáticos lo sugieren, entre ellos el hecho de ser la narración en primera persona de un personaje anodino que mira el mundo con extrañeza. En *Teoría y crítica de la novela existencialista*, Mauro Jiménez destaca que la novela existencialista:

comparte con la novela de pruebas [concepto bajtiniano¹¹] la ruptura del curso normal de la existencia del héroe, [...] en la novela existencialista, por el contrario, el argumento es absolutamente verosímil, ya que el héroe es un ser intrascendente y común que adolece de rasgos superiores, salvo, quizá, su constante manía de plantearse el fundamento de la realidad y de su existencia. [...] Comparte, entonces, la novela existencialista con la de pruebas el suceso que genera un cambio en la serie de acontecimientos rutinarios de una vida, pero disiente tanto en su enfrentamiento como en su resolución. La novela de pruebas cesaría al volver al cauce de la normalidad, mientras que en la novela existencialista no se pretende la vuelta a la rutina, sino el descubrimiento que dote de sentido la existencia (Jiménez, 2011, pp. 29 y 30).

En *Desiertos intactos*, sucede lo que caracteriza a la novela existencialista.¹² Gerardo, en una revelación inesperada comprende que la forma en que su madre, don Daniel y la propia iglesia le enseñaron a conocer a Dios no es la correcta. Sufre entonces una crisis que lo lleva a renunciar a sus estudios como seminarista, con lo que su vida pierde todo sentido. Esta crisis no se detendrá sino hasta que Gerardo logre tomar conciencia de su responsabilidad en el mundo, ya que “el héroe existencialista pretende construir una nueva imagen del mundo, tanto social y política como éticamente” (*Ibid*, p. 30).

Desiertos intactos cuenta dos historias separadas por cuatro siglos, pero que suceden en el mismo espacio: Tepetongo y el desierto de Zacatecas. La historia

¹¹ La novela de pruebas “muestra personajes que corren tras la resolución de conflictos de diversa índole que propician su examen de fidelidad, valentía, nobleza o virtud, entre otras posibilidades” (Jiménez, 2011, p. 28). Según Bajtin, en esta novela el héroe no muestra un desarrollo porque su personalidad es estática, el héroe siempre se muestra como un ente concluido, invariable.

¹² Mauro Jiménez apunta en este sentido: “Es cierto que el existencialismo literario no posee una poética o un manifiesto declarado al que se sumaran aquellos autores convencidos de su necesidad artística. Sin embargo, hay una serie de rasgos que pueden ser identificados como propios del existencialismo literario, así los de absurdo, náusea, contingencia, libertad o compromiso” (2011, p. 82).

principal que narra la vida del seminarista Gerardo se ubica en la hacienda La Chaveña y se desarrolla en un pasado cercano, alrededor de 1962.

La historia que se desarrolla en la época actual describe la paulatina caída de una familia adinerada, dueña de una hacienda ubicada en El Salitral, en Tepetongo. Esta inicia con el relato de la bonanza de la familia, durante la infancia de los hijos de los hacendados, quienes viven una relación en la que se alternan el amor y el odio. Su decadencia inicia luego de que Aristeo, el hijo mayor, es asesinado, mientras que Gerardo, el preferido de la madre, abandona el seminario cuando está a punto de ordenarse sacerdote porque “se sintió como un intruso, un extraño que ya no pertenecía a ese lugar. Y tampoco la hacienda era esa dimensión donde uno se siente a gusto y en paz” (Salazar, 2013, p. 63). Por su parte, Susana, la hija menor, renuncia a ser monja para unir su vida a la de don Daniel, el anciano capataz de La Chaveña, quien encuentra una muerte trágica antes de cumplir su ansiada unión con la joven.

En tanto que un segundo relato se intercala a lo largo de la novela; en éste se refiere la investigación que el mismo Gerardo hace como parte de sus trabajos en el seminario. Este segundo relato, contextualizado primeramente en España de 1542 a 1562¹³ y de esa fecha en adelante en el desierto de Real de minas de Nuestra

¹³ *Desiertos intactos*, debido al manejo simultáneo de dos épocas distintas, “los pasados no se suceden. Sólo suceden, uno al lado del otro, no en progresión, sino en simultaneidad temporal” (Cf. Fuentes, 2011, p. 431). La estructura narrativa dividida en presente y época Colonial es constante en la obra de Salazar; esta estrategia narrativa la comparten por lo menos tres novelas: *Desiertos intactos*, *Donde deben estar las catedrales* y *Paisajes imposibles*, *la danza de los ciervos*. *Donde deben estar las catedrales*, por ejemplo, está dividida en dos partes: Tierra y Luna, en la primera se cuenta una historia de amor sucedida en la época actual, mientras que Luna está contextualizada en los primeros años de la Colonia. *Paisajes imposibles...* presenta tres novelas cortas, ubicadas en diferentes épocas y geografía; dos de ellas se desarrollan en la época medieval, mientras que la tercera tiene lugar en la época actual.

Señora de los Zacatecas, se inserta paulatinamente en cada uno de los cinco capítulos que conforman la novela; en él se cuenta la historia de un infante español, hijo ilegítimo de quien sería el emperador Felipe II y una joven abjurada del judaísmo. El infante heredero del imperio español, después de una larga lucha por renunciar a su noble condición, llegará al desierto zacatecano huyendo de una vida insatisfactoria y en busca de su destino. Gerardo recupera así la vida de Gregorio López,¹⁴ primer anacoreta de estas tierras¹⁵ quien, según cuenta la historia,¹⁶ vivió en el desierto zacatecano en tiempos de la Colonia.

Gregorio López, el futuro anacoreta ilustra con su vida el conflicto que se expone en la novela (un conflicto que Gerardo habrá de experimentar más tarde): la imperiosa necesidad de encontrarse a sí mismo, reconocerse y darse una nueva identidad: Para cumplir su propósito, Gregorio López decide vivir alejado de las tentaciones mundanas y llevar una existencia dedicada a la reflexión, en la que discurre acerca

¹⁴ Los biógrafos de Gregorio López, Francisco Losa y Juan José de Eguiara y Eguren, afirman que la historia del eremita que cuenta como mito la gente del pueblo, es la de un personaje real: “nació en Madrid el día de San Gregorio Taumaturgo de 1542, y que ya había experimentado ‘las soledades’ en la Sierra de Navarra, durante seis años, al lado de un viejo ermitaño” (Lizardo, 2013, p. 16); su biografía más otros textos rescatados del Archivo General de la Nación por Severino Salazar documentan su novela

¹⁵ Documenta Elsa L. García Argüelles (2015) que este estado se fundó el 8 de septiembre de 1546. A partir del descubrimiento de sus ricas minas de plata por Juan de Tolosa, en 1548 se le dio el nombre de Real de Minas de Nuestra Señora de los Zacatecas.

¹⁶ Elsa L. García Argüelles, advierte que, según un texto consultado de Francisco Losa, “el santoral y lugar de bautismo de Gregorio fue en Alcázar de los Reyes, lo que llevó después a pensar en su procedencia de familia noble o que fuera descendiente del rey Felipe II. También se dice que a los diez años ya tenía vida de anacoreta en Navarra, que a los doce era paje de la corte real y que a los veinte ya se encontraba haciendo un recorrido por los monasterios, hasta que en el convento de Nuestra Señora de Guadalupe recibió una revelación acerca de su destino que lo hizo lanzarse a la exploración de tierras ignotas. En 1562, después de haber donado todos sus bienes, arribó a la capital de la Nueva España para cumplir con su búsqueda personal; pero no permaneció mucho tiempo en la ciudad de México, pronto viajó hacia la frontera norte. Según Fernández Benítez, Gregorio López se dirigió a la tierra de Zacatecas el mismo año de su llegada al Nuevo mundo” (2015, pp. 303 y 304).

de la existencia de Dios. Gregorio el anacoreta y más tarde Gerardo son con frecuencia presa de incertidumbres, sin que ello signifique la pérdida de su fe, sino por el contrario, termina siendo una ocasión para reafirmarla. Ambos personajes cuestionan la imposición de un destino y la posibilidad del libre albedrío; sufren la angustia del vacío en el que se encuentra inmersa su existencia, mientras van en busca de un sentido para ella. Gerardo, quien parece vivir este conflicto con singular intensidad, ve la vida con extrañeza y siente que no pertenece a ningún lugar.

En cuanto al título de la novela, hay que señalar que éste es enigmático, no revela abiertamente su significado, por lo que invita a reflexionar acerca de él. *Desiertos intactos* hace alusión a un espacio primigenio, deshabitado, solitario, silencioso; un sitio que propicia que el hombre alcance un nivel de conciencia superior cuyo punto más álgido es el encuentro con el Absoluto. La pureza del espacio deshabitado y el silencio que lo inunda facilita la contemplación y la meditación:

[El eremita] Va preparando su cuerpo y su espíritu para quedarse quieto y permanecer en la contemplación por horas y después por días. Que nada estorbe, ni el hambre ni el estómago lleno; ni la substancia ni su carencia. Borra de su mente todo, la vacía de pensamientos desde ahora, y sentimientos. Su mente y su cuerpo deshabitados. Cerebro vacío como el desierto, cuerpo insensible como la piedra. Formar parte del universo, fundirse y confundirse en él, ser como el grano de arena. Viajar por la eternidad por ese vehículo. Sólo así sentir y ser el pulso del Creador. Ser a un tiempo, el todo y la nada (Salazar, 2013, p. 139).

La mención de los “desiertos intactos” en el título de la novela hace referencia a la naturaleza en estado puro, único espacio en el que el hombre tiene acceso a Dios. En tanto no se lleva a cabo la invasión de ese lugar solitario; en tanto los hombres,

impulsados por su desmedida codicia, no violentan su entorno, se preserva la armonía de la naturaleza y ahí le es dado al hombre encontrar a Dios. La alusión a dicho sitio llega a la mente del joven príncipe español quien, sumido en una profunda depresión, ha decidido dejarse morir: “se manda traer un confesor; recibe los sacramentos, un poco de caldo y después pronuncia unas palabras lentamente: desiertos intactos” (Salazar, 2013, p. 77). Son estos dos vocablos que anuncian su futuro y la revelación mayor que habrá de recibir en el exilio. Después de un viaje lleno de privaciones, habiendo renunciado a su nombre noble y a su vida en la corte, el príncipe convertido en eremita se entrega a la soledad del desierto, para esperar una respuesta del Ser supremo. Entonces habrá comprendido que “el silencio del desierto es el silencio de Dios” (Paredes, 2015, p. 30).

2.1.1. Tres personajes, un ciclo

En entrevista concedida a Vicente Torres, Severino Salazar menciona que los personajes de *Donde deben estar las catedrales*, pese a que se ubica en dos épocas separadas por cuatro siglos (igual que en *Desiertos intactos*) viven conflictos humanos equivalentes: “Es la misma historia que se está llevando a cabo en el siglo XVII y la que sucede en Tepetongo en 1957. No ha cambiado nada en cuanto al espíritu. El hombre sigue siendo la misma problemática, las mismas ideas sobre Dios y sobre la existencia” (Torres, 2007, p. 341). En esta declaración Salazar retoma una afirmación que ilustra en varios de sus relatos: el eterno retorno

nietzscheano, dibuja una serie de ciclos hechos con acciones equivalentes de seres humanos y de personajes ficticios.

En este sentido, resulta evidente que la vida de los tres personajes principales de *Desiertos intactos* –el eremita, Gerardo y don Daniel– se rige por una serie de movimientos cíclicos. El concepto del eterno retorno es recurrente en la obra de Salazar:¹⁷ el autor acude a este mito para dar un sentido específico a las vivencias de sus tres personajes; de esta manera transforma una historia rescatada de la memoria colectiva. Gregorio López (figura histórica cuya biografía se asienta en documentos auténticos), para construir un carácter arquetípico que reaparece cuatro siglos después en los otros dos personajes destacados de su novela: Gerardo y don Daniel.

Gerardo rescata de leyendas populares y de fuentes históricas la vida del eremita Gregorio López, también conocido como El Solitario de Amayac, y reescribe su memoria. El exseminarista retiene durante su investigación ciertos fragmentos ejemplares de la vida de este personaje; pasajes que le dejan una huella y lo impulsan a imitar algunos de sus actos, como llevar una vida austera, alimentarse frugalmente y vivir en armonía consigo mismo.

En este momento aparece el tercer personaje principal, don Daniel, el capataz de La Chaveña, quien, sin saber de la existencia de El Solitario de Amayac orientaba

¹⁷ En *Donde deben estar las catedrales* el eterno retorno se ve representado por “La loca del barril”, personaje que remite igualmente al mito de Sísifo. En la novela *Paisajes imposibles. La danza de los ciervos*, se repite una misma historia en tres épocas distintas, los personajes viven una y otra vez la misma tragedia de asomarse al vacío, de detenerse frente al abismo de la muerte: “Parecen variaciones del mismo relato en diferentes tiempos y geografías. Son y no son las mismas historias, justamente porque lo que hace su diferencia es la temporalidad y la geografía”, apunta José María Espinasa (2013, p. 19) en su “Prólogo” a esta novela.

sus acciones de manera semejante a la del viejo eremita. El capataz de la hacienda elige para sí mismo una vida solitaria, en la que disfruta de la sencillez y la frugalidad. Las enseñanzas del anacoreta se continúan así en la figura del capataz de la hacienda y después en la de Gerardo. Esta elección por parte del autor, refuerza la idea de que todo lo que existe ya existió en otro tiempo.

Los personajes de *Desiertos intactos* parecen obedecer a una forma de repetición eterna que dibuja un ciclo, un ritmo que puede explicarse mediante la idea del eterno retorno nietzscheano.¹⁸ El “eterno retorno de lo mismo” permite una interpretación útil para este análisis, a saber: si el universo es infinito, eterno, tanto en espacio como en distancia y tiempo, entonces los eventos se repiten; eventualmente, todas las posibilidades podrían darse y podrían repetirse al infinito, pues lo que ahora existe ya existió en otro tiempo: “el hombre no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro. Lo que él hace, ya se hizo. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestas inauguradas por otros” (Eliade, 2001, pp. 7 y 8).¹⁹

¹⁸ Pablo Gabriel Ruido agrega el término vitalista al “eterno retorno” para sugerir una actitud vital que lleva a aceptar la repetición incesante de las acciones humanas, señala en este orden de ideas, que: “El sí a la vida, decir sí a todo, más allá de que se vaya a repetir eternamente en sentido hipotético, aceptarlo [el eterno retorno] ya que estamos haciendo de nuestras vidas aquello que seríamos capaces de soportar para siempre, a esta concepción podríamos llamarla vitalista. En dicha interpretación podríamos simbolizar al tiempo de forma circular, [...] es tan efímera nuestra vida que deberíamos vivirla de tal manera que podríamos soportarla por siempre” (Ruido, 2020, p. 139).

¹⁹ Cabe aclarar, que en estas páginas no se abordará este tema desde la interpretación nietzscheana que refiere que “el eterno retorno no es una repetición sino una eterna caída del hombre en las mismas concepciones morales, en las mismas mentiras transformadas en verdad, en la rutina establecida como lo correcto”, según señala Pablo Gabriel Ruido, al comentar el aforismo doscientos ochenta y tres de *La gaya ciencia* (2020, p. 138). Se omitió, por lo tanto, la idea de la eterna caída que reclama la construcción de una época superior y de un superhombre que la construya, con lo que el filósofo alemán sugiere evitar que todo se repita.

Mircea Eliade plantea una interpretación cercana a la de Nietzsche en *Así hablaba Zaratustra*: el tiempo no tiene un principio ni un fin, sino que es circular; ejemplo de ello es el círculo que Sísifo está condenado a repetir eternamente. En *Así hablaba Zaratustra*, se lee:

Todo lo que es recto miente –murmuró el enano con desdén–. Toda verdad es curvada; el tiempo mismo es un círculo.

Todo lo que es capaz de correr, ¿no debe haber recorrido ya alguna vez esta calle? Todo lo que puede suceder, ¿no debe haber sucedido, ocurrido, pasado ya alguna vez?

Y si todo lo que existe ya existió, ¿qué piensas tú, enano, de este instante? Este pórtico mismo, ¿no debe también haber existido ya? ¿Y no están todas las cosas enlazadas de manera tal que este instante lleva tras sí a todo lo venidero?; y, por lo tanto, ¿a sí mismo?

¡Porque todo lo que es capaz de correr debe recorrer también una vez más esta larga calle que asciende!

Y esa lenta araña que se arrastra a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, que ahora estamos reunidos en el pórtico, cuchicheando sobre cosas eternas, ¿no debemos volver (retornar) y correr eternamente por esa larga calle lúgubre? (Nietzsche, 1987, p. 139).

En *Desiertos intactos*, se escuchan de igual manera los ecos del eterno retorno en personajes como don Daniel y Susana, quienes han vivido varias vidas y en todas ellas han sufrido la imposibilidad del amor. Don Daniel recuerda sus muertes, todas en calidad de judío: “he muerto por agua, crucificado, expulsado de mi tierra en lugares que no conozco, por fuego: quemado en la hoguera, en la cámara de gas y ahora envenenado: ¿Cuántas muertes me quedan antes de llegar hasta Dios? (Salazar, 2013, p. 209). Susana, por su parte, recuerda que, en una existencia

anterior, la Inquisición le arrebató a su amado Daniel: “–Un día me dijo: ‘Tenemos miles de años de conocernos. Estuvimos juntos tú y yo, con toda esa multitud, a los pies del Monte Sinaí. ¿No te acuerdas de eso?’ No, le contesté, sólo que estuvimos juntos en la hoguera. De eso sí estoy segura” (Salazar, 2013, p. 275).

Los personajes salazarianos obedecen al eterno retorno de lo mismo que resulta del ineluctable tiempo circular. Don Daniel y Gerardo retoman el camino que un día trazó otro hombre. El capataz y el exseminarista buscan elevarse espiritualmente en soledad, mediante el silencio y la meditación, a la imagen de su antecesor, El Solitario de Amayac.

2.2. El Solitario de Amayac

2.2.1. Destino vs Libre albedrío

Gregorio López, el hombre, llega realmente de España en 1562 para iniciar su vida de eremita en el desierto zacatecano, cumpliendo el destierro al que lo condenara su noble padre, y que él mismo buscara con tanto ahínco. Su biografía inicia cuando es dado a luz por una mujer expatriada, quien reniega de su progenitor, de su tierra, de sus costumbres y de su religión judía para entablar una relación carnal con el príncipe que sería coronado como Felipe II, hijo del emperador Carlos I.²⁰ El fruto de ese amorío transgresor es un varón, cuyo nombre nunca se menciona a lo largo de la novela, sólo se le conoce por sus títulos nobiliarios: infante y en su momento, príncipe. Desde su nacimiento el pequeño vive marcado por su sino, un hecho del que su madre es consciente porque sabe que con su embarazo “está ayudando a la realización de un destino [...] está segura de no haber interrumpido ni impedido ningún fluir, nunca” (Salazar, 2013, p. 65). Pero, ella misma desconoce cuál es ese destino, e imagina que será acaso el de engendrar a un futuro rey cristiano siendo ella judía, de tal suerte que cuando se recrudeciera la persecución contra los suyos, su hijo, de sangre real, pudiera intervenir en favor de los semitas.

²⁰ Esta referencia del linaje de Gregorio López es construida por Salazar, toda vez que sus biógrafos Francisco Losa y Juan José de Eguirra y Eguren “no se atreven a hurgar en su misteriosa vida anterior” (Lizardo, 2013, p. 16), de tal forma que el enigma fue aprovechado por el narrador zacatecano para construir a su personaje literario.

El heredero del príncipe es separado de los brazos de su madre apenas destetado; en adelante, no la verá más que dos meses al año. En la corte, el infante vive al cuidado de los sirvientes y los asesores de su padre. Siempre solo, el hijo del príncipe vaga por el palacio y en su confinamiento escucha que los exploradores de la Nueva España han descubierto minerales en una apartada provincia llamada Zacatecas: “El nombre, sin que él lo sepa o lo sienta, se le estampa en su alma infantil y la marca crecerá con él como un destino” (Salazar, 2013, p. 67).

La vida del futuro eremita ejemplifica uno de los temas que Severino Salazar expone en *Desiertos intactos*, la oposición descrita en el binomio destino vs libre albedrío. El escritor zacatecano construye sus personajes marcados por un sino dictado por la divinidad, frente al cual ellos se rebelan y terminan ejerciendo su libre albedrío que, invariablemente los impulsa a tratar de colmar el vacío que han descubierto dentro de ellos y que tanto los angustia. Si bien a los ojos de su madre, de su padre y demás miembros de la corte, el infante debe convertirse en heredero de un reino cristiano, él deseará otro fin, sin saber aún cuál, pero que descubrirá después de conocer el sufrimiento y la desolación, cuando se encuentre huérfano de certezas y de Dios. Con el tiempo, el infante ejercerá su libre arbitrio frente a la disyuntiva que le plantea ser heredero de un imperio o ir en busca de Dios, y esa circunstancia finalmente le permitirá encontrarse a sí mismo.

Es conveniente, para precisar el sentido que el concepto “destino”²¹ adquiere en esta investigación, deslindarlo de algunas conceptualizaciones que sirven de

²¹ Felipe Sánchez, en su artículo “El destino en *Donde deben estar las catedrales* de Severino Salazar”, aborda el concepto apoyado en la mitología griega, es decir como maldición original de los

contraste. Roger Labrousse (1949), Édgar Amílcar Madrid (2007) y Ramón Moncunill Bernet (2019) explican la teoría determinista propia del luteranismo y del calvinismo contraponiéndola a las teorías del libre albedrío de Erasmo de Rotterdam, Jacobo Arminio y Juan Wesley. Tales teorías sobre predeterminismo/libre albedrío y las controversias que suscitan resultan ilustrativas en el momento de aprehender el mundo religioso que Salazar concibe en la novela que nos ocupa.

Para Martín Lutero, “la remisión de los pecados (acto por el cual Dios ya no nos imputa nuestros pecados, imputándonos en cambio los méritos de Cristo) escapa por completo a nuestra voluntad. Es una medida gratuita de clemencia que Dios toma sin nosotros cuando quiere y a favor de quien quiere” (Cf. Labrousse, 1949, p. 5). Es decir, no hay mérito que valga para una salvación o condena que ya fue predeterminada por Dios.

En una dirección semejante apunta la doctrina de Juan Calvino, denominada *predestinación*, ésta

presupone que Dios, en forma arbitraria y sin motivo alguno, preestableció el destino de toda la raza humana, habiendo escogido a una pequeña porción de la misma para que hiciese el bien y fuera salva, y a otra enorme porción, para que hiciese lo malo y fuera condenada. Esto significa que nadie puede hacer nada por cambiar su destino, más que aceptar el destino arbitrario que Dios le asignó (Amílcar, 2007, p. 4).

padres que alcanza a los hijos, una interpretación ajena al propósito de esta tesis: “La maldición se expresa a través del concepto de contaminación o miasma que, tras una antigua culpa, se transmite de una generación a otra, como una enfermedad hereditaria” (2015, p. 68).

Para los reformistas de la religión católica no existe el libre albedrío, el hombre no tiene la opción de elegir su actuar y en consecuencia su salvación: “Lutero no solo niega la existencia de la libertad como causa de la corrupción de la naturaleza humana por el pecado original, sino que refuerza esa negación en razón de que el hombre es una criatura y de que su libertad es incompatible con la omnipotencia divina” (Moncunill, 2019, s/p).

Ambos teólogos, Lutero y Calvino, exponen que el destino del hombre no depende de lo que se sea o se haga, ya que Dios ha preestablecido el devenir de la humanidad; esto significa que nada se puede hacer para cambiar el destino que Dios haya asignado, la única opción es aceptarlo. De esta manera, el hombre es salvo de nacimiento, cuando nace predestinado para ello; cualquiera que sea su actuar, aunque persista en pecar, siempre estará en gracia de Dios. De igual forma, el hombre nada podrá hacer para evitar el infierno si ha nacido predestinado para ello: “esta doctrina [el determinismo] despoja al ser humano de su libertad innata de decidir, niega el libre albedrío del hombre” (Amílcar, 2007, p. 8).

En dirección opuesta apuntan las ideas erasmistas/arminianas/wesleyanas.²² Erasmo de Rotterdam entiende por libre albedrío “una fuerza de la voluntad humana gracias a la cual el hombre puede dedicarse a las cosas que conducen a la salvación eterna o bien apartarse de ellas” (Erasmo, 2012, p. 57); su fundamentación bíblica

²² Asevera Ezequiel Rivas en su prólogo a *Discusión sobre el libre albedrío* que, en 1524, respondiendo a una *Assertio* escrita por Lutero sobre la libertad del cristiano, Erasmo publica su *Diatribé sive Collatio de libero arbitrio* o *Conversación acerca del libre albedrío*, contra las tesis luteranas sobre la predeterminación. Las reacciones de ambas facciones ante este escrito no se hacen esperar y Lutero le contesta en 1526 con el tratado *De servo arbitrio* (“Sobre el albedrío esclavo”), texto que a su vez será replicado por Erasmo en el *Hyperaspistes* (“Súper escudero”).

acerca del libre albedrío parte del Eclesiástico y Sabiduría de Sirach, de donde el filólogo renacentista cita: “En el principio Dios hizo al hombre y lo dejó en manos de su propia decisión. [...] Ante el hombre están la vida y la muerte, el bien y el mal; lo que elija se le dará” (*Ibid*, p. 57).

Es decir, Erasmo asevera que “toda persona tiene plena libertad de escoger su propio destino, sea el bien o el mal, y de su escogimiento dependerá su salvación o condenación eterna. Dios ofrece a todos su gracia, pero cada uno es libre de aceptarla o rechazarla” (Cf. Amílcar, 2007, p. 11). Erasmo acepta la naturaleza humana, nacida con el pecado original, pero cree que el hombre es capaz de redimirse: “Entendemos, pues, que el hombre que nos presenta Erasmo es fundamentalmente un hombre en positivo, capaz, por su libertad, de abrirse a la gracia de Dios y de cooperar con ella para su salvación” (Moncunill, 2019, s/p).

Ramón Moncunill agrega que Erasmo, en su libro *Sobre el libre albedrío*, es claro a este respecto:

Aunque la Gracia es la primera causa para la salvación humana, también las obras ayudan al hombre a merecerla. La responsabilidad personal es necesaria para que el hombre no se convierta en un ser negligente e impío. En esta obra Erasmo defiende la dignidad humana, que se manifiesta en su libertad y en su capacidad de acercarse a Dios. El ser humano es libre para escoger y decidir, es responsable de sus obras, con las que se acerca o aleja de Dios. Así, la salvación se explica por dos factores: la gracia concedida por Dios y la libertad (2019, s/p).

Martínez Porcell expone, por su parte, una precisión esclarecedora: “el hombre libre, en su acción, busca su fin propio y lo hace voluntariamente. Según esto, libertad no se opone a necesidad. Para analizar la libertad, no se mira la capacidad de elección,

sino la capacidad de autodeterminación al bien. Para que el hombre sea libre, se requiere además de estar autodeterminado (dominio del propio acto)” (1994, p. 140).

En esa misma línea de pensamiento, Sören Kierkegaard afirma que, para ejercer su libertad, el individuo debe conocer el mal y el bien, pues sólo después de experimentar ambas posibilidades será capaz de elegir una; para llegar a tener conciencia de la libertad de crearse a sí mismo, el ser humano no debe permanecer estático, sino moverse hacia un proceso de concientización que transite por tres estadios (estético, ético y religioso²³). El paso de uno a otro estadio exige, sin embargo, un periodo previo de fortalecimiento del espíritu, pues cada transición requiere dar “un salto al vacío”; Kierkegaard es elocuente en este punto: “Puedo dar el gran salto de trampolín que me lanza al infinito [...]. Así que, ¡a la una, a las dos y... a las tres!: me lanzo de cabeza a la existencia, pero el salto siguiente, ese no me atrevo a intentarlo, porque no soy capaz de realizar prodigios y me conformo con asombrarme al contemplarlo” (2015, pp. 28 y 29). Es esta la vía que tiene el

²³ Simón Merchand, en su estudio introductorio a *Temor y Temblor*, de Sören Kierkegaard, expone que para el filósofo danés el hombre es capaz de transitar por los tres estadios de la existencia: estético, ético y religioso: “El hombre que elige no elegirse como existente vive en el estadio que denominamos estético, que se caracteriza porque quien vive en él contempla el mundo sin comprometerse con nada. [...] El estadio ético es el del hombre que se compromete dentro de la temporalidad, como esposo, amigo, pariente, como trabajador... Es superior al estadio estético, pero continúa dentro de la temporalidad y sólo tiene validez como introducción al estadio religioso. [...] Y del mismo modo que la vaciedad del estadio estético hace que el hombre aborde el ético, empujado por la desesperación que produce esa vaciedad, también el hombre ético acaba desesperándose después. Cuando el hombre se decide a pasar al estado religioso, culminación de la existencia no encuentra en él la paz y la tranquilidad que ofrece la religión institucionalizada. En el estadio religioso, queda el hombre cara a cara con la angustia del existir, la existencia es algo misterioso e irracional y el hombre se halla en una relación con Dios incómoda y peligrosa, Dios no se dirige al hombre de viva voz, manifestándole sus deseos y expresándose según estructuras lógicas. La relación con Dios se vive en el terreno del absurdo” (Simón, 2015, p. XXXI).

individuo para conformar su propia identidad. Juan Fernando Sellés-Dauder, estudioso de la obra kierkegaardiana, hace esta precisión en cuanto al libre arbitrio:

En su *Diario* [el de Kierkegaard] se lee que “tanto San Agustín como muchos modernos han mostrado que es una ilusión concebir el libre albedrío en abstracto (*liberum arbitrium*); como si un hombre en todo momento de su vida se encontrase siempre provisto de esta posibilidad abstracta –de modo que en el fondo no se moviese de su sitio–, como si la libertad no fuese en todo el tiempo un estado histórico (Sellés, 2013, p. 23).

En este orden de ideas, resulta pertinente afirmar que en la narrativa de Salazar se perciben principios provenientes de las ideas erasmistas/arminianas/wesleyanas²⁴ que sustentan la libertad de toda persona de elegir su propio destino, para bien o para mal. Estas ideas encuentran un punto de articulación con las de Sören Kierkegaard, en particular cuando el filósofo trata la disyuntiva destino vs libre albedrío; para el danés, “la libertad es la dimensión humana por medio de la cual individualizamos nuestra historia, particularizamos nuestra existencia mediante las decisiones finitas” (Sellés, 2012b, p. 10). Para caracterizar la posición de Salazar, es útil la siguiente afirmación de Martínez-Porcell: el destino está íntimamente ligado a la libertad, puesto que “Dios crea al hombre con la capacidad de prescribirse sus propias leyes. La libertad pertenece al hombre por el hecho de ser razonable, y se expresa por la posibilidad que tiene de elegir. Dios deja al hombre libre de elegir su

²⁴“El Arminianismo es la Teología que se opone al calvinismo con su teoría de la Predestinación del hombre por parte de Dios. Fue fundado por Jacobo Arminio, teólogo protestante alemán, quien vivió entre los años 1560 a 1609. Posteriormente, su teología fue propagada por el inglés Juan Wesley, fundador del metodismo, quien vivió entre los años 1703 a 1791” (Amílcar, 2007, p. 11).

propio destino final de felicidad o miseria eternas” (Cf. Martínez-Porcell, 1994, p. 137).

2.2.2. Libre albedrío vs Libertad

A sus escasos diez años de edad, el infante, hijo de un príncipe cristiano y una joven abjurada del judaísmo, se siente perdido; por años había ido y venido de la corte de su padre a la choza de su madre: vivía entre el cristianismo y el judaísmo de sus progenitores, lo que le impidió afirmar una identidad determinada: “no halla su lugar en el mundo porque no lo tiene. Andaba sin rumbo. Ha sido expulsado de todos los lugares” (Salazar, 2013, p. 104). Durante sus años de adolescente logra finalmente huir del palacio, pero ante la imposibilidad de su madre de acogerlo en su propia casa, es enviado a refugiarse con un familiar lejano, un ermitaño que se oculta en una cueva de los montes de Navarra; con él, el infante aprende a vivir en soledad durante los casi dos años que tarda su padre, el príncipe, en encontrarlo; durante ese tiempo el sabio eremita le ha enseñado “a vivir en pobreza, obediencia y soledad; [de tal manera que se habrá] sembrado en ese fértil campo la semilla de la vida solitaria” (*Ibid*, p. 69). A muy corta edad, el infante entiende el significado de esta forma de existencia. Nicola Abbagnano expone una descripción de la soledad que coincide con la vivencia del joven noble:

El *aislamiento* es ruptura de la solidaridad humana, es incomprensión. No tiene nada que ver con la *soledad* en que se recoge el hombre para oír mejor la voz de los otros hombres, cercanos o lejanos, y para dedicarse libremente a la misión que eligió para sí (Abbagnano, 1980, p. 58).

El regreso del infante al palacio, contra su voluntad, lo enferma y le amarga el carácter, porque toma conciencia de que el destino que le ha tocado en suerte –ser miembro de la realeza– no es lo que él desea. Al no tener libertad de elección, se vuelve cruel, holgazán, voluntarioso, desobediente, osado; sus muchos defectos y excesos terminan por convencer a su padre, el recién nombrado rey y futuro emperador, de que el joven no tiene lugar entre la nobleza.

El todavía infante rechaza la corte porque le impone una vida carente de sentido; su repudio lo lleva a cometer insensateces, como pasearse desnudo por el palacio durante los festejos por el ascenso al trono de su padre el príncipe; su insatisfacción lo empuja a huir por segunda ocasión. En el momento más grave de su extravío comete fechorías como la traición a su propio padre, el recién nombrado rey: “se va a vagar por los barrios indignos de la capital del reino [...] Y en uno de esos lugares decide el destino que el infante trabe amistad y más tarde se asocie a los también barbados conspiradores de Flandes.²⁵ Así como él, ellos también quieren beber su libertad de la misma fuente” (Salazar, 2013, p. 73).

Los caminos que elige el príncipe son los del mal, pero “no del Mal que hacemos abusando de la fuerza a costa de los débiles: sino de ese Mal, al contrario, exigido

²⁵ “Este evento se refiere al hecho histórico conocido como la conspiración de Flandes, en la que participó don Antonio Pérez, quien en la novela aparece como el consejero del joven hijo de Felipe II” (Carrillo, 2010, p. 61).

por un deseo enloquecido de libertad y que va contra el propio interés” (Bataille, 2000, p. 97). El príncipe se vuelve “malo” porque la búsqueda de su sino lo orilla a actuar de este modo, no porque haya nacido marcado por la maldad, ni porque su naturaleza sea así.

La traición del príncipe colma la paciencia del rey. El joven es sometido entonces a un largo proceso de expiación. El monarca considera debilitar el cuerpo de su hijo mediante castigos corporales para amansar su alma, pero los correctivos resultan infructuosos hasta el punto que el mandatario sugiere a su vástago el suicidio. El heredero del rey se prepara para morir: se expone al frío, deja de alimentarse hasta caer sumamente enfermo, pero no muere, se recupera y, nacido a una nueva vida, entiende que tiene una misión que cumplir, su propio destino, uno que él elija, no el que le impongan. Con esa certidumbre, negocia su libertad y obtiene la autorización del rey para abandonar no sólo el palacio, sino el reino.

En un diálogo solemne, el monarca le hace saber que en un último acto de piedad lo perdona, a condición de que el príncipe olvide su nombre, su patria, sus lazos consanguíneos; que en adelante se considere sin linaje, que borre su pasado, sus costumbres y su Dios; que se aleje, que huya a las Indias, que nada se lleve del palacio, ni ropas, ni joyas, ni recuerdos. Así, el príncipe es expulsado de su patria, de su hogar: “se siente como un nuevo Adán fuera del paraíso, ignorando la magnitud de su pecado. No es dueño de nada, y él mismo ahora a nadie le pertenece. Se encuentra solo en el inmenso imperio” (Salazar, 2013, p. 81). Sin embargo, es al fin dueño de su albedrío, porque “el desamparo implica que elijamos

nosotros mismos nuestro ser. El desamparo va junto con la angustia” (Sartre, 1998, p. 23).

El hasta ese momento príncipe se encuentra satisfecho de haberse liberado de un futuro impuesto desde su nacimiento por el rey, y satisfecho de su responsabilidad individual: “despierta en él la conciencia de su destino espiritual arrojándolo, en solitario, a la realización de su ser” (Restrepo, 2004, p. 34). El expatriado, deberá vivir en adelante en completa soledad, una condición que lo hace caer finalmente en angustia, porque “el hombre de la angustia es aquel que, teniendo conciencia de su propia libertad, da al mundo el sentido que él quiere” (Bobbio, 1974, p. 90).

El príncipe no lo es más, Gregorio López será su nombre de desterrado; se encuentra ahora solo consigo mismo, condenado a un exilio en el que debe dar cuenta de su propia existencia, elegir una nueva forma de vida, distinguir lo que le conviene o no. Tenía frente a sí “una razón incorrupta capaz de discernir qué debe ser elegido y qué debe ser rechazado; pero se le agregó una voluntad, también incorrupta y libre, para que pudiera por sí mismo apartarse del bien e inclinarse al mal si así lo quisiese” (Erasmus, 2012, p. 58). Se ofrece a él entonces la posibilidad de elegir, no entre el bien y el mal, sino simplemente elegir; él que desde su nacimiento fue destinado a vivir entre la nobleza y prepararse para heredar un imperio, una vida que le parecía sin sentido y no sabía de qué manera renunciar a ella, es dueño de su libre albedrío, ha obtenido finalmente su libertad.

Ahora bien, el itinerario recorrido por el infante-príncipe-Gregorio López-anacoreta de Zacatecas, adquiere su sentido a la luz de dos conceptos básicos del

existencialismo kierkegaardiano: libre albedrío y libertad. Los estudiosos de la obra del filósofo danés, Juan Fernando Sellés-Dauder (2012) y Víctor Rivas Carrera (2005), coinciden en señalar que Kierkegaard mantiene una diferencia esencial entre libre albedrío y libertad, el primero es la capacidad de elegir, de poder elegir; en tanto que la libertad (*libertas*) puede tener una acepción más radical:

La libertad del hombre como ser capaz, con capacidad de elección, no implica tanto posibilidad de esto o aquello, no es tanto capacidad de elegir ya inicialmente entre el bien o el mal, como capacidad de “elegir elegirse”; supone, sobre todo, conciencia de mí como ser que no solo elige, sino que se elige y elige eligiendo, y que está situado así, ante la más radical opción de determinarse como libre (Rivas, 2005, p. 143).

Es justo esa libertad de elegirse a sí mismo, es decir, de reconocerse como individuo libre y de asumir las consecuencias del ser libre, lo que le permite dar un primer “salto de fe”, “un movimiento infinito para encontrarme a mí mismo, y poder descansar de nuevo en mí” (Kierkegaard, 2015, p. 27). En la novela, esta transición se ve concretada en el compromiso adquirido por el príncipe frente a su padre el rey. Una vez expulsado del palacio, en completa soledad, Gregorio López es libre para buscar su verdadero destino, que no es el de heredar un imperio, sino el de “hacerse a sí mismo”.²⁶

Vicente Simón interpreta en este contexto una de las ideas clave del *Diario* de Kierkegaard (“Tengo que hallar una verdad para mí, encontrar esa idea por la que quiero vivir y morir”): “Frente a la afirmación de Hegel de que lo real es racional y lo

²⁶ De esta manera, el futuro eremita cumple con el primer principio del existencialismo (elegir elegirse) (Cf Simón, 2015).

racional real, proclama la exigencia de ser nosotros mismos, partiendo de nosotros mismos. Lo personal es lo real. Así sienta las bases de la filosofía del existente concreto, de las que luego arrancarán inevitablemente todas las corrientes existencialistas” (Simón, 2015, p. XXX). Para Kierkegaard, “el individuo particulariza así nuestra existencia mediante las decisiones finitas; es decir, aquellas que hacen propicia la realización de las diversas concreciones de la existencia humana (asunto que no dejará caer en saco roto el existencialismo posterior)” (Sellés, 2012, p. 10).

Aunque pareciera que el infante y luego príncipe nació predestinado a ser heredero de un trono, el noble de sangre cristiana y semita, desde que tuvo conciencia de sus actos estuvo provisto de libre albedrío. Aunque su padre el rey intentó forzarlo a cumplir las obligaciones a las que estaba aparentemente predestinado, el infante se rebeló, anteponiendo a los deberes de la nobleza sus deseos de vivir una vida en libertad.

Una vez fuera de palacio, el príncipe desterrado “camina despacio porque todavía se encuentra muy débil, pero con seguridad y alegría porque frente a él se hallan, ahora sí, la vida, las esperanzas. [...Debe] hallar un recipiente que le dé forma al líquido delicado y dolorido de su vida” (Salazar, 2013, p. 82). Es decir, por primera vez tiene la oportunidad de elegir un destino y de hacerse a sí mismo. Posteriormente, adulto ya, bajo la identidad de Gregorio López y después como anacoreta, habrá de constatar la existencia real de esa libertad y su sentido profundo: “El hombre está condenado a ser libre, condenado a esa perversa fuga hacia el porvenir, a esa búsqueda horrible del SER. Maldito por la espera, el hombre

ha de padecer, alegremente, la angustia de su <<aventura ontológica>>” (Restrepo, 2004, p. 53).

2.2.3. En búsqueda de Dios

El desterrado príncipe, luego de un tiempo de vagar por los confines europeos del imperio de su padre sin encontrar su lugar, porque no lo tiene ahí, recuerda el nombre de un poblado del Nuevo Mundo que desde niño se había grabado en su mente y decide encaminarse hacia allá. Ya en la capital de la Nueva España, emprende a pie y después en carreta el camino hacia el peligroso desierto, donde habitan los indomables chichimecas. Una vez llegado a Real de Minas de Nuestra Señora de los Zacatecas, se siente extasiado por el paisaje que lo recibe.

Los ojos del viajero recorren los valles del firmamento. Sentado sobre una piedra espera el amanecer de Dios. Cuando el sol sale se pone de pie. [...] Ni el viento se atreve a decir su presencia; en silencio lo rodea, lo roza, comienza a curtir su piel. Y como que hasta la imagen de Dios se va disolviendo de su mente. La luz cae del cielo y se extiende sobre este mundo en suspenso, quieto, que parece haber estado esperando y ahora está callado para darle la bienvenida (Salazar, 2013, p. 137).

Es así como llega al final de su travesía: “Gregorio López comienza a caminar sobre las primeras tierras del desierto. Va preparando su cuerpo y su espíritu para quedarse quieto y permanecer en la contemplación por horas y después por días”

(Salazar, 2013, p. 139). En medio del inmenso paisaje dorado, el ahora eremita inicia su retiro en la soledad y la contemplación; asumirá una forma de quietismo²⁷ y anhelará la extinción de todo deseo; por este medio buscará entrar en armonía con la naturaleza y unirse con Dios:

En esos precisos momentos condena a prisión perpetua todos sus pensamientos, sus ideas del mundo y de los hombres; y en medio de este desierto se queda callado ya, desde ahora, mudo, guarda silencio sobre el mundo, Dios y los hombres; en la tumba de su boca se pudren los secretos, las verdades, las revelaciones; como él mismo negándose a esas tres formas que componen la vida de los humanos... Se encierra en la cárcel de sí mismo, cuando se da cuenta de que no hay escapatoria o forma de violar la salida. Pues va en busca del silencio y él mismo ahora es el silencio, de aquí en adelante (Salazar, 2013, p. 137).

Muchos años dura su retiro; durante este tiempo experimenta un miedo profundo, no a los peligros de la naturaleza, ni a la enfermedad o a la muerte, sino a dar el siguiente "salto", el que habrá de llevarlo al tercer estadio. Kierkegaard describe ese momento de indecisión en estos términos: "no puedo llevar a cabo el movimiento de la fe, soy incapaz de cerrar los ojos y, rebosante de confianza, saltar y zambullirme de cabeza en el absurdo; ese movimiento me resulta imposible de ejecutar" (2015, p. 26). El origen de su miedo se debe a que la recompensa que habrá de recibir es el encuentro con el Creador mismo:

²⁷ Entendido el concepto en su sentido más amplio, tal como lo conceptualiza la enciclopedia católica, quietismo "es la doctrina que afirma que la más alta perfección del hombre consiste en una especie de auto aniquilación psíquica y la consiguiente absorción del alma en la Divina Esencia. En el estado de "quietud", la mente es completamente inactiva; ya no piensa ni desea por su propia cuenta, sino que permanece pasiva mientras que Dios obra en ella." (EC; 2019). El eremita no es el único personaje que se encuentra en estado de quietud; Gerardo, en varios momentos de su vida, también busca encontrarse mediante la quietud.

Teme a Dios. A sus días los nubla y a la vez les da luz su inmenso temor de Dios. Teme su voz, su llamado. Teme escucharlo, porque cuando Él habla a los hombres tiene que hablarles fuerte y con energía muchas veces, para que entiendan. Porque tienen el alma sorda, dura, que sólo se doma con el fuego, como los metales que se sacan de las minas (Salazar, 2013, p. 135).

Para el anacoreta, Dios no es consuelo, sino “Temor y Temblor” como lo expresa Sören Kierkegaard. Gregorio López teme oír la voz de Dios tal como la escuchara Abraham para recibir la encomienda más funesta: “sacrifica a tu hijo, entrégalo en ofrenda a mí”; por ello, Gregorio López se estremece al pensar lo que Dios pueda pedirle. Sin embargo, ese temor no lo hace perder la fe y una mañana, en medio de esa quietud, “escucha nítida la voz de Dios, que sacude su alma hasta sus cimientos [... y, por fin, logra] formar parte del universo, fundirse y confundirse en él, ser como el grano de arena. Viajar por la eternidad en ese vehículo. Sólo así sentir y ser el pulso del Creador” (Salazar, 2013, pp. 135 y 139).

Antes de escuchar la voz de su Señor, habrá transcurrido largo tiempo durante el cual el eremita debió vencer sus pasiones y colmar el vacío que le dejara su desenfrenada juventud y el temor que le despertaba la posibilidad de conocer a Dios: “Se para muy temprano, aún de noche y ora, luego recorre el desierto meditando sobre Dios, el mundo, la vida y la muerte. Aflige su cuerpo con abstinencias. No come carne ni de ave ni de animales terrestres” (Salazar, 2013, p. 143). Y sólo después de largos años de reflexión su vida encuentra sentido.

Sören Kierkegaard expone que, en su devenir, el ser humano atraviesa por tres estadios: estético, ético y religioso, al cabo de los cuales, el individuo puede encontrar sentido a su vida. En el primero de ellos, el hombre se entrega a las

pasiones terrenales, ajeno a sus semejantes y, por ese hecho, sumido en el vacío y la angustia. El estadio estético corresponde a los años de la primera juventud, en los que busca satisfacciones inmediatas. En el caso del príncipe, este periodo corresponde a su abandono a la vida mundana, sin comprometerse con la causa de su padre el rey ni con la de su linaje semita:

Es trcalero. Vende sus medallas, sus regalos y trajes. No es obediente ni con su propio padre. [...] En suma, se abandona a todos los desórdenes del cuerpo y del espíritu. [...] cuando huye] se encuentra con unos conocidos de su madre (judía) entre los cuales se esconde. Pero éstos le vuelven a suplicar que no les traiga problemas, que de por sí ya tienen muchos con las autoridades que los persiguen, acosan, encarcelan (Salazar, 2013, pp. 70 y 71).

El estadio ético es superior al estético porque ofrece ya un sentido, que emana de un compromiso con el prójimo. La segunda parte de la vida del antiguo príncipe, la que vive ya como Gregorio López, un hombre sin linaje ni pasado, puede ubicarse en el estadio ético kierkegaardiano, durante el cual el príncipe se aleja de la vida egoísta propia del estadio estético. Ahora bien, el primer salto que da el joven noble hacia el segundo estadio se concreta en el compromiso que adquiere con su padre el rey, a quien promete respetar el destierro y no regresar jamás a su palacio ni hacerse presente de ninguna forma.

En un momento, el desterrado está a punto de romper su voto de obediencia cuando escribe una larga carta dirigida al rey en la que le informa de las injusticias y atropellos que los españoles cometían con los indios, así como de los estragos que provocaban a la naturaleza. Pero, dicha carta nunca llega a Castilla, pues es destruida junto con las escasas posesiones del eremita por los soldados al servicio

de la Inquisición. El eremita observa cómo la extensa carta es aventada al fuego, en ese momento, el hombre sonríe al ver arder la carta; se alegra de que con ello quede a salvo su voto de obediencia.

Durante su estadio ético, el futuro eremita adquiere un compromiso más, esta vez frente a su protector don Pedro Carrillo de Ávila, dueño del valle de Amayac, con quien acuerda ofrecer educación a sus cuatro hijos a cambio de que el conquistador le permita vivir en las lejanías del desierto; deber que cumple religiosamente a pesar de los esfuerzos que ello le implica.

No obstante, la insatisfacción, el vacío que aún experimenta en el segundo estadio es lo que empuja al individuo a lanzarse al tercero, el religioso, en el cual alcanzará el punto cumbre de su existencia, aunque la paz de la que disfruta en ese estadio no esté exenta de momentos de desesperación.

El Solitario de Amayac debió transitar un arduo camino para llegar al estadio religioso, en el cual encuentra finalmente a Dios. Cumplidos los compromisos adquiridos en el segundo estadio, el anacoreta asume una vida de absoluto ascetismo, que no romperá hasta muy cercana su muerte, cuando la Inquisición lo obliga a salir del desierto e integrarse a la sociedad. El anacoreta alcanza finalmente el estadio religioso en el desierto, cuando, luego de una larga ascesis logra encontrar a Dios y ser uno con Él.

2.2.4. Desesperación y angustia

Dos conceptos del existencialismo que Sören Kierkegaard ubica en el centro de sus reflexiones resultan valiosos al analizar la obra de Salazar: *desesperación* y *angustia*; conceptos ambos que distinguen a los personajes de *Desiertos intactos*. El filósofo danés llama a la desesperación “la enfermedad mortal”, “la enfermedad del espíritu”. El hombre desespera por no poder ser quien desea ser; desespera no por no llegar a ser, sino por ser el hombre que es y no poder dejar de serlo: “desesperar de sí mismo, querer deshacerse del yo, tal es la fórmula de toda desesperación” (Kierkegaard, 2002, p. 28).

En *Desiertos intactos*, el infante desea dejar de ser miembro de la realeza; quiere convertirse en otra persona y seguir los pasos del eremita de la cueva de Navarra. Ya siendo príncipe, anhela ser uno más con los conspiradores de Flandes, pues “el hombre desea siempre desprenderse de su yo, del yo que es, para devenir un yo de su propia invención” (Kierkegaard, 2002, p. 29). Pero el príncipe no puede deshacerse de su identidad porque el rey no lo permite, tal es el motivo de su desesperación; su suplicio consiste en no tener la libertad de hacerse a sí mismo, de crear su propia identidad.

Ante la imposibilidad de ser otro, sólo queda Dios, para quien todo es posible, afirma Kierkegaard. Es el Creador el único remedio para la desesperación, si se tiene la voluntad de creer en Él: “Entonces Dios viene en ayuda del creyente, quizá dejándole escapar del horror, acaso mediante el horror mismo en el cual, a pesar

de toda suposición, brota el socorro” (Kierkegaard, 2002, p. 71). Quizá porque el príncipe desterrado cree en Dios, termina por encontrar la paz que tanto anhela; una vez obtenida su libertad, parte rumbo al desierto en busca de Él, pero su encuentro no será pronto ni fácil, sólo se dará después de haber transitado por un camino de dolor.

Ya en el desierto, después de muchos años de experimentar la soledad, un hecho inesperado marcará su vida y lo llevará a revelaciones fundamentales: “un día, a lo lejos [el anacoreta] divisa a un hombre que emerge de entre las piedras de una loma. Llega hasta la orilla del riachuelo y ahí se desploma” (Salazar, 2013, p. 155). Hasta ahí llega a morir un hombre que un día saliera de Castilla la Vieja en busca de las siete ciudades de oro que, dicen, se encuentran en el Nuevo Mundo. El eremita lava su cuerpo y le da sepultura cerca del arroyo. El cadáver permanecerá allí, enterrado, hasta que un día, luego de varios años:

Llueve en el desierto, crece la corriente del arroyo, escarba el banco donde el buscador de oro había sido sepultado años atrás y amanecen un día los huesos del esqueleto –blanquísimos, limpios– regados sobre las piedras del cauce, o atorados entre las ramas de los jarales. El ermitaño los junta, hace una pila con ellos y les prende fuego. Menos la calavera, que guarda en su choza (Salazar, 2013, p. 160).

El anciano anacoreta vive en ese tiempo entregado a la contemplación y a la penitencia, recluido en una modesta habitación de la hacienda de su benefactor, don Pedro Carrillo, en la que pasará sus últimos días por disposición de la Santa Inquisición, que lo ha obligado a salir del desierto. Es en esta morada, con la calavera del buscador de oro como única compañía, que el hombre piadoso

reflexiona sobre el sentido de la vida y, tras una larga discusión con el cráneo, descubre que mientras el hombre no tenga un objetivo claro no vivirá realmente; toma conciencia igualmente de que, para cualquiera, el objetivo de la vida es la búsqueda.

La idea de la *búsqueda* remite, en este contexto, a una afirmación que Kierkegaard anota en su diario: "Tengo que hallar una verdad para mí, encontrar esa idea por la que quiero vivir y morir" (Simón, 2015, p. XXX). Ese es el objetivo existencial, la aspiración de encontrar la propia verdad. En el caso de los personajes salazarianos que ahora se analizan, el hombre a quien perteneció el cráneo y el eremita, resulta evidente que ambos emprenden una persecución personal: "La vida se me fue en el momento en que terminó mi búsqueda sobre el desierto y la tuya tendrá el mismo fin: en el momento en que concluya la búsqueda, no importa que sigas caminando y hablando sobre la tierra" (Salazar, 2013, p. 194), advierte la calavera. Ambos personajes, el rastreador de oro y el eremita, fueron atraídos hacia el desierto por el deseo de dar un sentido a su existencia; uno anhelaba encontrar ciudades doradas, otro, ciudades celestiales.

El objetivo de vida del anacoreta fue reunirse con Dios; sus sacrificios en el desierto estuvieron encaminados a ello; sin embargo, al final de sus días, en su conversación con la calavera, ésta le declara que Dios no existe: "si existiera me lo habría encontrado ya en algún momento. Jamás lo he visto. He atravesado todas las fronteras. He estado en los bosques, en los mares; me he disuelto en los desiertos: he recorrido el mudo convertido en partículas y jamás he tenido razón de él" (Salazar, 2013, p. 202). En ese momento, Gregorio López descubre que su sacrificio

y su búsqueda han sido un absurdo y experimenta una angustia profunda. La razón de este sentimiento yace en el desconcierto que trae consigo el hecho de seguir creyendo en un Dios inexistente. Esta revelación da inicio también a la lucha del eremita por mantener su fe. La paradoja a la que se enfrenta es lograr que Dios le devuelva la fe en Él, a quien ahora lo sabe inexistente. Es este su único recurso, afirma Kierkegaard: “lo único que de verdad puede armarnos caballeros contra los sofismas de la angustia es la fe” (Kierkegaard, 1982, p. 141).

Tras largos años de meditación y contemplación, el eremita accede al tercer estadio, el religioso, aunque no encuentra en él la paz que busca, sino que cae en la duda porque no logra hablar con su Señor, “lo que ocurre es que en la temporalidad Dios no puede hablar conmigo ni yo con Él, pues nos falta un lenguaje común” (*Ibid*, 2015, p. 27). El contacto con Dios no sucede sin conflicto: “el diálogo del hombre con la divinidad es problemático. La creatura se empeña en interpelar a su Creador, a pesar de que su respuesta sea poco probable. [...] Así, el silencio suele ser perturbador, aun para un espíritu piadoso” (Flores, 2019, p. 142). No obstante, como el eremita tiene la voluntad de creer en Dios, recupera la fe:

En la más completa oscuridad vislumbró la luz pura. Ahí exprimí el alma, la retorció como un trapo dócil, expulsó de ella hasta la última gota del mundo para hacerle campo a Dios. Se deshizo para regresar a Él. Descendió a un pozo en medio del desierto que ninguna sed, ninguna vasija pueden agotar (Salazar, 2013, p. 205).

Así, en la soledad del desierto, El Solitario de Amayac encuentra que “el silencio es realización y no agotamiento o fracaso de la palabra” (Flores, 2019, p. 153), y a

partir de ese silencio es que el eremita realiza finalmente su encuentro con el Absoluto, logra por fin dar el último “salto de fe”.

La propuesta de Kierkegaard sobre los tres estadios es asimilada por Salazar con matices propios; esto se hace evidente en el tercer estadio, el religioso, en el que prevalece la aceptación del Absoluto por el individuo que debe vivir de cara a Dios y rendirle total obediencia, aunque no reciba la respuesta que espera de Él, porque la revelación divina se mantiene fuera del conocimiento humano. No obstante, aunque el hombre no escucha a Dios, ello no impide que presienta que existe Alguien más allá del mundo inmediato (Cf. Flores, 2019, p. 141). En ese estadio, la evidencia de que Dios es silente es lo que empuja al hombre a la desesperación y la angustia, hasta que finalmente comprende que “Dios no tiene un solo rostro –ni una sola voz–; [no guarda silencio absoluto, sino que] la infinitud de sus posibilidades de ser vuelve su representación imposible” (Flores, 2019, p. 143); es decir, que Dios se comunica de manera simbólica, “en el silencio y la quietud, Dios le habla al alma”;²⁸ es entonces que el hombre de fe logra deshacerse de la angustia, tal como sucede con el eremita.

²⁸ Menciona Ociel Flores que Maître Eckart es citado por David Le Bretón en *Du silence*.

2.3. Don Daniel

2.3.1. Otra forma de ser eremita

Don Daniel, el capataz de La Chaveña, es un personaje que comparte numerosas cualidades con el eremita; resulta útil, por ello, caracterizarlos de manera simultánea. El capataz es un hombre solitario, religioso, que posee una sabiduría ancestral que le permite explicar el mundo a quien se acerca a hacerle una consulta, como se haría a un sabio. De ahí que cumpla un papel fundamental en la hacienda, sobre todo en la educación de los hijos de doña Ermila y don Cayetano. A lo largo de la novela, don Daniel es la voz que reflexiona sobre cuestiones trascendentales como el libre albedrío, el destino, los límites autoimpuestos o la presencia de Dios. El autor describe a este personaje con rasgos semejantes a los que definen al profeta Daniel en las Sagradas Escrituras:

Hay un hombre en tu reino en quien está el espíritu de los dioses santos; y en los días de tu padre se halló en él luz, inteligencia y sabiduría como la sabiduría de los dioses. Y tu padre, el rey Nabucodonosor, tu padre el rey, lo nombró jefe de los magos, encantadores, caldeos y adivinos, debido a que se halló un espíritu extraordinario, conocimiento e inteligencia, interpretación de sueños, explicación de enigmas y solución de problemas difíciles en este hombre, Daniel (Daniel 5:11).

Angelina Muñiz-Huberman afirma que en *Desiertos intactos* don Daniel es una “especie de profeta que le hace honor a su nombre hebreo: justicia de Dios” (2015, p. 2). El capataz de La Chaveña tenía, en efecto, raíces judías que le venían de su progenitor: “De su padre había aprendido la costumbre de no trabajar los sábados

[...] meditaba y leía una vieja Biblia que estaba escrita en otro idioma, andaba siempre vestido de negro, tan negro como su barba y su bonete [...] se llamaba Amós” (Salazar, 2013, p. 243).

Tal como señala Muñiz-Huberman, “Las formas propias de vida de los criptojudíos se desarrollan a lo largo del libro con detalles específicos y tratados a fondo no solamente de orden místico, sino de aplicaciones a la vida diaria” (2015, p. 2). Esto es perceptible en las acciones de este personaje, cuyas costumbres judías poco a poco se fueron instituyendo en la hacienda por su decisión, disposiciones como la de hornear pan y preparar la comida los viernes a fin de que “el sábado casi no se prendía fuego en la casa. Ese día no uncían caballos, ni iba a ningún lado; se bañaba, se cambiaba de ropa, se preparaba como para una cita con Dios” (Salazar, 2013, p. 245).

En la hacienda se tenía por costumbre celebrar el cumpleaños de cada uno de los miembros de la familia con la elaboración de su platillo predilecto; cuando don Daniel cumplía años, se preparaban “tortillas de harina que él llamaba pan sin levadura, el pescado fresco y asado sin ningún condimento, las lentejas, los dátiles y la miel con leche”²⁹ (*Ibid*, p. 48).

Además de su sabiduría y su espiritualidad, don Daniel y el anacoreta, comparten el hábito de una vida de extrema modestia y frugalidad: el eremita solía afligir su cuerpo con ayunos y su alimento consistía en “trigo de las Indias tostado y algunas

²⁹ Muñiz-Huberman anota que ésta es una alimentación “muy semejante a la dieta del *kashrut* basada en los preceptos bíblicos del Levítico” (2015, p. 3).

yervas del arroyo. Los viernes aceptaba unas tortillas de maíz, unos rábanos o una hoja de lechuga” (*Ibid*, p. 152).

El anacoreta y el capataz de la hacienda coinciden también en la modestia de su vivienda. Sólo hasta después de que el capataz fallece es que los dueños de La Chaveña toman conciencia de la desnudez de la morada y la carencia de posesiones de su trabajador:

Gerardo recordaba que don Daniel siempre había vivido al lado del cuarto de las monturas [donde] no guardaba nada, lo que se dice nada. Ella [doña Ermila] personalmente cada mes entraba para cambiar las sábanas de su catre de tablas y se daba cuenta de que, por meses, sobre todo en los de calor, ni siquiera destendía la cama: se acostaba vestido sobre las cobijas, como si en cualquier momento fuera a partir (*Ibid*, p. 212).

[En cuanto al mobiliario] ahí no había más que el catre con su colchón de borra, un perchero donde colgaba el abrigo de invierno de don Daniel y un pantalón de pechera que se ponía durante la temporada de recoger la cosecha. En el fondo del buró una muda de ropa limpia, sólo una, y sobre el mismo mueble una Biblia ya muy vieja, gastada. A un lado, sobre el suelo, un quinqué de petróleo. Era todo (*Ibid*, p. 216).

Don Daniel viajaba ligero por el mundo, al igual que El solitario de Amayac, de quien se cuenta que se desprendió de todo bien material cuando fue expulsado del castillo de su padre: “Es el hijo del dueño de un siglo y de un imperio donde no se pone el sol y él no carga ningún equipaje ni es transportado por un mulo; sólo lleva una pequeña alforja oculta entre las mangas holgadas de su abrigo” (*Ibid*, p. 81). Así arribó al Nuevo Mundo y así permaneció hasta el final de sus días. Cuando muere, sólo posee un quinqué y el cráneo del buscador de oro que conoció y ayudó a bien

morir en la soledad del desierto. De igual forma, cuando don Daniel muere cuenta apenas con una muda de ropa y una vieja Biblia.

Don Daniel tiene raíces judías, al igual que El Solitario de Amayac, quien había heredado de su madre la sangre semita y aprendido de sus parientes maternos costumbres criptojudaicar; don Daniel recibe un legado semejante de su padre. Es posible interpretar, en este sentido, el carácter del capataz de La Chaveña como la manifestación de una espiritualidad equivalente a la del eremita. Al mismo tiempo, esta coincidencia recuerda la imagen del tiempo circular; es decir, lo que existe en el presente ya existió en el pasado, las vidas de uno y otro personaje dibujan un ciclo, ambos son una representación del eterno retorno.

2.3.2. Límites autoimpuestos. Libre albedrío y destino

El filósofo Mijail Malishev (2012) señala que a partir del siglo XX el concepto *destino* pierde credibilidad hasta ser considerado por las ciencias duras como una forma de superstición. Las ciencias sociales desmitifican este concepto mientras priorizan las circunstancias económicas, sociales, culturales y psicológicas para explicar la situación del individuo; incluso algunos humanistas consideran que el destino coarta la libertad del hombre y le impide ser dueño de sí, por lo que pugnan por emanciparlo de esta idea. Al mismo tiempo, en un sentido opuesto, el existencialismo sartreano, al declarar que el hombre está condenado a ser libre, proclama la libertad como destino, explica el filósofo ruso: “Lo único que el hombre no ha elegido, sino que le

ha sido dado es la libertad: el hombre es libre en todo salvo en lo de ser o no libre” (Cf. Bobbio, 1974, p. 87).

Al tratar del *destino*, resulta indispensable revisar el pensamiento de Sören Kierkegaard a este respecto. Para el autor de *La enfermedad mortal*, el hombre puede elegirse a sí mismo y encontrar su propio yo, porque “el destino de cada humano es singular y su experiencia no puede ser extrapolada a otro. [En tanto que] en la tradición judeocristiana el destino se entiende como providencia, como designio divino que dirige al hombre y, a la vez, no se somete a su voluntad” (Malishev, 2012, pp. 8 y 9).

Al inicio de este capítulo se expuso que el binomio filosófico-religioso destino/libre albedrío, como designio divino o como libertad de hacerse a sí mismo, es central en la novela *Desiertos intactos* y a través del personaje llamado don Daniel, quien encarna la sabiduría y la justicia, se expone también esta disyuntiva. El capataz de la hacienda La Chaveña pensaba y hablaba constantemente acerca del libre albedrío y de la posibilidad de rebasar los “límites autoimpuestos”:

Somos aventados a un mundo infinito –decía–, ése nos ofrece todo, está todo a nuestra disposición, y una vez aquí, ¿qué hacemos? Nos dedicamos a construir límites. Y hasta ahora sé que quería decir nuestras propias limitaciones, nuestras propias fronteras; también ahora sé que uno puede transformar su vida en una tragedia al ignorar su propia colaboración en esa construcción secreta de murallas [...] él mismo decía que el insecto con alas no vuela más arriba de las plantas donde vive, no se sube a los árboles pudiéndolo hacer; ni el pájaro llanero desea alcanzar las alturas del águila teniendo unas alas, ni hace grandes viajes como la golondrina para recorrer y conocer el mundo, otros lugares, otros climas; [...] el álamo no hace nada por crecer un poco más y tener a las nubes entre sus ramas

¿O la naturaleza nos pone nuestros límites? –se preguntaba–. Y no me acuerdo de que alguna vez haya dado una respuesta (Salazar, 2013, p. 28).

Don Daniel, en su discurso acerca de los límites que restringen la vida de los hombres, hace una pregunta que él mismo no responde (un recurso mediante el cual el autor de la novela deja que el lector conciba una solución): ¿es el ser humano quien se autolimita o es la naturaleza la que le impone tales limitaciones? Gerardo reflexiona el dicho de don Daniel y cae en cuenta de que tal vez los animales y las plantas estén encadenados a las condiciones impuestas por la naturaleza, pero no así el hombre, quien no nace determinado, sino que puede construirse a sí mismo; cada persona es dueña de su destino y tiene la libertad de moldear su historia: “Ahora sé que uno puede transformar su vida”, advierte el exseminarista.

El cuestionamiento filosófico que plantea el autor a través de las palabras de don Daniel remite, por otra parte, a los conceptos sartreanos ser-en-sí y ser-para-sí. El filósofo francés asevera que el ser-en-sí “es lo que es” mientras que el ser-para-sí “es lo que no es y no es lo que es”,³⁰ enunciados enigmáticos que podrían explicarse de la siguiente manera: el ser-en-sí es la cosa sin conciencia, la cosa en plenitud pero estática; en tanto que el ser-para-sí es el proyecto, la aspiración de llegar a ser lo que no se es, mientras que se rechaza lo que se es: “El ser-para-sí [es decir, el ser-persona] es entonces una carencia de ser y una sed o deseo de ser” (Stam, 1979, p. 38). Bobbio agrega en este sentido que “El hombre, en la terminología hegeliana aceptada por Sartre, es el ser-para-sí, para ser libertad absoluta, en

³⁰ CF. Sartre, *El ser y la nada*, pp. 31-37

contraposición con el mundo que es el ser-en-sí, o absoluta determinación” (1974, p. 86).

Los animales y las plantas, que no rebasan los límites impuestos por la naturaleza, ejemplifican el ser-en-sí sartreano, porque son plenos “y no cabe imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que pudiera deslizarse la nada” (Sartre, 1993, p. 124). No pueden dejar de ser lo que son, no pueden ni desean volar más alto, ir más lejos o crecer más, porque son ser en plenitud, según su condición. Mientras que el ser humano tiene siempre una aspiración, un anhelo de ser algo distinto a lo que es, una necesidad de romper límites y buscar la realización de su ser, y cuenta, además, con la libertad para buscar esa realización, y si algún límite encuentra en ese camino es el límite que él mismo se hubiera impuesto.

Esta idea encuentra una relación con la concepción kierkegaardiana de la existencia humana; para el danés, “el hombre tiene una existencia fáctica, pero su modo de existir, de estar ahí, es distinto del modo de existir de la planta y del animal. En el ser humano subsiste una categoría de espíritu que se caracteriza por la gravedad y por la reflexión” (Torralba, 2013, p. 229). Es decir, el ser humano reflexiona sobre su existencia, en tanto que el animal ignora su condición de existente porque no cuenta con la capacidad de reflexión. De esta manera, el autor de *Desiertos intactos* va construyendo, desde el inicio de la novela, una postura existencialista con respecto al destino y al libre albedrío que coincide en algunos aspectos con el pensamiento kierkegaardiano y, en otros, con el sartreano.

2.3.3. Don Daniel, teísta

En *Desiertos intactos* se percibe, desde las primeras páginas, un pensamiento teísta. El diccionario filosófico de Ferrater Mora apunta que *teísmo* deriva del sustantivo griego *theos*, y proporciona una definición amplia de este mismo concepto:

La creencia en un Dios personal creador y rector del universo. En este sentido, el teísmo se distingue del deísmo,³¹ el cual, aunque sigue afirmando la existencia de Dios, lo excluye del gobierno del mundo y funda la creencia en la divinidad en una vivencia íntima, en un sentimiento personal interno que constituye, a la vez, la base de la moral y de la religión. El teísmo, en cambio, admite la revelación y la providencia, y se opone firmemente a cualquier intento de reducir la verdad revelada a una verdad conocida por medio de la razón común a todos los hombres (Ferrater, 1963, p. 767).

Octavio Derisi, por su parte, aporta una conceptualización del término que se centra en una cualidad humana; para él, el teísmo o intelectualismo reconoce que “Dios da existencia a todos los seres mundanos, también y especialmente al ser o esencia del hombre, quien en su forma o acto de su esencia es espiritual o enteramente material y por eso, inteligente” (Derisi, 1969, p. 246).

El Dios del teísmo es el creador del hombre y está comprometido con la subsistencia de su creación; es rector del comportamiento de los seres humanos, a quienes tiene la potestad de premiar o castigar según corresponda. En este marco filosófico se

³¹ Jorge Ruiz Dueñas distingue entre teísmo y deísmo, el primero refiere la existencia de un Dios personal, con voluntad e intención; el segundo alude a un Dios impersonal, amoral e indiferente (Ruiz, 2021, p. 77).

coloca Kierkegaard, quien cree firmemente en un Dios creador: “Kierkegaard no sustituye a Dios como Nietzsche, herido por la ansiedad se ajusta a un dios personal y a la práctica de un cristianismo sin clérigos” (Ruiz, 2021, p. 73). El autor de *Temor y temblor* afirma que: “Dios creó al hombre y a la mujer, modeló también al héroe y al poeta” (Kierkegaard, 2015, p. 11). El filósofo danés confía en “Dios, quien podía cambiarnos y cambiar nuestra vida, así se demuestra con la narración de Abraham”³² (Hernández, 2019, p. 26). El Dios en quien cree Kierkegaard tiene en su poder el bienestar o desamparo de su creatura; es “un Dios misterioso, imprevisible, que sorprende continuamente al hombre: [...] Un Dios que no se deja reducir a idea pasiva e inactiva, un Dios que toma la iniciativa, es un Dios de la Revelación” (Pérez-Borbujo, 2013, p. 25).

En *Desiertos intactos* es evidente la presencia de un Dios creador del universo, con la facultad de intervenir en él; un Creador que da vida al hombre, lo observa, lo deja actuar, lo castiga o lo premia. El autor parece así inspirarse parcialmente en el teísmo kierkegaardiano, al enunciar su propia interpretación. El caso de Don Daniel es ilustrativo: él acepta la existencia de un Dios creador del hombre y del universo, pero para el capataz, la creatura cuenta con libre albedrío, si bien esta libertad debe tener como fin lograr el encuentro con Dios. Ejemplo de ello son las conversaciones que el anciano tiene con Gerardo: desde niño suele pedirle que resuelva acertijos, y de esta manera lo incita a utilizar la inteligencia que Dios le ha dado para encontrar a Dios mismo.

³² “Y Dios quiso probar a Abraham y le dijo: Ve y toma a tu hijo, y unigénito, a quien tanto amas. A Isaac, y ve con él al país de Moriah, y ofrécemelo allí en holocausto en la montaña que yo te indicaré” (Kierkegaard, 2015, p. 14).

Ahora bien, las enseñanzas religiosas adquiridas en la iglesia y las conversaciones con don Daniel forjaron el teísmo al que Gerardo adulto renuncia. Cuando asistía a misa de seis en Tepetongo Gerardo escuchaba una frase que despertaba su imaginación: “En la casa de mi padre muchas moradas hay; si así no fuera, yo os lo hubiera dicho” (Salazar, 2013, p. 36). El pequeño la relacionaba con una historia que contaba don Daniel, quien refería una casa “llena de cuartos cerrados, pero cada uno con su llave, sólo que la llave no abría, la llave estaba perdida y el deseo por abrir los cuartos era apremiante” (*Ibidem*). El pequeño entendía que algo muy importante se encontraba ahí encerrado, entonces el niño debía descubrir la forma de abrir las puertas y para ello “[Gerardo] tenía que usar la inteligencia que Dios le había dado” (*Ibidem*). El anciano capataz hacía referencia en su cuento a la existencia de un Dios teísta, dador de inteligencia, que lo había provisto con esta facultad.

2.4. Gerardo. La construcción de sí mismo

Gerardo medita a lo largo de la novela sobre la tortuosa relación que sostuvo con su familia: los conflictos con su recién fallecido hermano Aristeo y con su padre don Cayetano, así como su estrecha relación con doña Ermila, su madre, y con el capataz de la hacienda, don Daniel. De igual manera, examina su relación con Ángeles, su mujer. La vida de Gerardo se ve así trastocada por el odio que siente hacia su hermano y su padre; por el amor hacia Ángeles y por el influjo de la historia del anacoreta de Indias que le intriga y entusiasma en la misma medida. Gerardo, como personaje existencialista, “reduce su campo a un mundo interior y familiar, y muy pocas veces se proyecta hacia la colectividad social” (Cf. Jiménez, 2011, p. 342). La existencia de Gerardo se explica a través de su relación con los que lo rodean, y especialmente con un personaje mítico, el misionero, el cual funge como un *alter ego* del exseminarista. Gerardo habrá de encontrar respuestas a los cuestionamientos que se hace acerca de su vida justamente revisando la vida del anacoreta, Gregorio López. Sus reflexiones sobre la otredad de los suyos y del viejo eremita le permitirán finalmente comprenderse a sí mismo.

2.4.1. Reconocimiento de sí mismo

Al inicio de la novela, Gerardo debe abandonar la soledad del seminario, en donde se preparaba para la vida eclesiástica, para acudir a consolar a su padre, afligido

porque su hermano Aristeo se encuentra al borde de la muerte tras haber sufrido un grave accidente. En ese momento, Gerardo inicia una serie de reflexiones que lo llevan a descubrir que aún vivían dentro de él ciertos sentimientos inconfesables como el resentimiento hacia su progenitor, que lo acompañaba desde la infancia. Reconoce también que después de tantos años aún siente odio por su hermano, quien, cuando niños, buscaba de manera deliberada que castigaran injustamente a Gerardo: “ese odio Gerardo lo reivindicaba: era muy natural y sincero, y nunca sintió arrepentimiento por darle albergue a un sentimiento tan justo. Por eso también había sido un niño solitario que tuvo que aprender a jugar con él mismo” (Salazar, 2013, p. 31).

Gerardo lleva a cabo un proceso de autoconocimiento que lo conducirá a una crisis espiritual y a la toma de decisiones que cambiarán radicalmente su vida, lo que le dará sentido a su existencia. Gerardo acepta que no tiene vocación para el sacerdocio y que no tiene un destino que cumplir. Esta vez, es su madre quien lo confronta y le muestra su vulnerabilidad:

- ¿Qué sucedió?
- Lo que tenía que suceder. No tengo vocación.
- Pero cómo, ¿hasta ahora te das cuenta? Eso lo debiste haber pensado antes, ahora es un sacrilegio.
- No quiero y no voy a hablar de eso con nadie.
- ¿Qué piensas hacer?

No sé –le había dicho con amargura mientras se le humedecían las rendijas de los ojos. Con esas dos últimas palabras le quería decir: no sé hacer nada, no sé trabajar, siempre otros han trabajado por mí; no sé a dónde ir, siempre me han marcado la ruta; no sé qué es la vida, no sé qué es la religión, siempre me las han

explicado mal; no sé qué es Dios, no lo he visto nunca; no sé qué hago aquí o allá o donde sea (*Ibid*, p. 89).

En la construcción de este personaje, el autor desarrolla el tema de la angustia que trae consigo la libertad, entendida ésta no como el verse obligado a elegir entre el bien y el mal, sino la angustia que despierta la libertad de elegir un camino en total soledad, en absoluto desamparo. Gerardo, al igual que Gregorio López, enfrenta su libertad como angustia, porque el individuo experimenta esa libertad al mismo tiempo como un regalo y una condena. Pero, sobre todo, porque la libertad supone una conciencia de sí, como ser que se elige; ese es el pensamiento que no abandona a Gerardo: “había perdido algo, o había ganado algo. Y el no saber si se había ganado o perdido no lo dejaba ahora salir, tener más tiempo abiertos los ojos. No podía salir al mundo sin esta duda aclarada” (*Ibid*, p. 92).

Es entonces cuando el exseminarista inicia su búsqueda, la de algo que habría extraviado pero que no alcanzaba a explicarse. Gerardo percibía en su vida un vacío de algo que había perdido y que no sabía distinguir, “ese algo profundo nos revela la nada, no solo como un vacío de algo, sino también como una necesidad imperiosa de vaciamiento” (Yepes, 2017, p. 96). Tomar conciencia de sí significa encontrar un vacío que no viene de fuera, sino que es el hombre mismo quien busca ese vaciamiento de sí, esa negación; algo que Sartre llama nihilización: “El para-sí surge como nihilización del en-sí, y esta nihilización se define como proyecto hacia el en-sí: entre el en-sí nihilizado y el en-sí proyectado, el para-sí es nada” (Sartre, citado por Yepes, 2017, p. 97).

En este momento es conveniente entender que, para Kierkegaard, como existencialista religioso, la libertad significa que el individuo es libre de elegir su fe, como “Adán, el primero de nuestra especie, que fue creado de tal modo que tuviera una razón incorrupta capaz de discernir qué debe ser elegido y qué debe ser rechazado; pero se le agregó una voluntad, también incorrupta y libre, para que pudiera por sí mismo apartarse del bien e inclinarse al mal si así lo quisiese” (Erasmus, 2012, p. 59). León Chestov expone en este sentido que para el autor de *Temor y Temblor* es Dios quien otorga a cada hombre la libertad de decidir por sí mismo. Cada individuo decide qué hacer con su Isaac, su pertenencia más amada y sagrada, al recibir la orden de Dios de demostrar su total fe en Él. Al igual que Abraham, “El Caballero de la Fe”, el hombre es libre de elegir si sacrifica o no su bien máspreciado, e incluso es libre de elegir cuál es ese bien, sin que para ello deba rendir cuentas de su elección más que a sí mismo:

Mientras el hombre sea libre, mientras su libertad no esté paralizada, mientras le sea factible hacer cuanto le parezca conveniente y necesario, no se dedicará a explicar. Sólo explica el que no tiene fuerza suficiente para obrar de acuerdo con su voluntad, el que se halla sometido a una fuerza externa. El que es libre no sólo no busca explicación, sino que con una intuición infalible adivina que la simple posibilidad de una explicación es el mayor peligro que amenaza su libertad (Chestov, 1952, p. 143).

Es así como Gerardo decide abandonar el seminario, sin explicación alguna; lo que le confiere la posibilidad de redefinir su ser, de buscar una nueva forma de llenar ese vacío que en ese momento lo llama a no ser el mismo. En ese momento elige ser otro y actuar en consecuencia.

2.4.1.1 En espera de la fe

Gerardo posee un carácter excesivamente reflexivo, ello lo lleva a experimentar, en un momento clave de la historia, la redefinición de su relación con la divinidad. Este momento tiene lugar cuando, aún seminarista, se ve desamparado, cree haber perdido su fe en Dios, pero desea reencontrarla. Sören Kierkegaard describe el sentido de la pérdida, aun temporal, aun no definitiva, de la fe: “Aceptar la entrada de la duda en materia de fe, es lo mismo que no tener fe. Y no tener fe es perder la felicidad” (Cf. Guerrero y Valadez, 2005, p. 19). Gerardo pone en duda su fe y por este hecho, la pierde. Esta pérdida trastoca completamente su relación con Dios: el joven se hunde en la tristeza y la desesperanza y termina por aceptar que no tiene vocación y abandona su proyecto de vida en el sacerdocio. Gerardo se confina en su habitación y entra en un estado de pasividad, esperando que el Señor obre en él:

Gerardo había simplificado su vida con los movimientos más indispensables de su cuerpo. Y hasta en su mente, que parecía que estuviera hueca. [...] Alternaba las horas entre estar sentado a la orilla de la cama, en la silla del escritorio y en la mecedora. [...] Al cabo de unos cuantos meses, la vida de Gerardo se había vuelto más simple, y aún podía llevarla a niveles de simplicidad límite. No pensar, por ejemplo; dejar de comer un poco, no abrir los ojos (Salazar, 2013, pp. 90-92).

Aislado en su cuarto, el exseminarista se prepara para dar el “salto de fe” que le permitirá resolver su conflicto con la divinidad: ve pasar el tiempo sin que sus dudas se desvanezcan; no logra reencontrar la fe y, en consecuencia, tampoco la felicidad. Kierkegaard advierte, en este orden de ideas, que “el espíritu triste no espera

vencer, ha resentido muy profundamente su pérdida; y aún si pertenece al pasado se lo lleva consigo, espera que el tiempo por venir le conceda al menos la paz suficiente para ocuparse silenciosamente de su dolor” (2005, p. 54). Gerardo no podía escapar a ese dolor porque en el encierro la espera es infructuosa. Una vez, más el filósofo danés advierte que “una espera a la que no se le fijó ni hora ni lugar, es una simple desilusión, nos resignamos a una espera perpetua” (*Ibid*, p. 57). Sin embargo, el joven exseminarista no se resigna; en algún momento reconoce que tiene un alma que está muriendo y que debe salvar; ese hecho le permite recuperar su fe en Dios, y salir victorioso de su prolongada espera.

El desamparo que sucede a la pérdida de la fe, obliga a Gerardo a tomar decisiones, a elegir por sí mismo. Sin la ayuda de su madre o de don Daniel, asume la responsabilidad de descifrar su vida. Jean-Paul Sartre explica en este sentido que “el desamparo implica que elijamos nosotros mismos nuestro ser. El desamparo va junto con la angustia” (Sartre, 1998, p. 23). Gerardo termina entonces su encierro y poco a poco cae en cuenta que “era más que imposible aislarse del mundo: el cuerpo como un imán lo atraía –el ruido, las luces y sus colores, los olores, las temperaturas– y se entregaba, se dejaba transformar, penetrar, imposible luchar para resistirse; el mundo estaba dentro de uno, uno estaba como diluido en él” (Salazar, 2013, p. 93).

Inmerso en la angustia que le causa un Dios silente al que no conoce porque simplemente nunca había visto, porque no había sabido descifrar su mensaje; en medio de esa lucha desesperada que libra a fin de deshacerse de sus pecados, el exseminarista recobra su fe en ese Dios que no responde a sus plegarias, y termina

por entender al Creador de una manera distinta a la que había aprendido en el seminario. El joven descubre que, por medio del silencio, es posible establecer una forma de contacto con la divinidad y logra ver a Dios cuando lo concibe ya no a imagen y semejanza del hombre, sino como naturaleza.

Así, Gerardo cae en cuenta que desde su niñez ya sabía reconocer al Señor en pequeñas acciones de la vida cotidiana, como el parto de una perra y los cuidados que da a sus cachorros; en aquello que un animal cumple instintivamente, sin haberlo aprendido. Gerardo reconoce “que la naturaleza tiene una memoria; que ahí estaba Dios. [don Daniel se lo hace ver] A través de ese animal Dios le está hablando, le quiere seguir diciendo algo. Y la palabra de Dios es infinita” (*Ibid*, pp. 33 y 35).

Incluso antes de abandonar el seminario, Gerardo pensaba ya que las leyes dictadas por Dios estaban incompletas; que debían existir otras, ajenas a los mandamientos cristianos: reglas distintas que impidieran la intromisión del hombre en el curso de la naturaleza, normas siempre a favor de ella y de la dignidad humana:

No desviarás ni detendrás el fluir de las corrientes y el crecimiento de las plantas, los animales y los hombres. No pondrás límites, fronteras o diques. Nada detendrás, no encarcelarás ni el agua, el ave, el amor, el odio o el dinero. A nadie encadenarás. No irás contra la naturaleza. No ensuciarás tu cuerpo en esta tierra, ni tampoco tu mente, ni el aire, ni las aguas. No arrancarás las plantas, los bosques y los prados. No harás ruido donde se pierdan los susurros de la naturaleza. No castigarás, no maltratarás, no causarás dolor y vergüenza a tu propio cuerpo o al de los demás. No comerciarás con los sueños, la alegría, las ilusiones, las esperanzas. No curarás si es a costa de más dolor (*Ibid*, pp. 60, 61).

El personaje principal de esta novela transita así por un camino tortuoso: teme la libertad recién encontrada, pero la defiende; duda de Dios, pero se sostiene en su fe cuando lo reencuentra en la naturaleza. El primer paso para recobrase fue percatarse de que le era dada la posibilidad de elegir entre seguir por el camino del sacerdocio o emprender otro, y reconocer su derecho a no ofrecer explicación alguna respecto de esa decisión.

2.4.1.2 La vergüenza como reconocimiento de sí mismo

Cuando niño, Gerardo tenía una perra llamada La Gardenia, con la que había establecido un vínculo muy estrecho; eran tan cercanos, que el animal aprendió a reconocer los estados de ánimo de su pequeño amo meditabundo y solitario. Cuando Gerardo iba a ser enviado al internado, éste vivió el conflicto de separarse del único ser que tal vez amaba en verdad; en un momento pensó incluso en sacrificarla para evitarle el sufrimiento de perderlo.

Le dijo a don Daniel que nadie iba a cuidar y a querer a La Gardenia de la misma manera que su dueño: por lo tanto, pensaba matarla antes de partir. Don Daniel lo había mirado con mucha indignación y le dijo que era el muchacho más egoísta y desconsiderado que conocía, que era el colmo, que estaba pensando en sí mismo y no en el pobre animal (*Ibid*, p. 35).

La lealtad del animal puede entenderse como la fidelidad a las viejas costumbres y, al mismo tiempo, la pervivencia de los viejos rencores con los que Gerardo quería

terminar, pero no tuvo el valor de olvidar. Cuando Gerardo pensaba en matar a La Gardenia, en realidad quería borrar su pasado; es por esto que, muchos años después, cuando regresa a la hacienda atendiendo el llamado de su padre, sigue vivo en él ese pasado que no ha podido borrar.

Un día antes de su partida, Gerardo tomó a la perra entre sus manos, la abrazó y le dio un beso en el lomo, un beso que poco a poco fue convirtiéndose en una mordida con la que parecía querer arrancar un pedazo de carne al animal que, por el dolor, dio un ladrido desgarrador. No obstante, apenas se vio liberada de los brazos de su amo, La Gardenia no lo miró con rencor sino con tristeza y desconcierto. Muchos años después de ese lamentable suceso, Gerardo lo recordaba avergonzado y lamentaba su comportamiento.

Ese incidente, como el fantasma de un perro fiel, siguió a Gerardo por toda la vida; era un recuerdo amargo, lleno de dolor y de una vergüenza insoportable, que de pronto se le presentaba para castigarlo mentalmente. Recordaba los ojos del animal reprochándole (*Ibid*, p. 52).

La vergüenza de sí mismo experimentada por Gerardo no es en realidad un sentimiento coyuntural y momentáneo, sino una de las etapas necesarias para su autoreconocimiento. Jean-Paul Sartre apunta en este sentido que la vergüenza es un modo de toma de conciencia: “es aprehensión vergonzosa de algo y ese algo soy yo. Tengo vergüenza de lo que soy. La vergüenza realiza, pues, una relación íntima conmigo mismo: he descubierto por la vergüenza un aspecto de mi ser” (*Ibid*, p.143). Sartre precisa que este sentimiento no opera en una sola dirección, es decir: de mí hacia mí, sino que involucra siempre a un tercero: “la vergüenza es vergüenza de sí ante el otro” (*Ibid*, p. 144).

Gerardo recuerda así las palabras de don Daniel cuando éste le reprocha su extraño proceder con La Gardenia, y reconoce que en efecto fue cruel e inconsciente, porque no sólo maltrató a un animal amado por él, sino que tuvo esa misma actitud hacia otras personas. Recuerda en este sentido cómo había odiado sin motivo alguno a un joven albino que estudiaba en el seminario. Por su sola condición de albino, Gerardo lo retaba a boxear en las peleas clandestinas que sus compañeros organizaban; al pasar el tiempo, llegó a arrepentirse “de la crueldad de antaño y porque ahora era irreparable el daño que le habían hecho a un pedazo de su infancia” (*Ibid*, p. 40).

Un último recuerdo vergonzoso es el que lleva a Gerardo a pensar en Neftalí, el hijo menor de don Daniel:

Gerardo ahora recordaba un atardecer de hacía muchos años, cuando se cruzó con Neftalí en una de las calles de Tepetongo y le dio una bofetada con la mano abierta. Y todo porque le pidió un aventón de regreso al Salitral en el carretón [...] Y por mucho tiempo vivió arrepentido y seguro de no poder reparar esa falta ya (*Ibid*, p. 238).

Gerardo habría de vivir largo tiempo con esa carga; ni la búsqueda de la soledad cuando niño, ni su renuncia al mundo para enclaustrarse en un seminario le habían servido para limpiar su alma. Tal vez esta certeza lo convenció, a poco tiempo de consagrarse sacerdote, de abandonar el seminario sin dar explicación alguna y de recluirse por más de un año en su habitación, como un enfermo: “nadie tenía acceso a ese pequeño espacio, pero su presencia se sentía pesada, oprimente, como si hubiera un enfermo peligroso y con un padecimiento extraño ahí recluido” (*Ibid*, p. 89).

El recuerdo de estos sucesos y el consecuente reconocimiento de la persona que fue le resultan intolerables; por otra parte, la certeza de que sus faltas son irreparables le produce angustia y lo lleva “a desesperar de sí mismo, a querer deshacerse del yo [porque] tal es la fórmula de toda desesperación”, como sugiere Kierkegaard (2002, p. 32). Gerardo deseaba dejar de ser lo que fue, para sí mismo y para el otro; la conciencia de sí lo remitía a un comportamiento del pasado que deseaba que nunca hubiera sucedido; esa conciencia de sí y su deseo de trascendencia subrayan en Gerardo su condición de ser-para-sí, un ser reflexivo cuyo recuerdo de sí mismo da paso al vacío que lo impulsa constantemente a dejar de ser lo que fue y ser otro que aún no es.

2.4.2. Gerardo, actualización del anacoreta

El primer encuentro del lector con Gerardo se lleva a cabo cuando éste se halla en el seminario realizando una investigación acerca del primer anacoreta de Indias, Gregorio López. El seminarista vive tranquilo aislado en la silenciosa y solitaria biblioteca, concentrado en la recuperación de la biografía de un eremita que le causaba admiración. A medida que avanza en su estudio, Gerardo siente que su vida confluye con la del anacoreta; este sentimiento lo lleva a tomar la decisión de reorientar su propia historia, imitando en lo posible la vida de El Solitario de Amayac. El joven experimenta en ese momento un conflicto existencial más que un simple

conflicto de identidad; de este modo, se prepara el encuentro con el eremita que reorientará su vida.

El protagonista experimenta un conflicto existencial en el sentido sartreano que se ha descrito anteriormente (en la vergüenza de sí mismo) y, al mismo tiempo, descubre la existencia del *otro*. Ambas experiencias contribuyen a la reconfiguración de la imagen que él se daba de su propia existencia. Jean-Paul Sartre describe este proceso en los siguientes términos:

En una palabra, descubro la relación trascendente con el prójimo como constituyente de mi propio ser, exactamente como he descubierto que el ser en el mundo media mi realidad humana. De este modo, el problema del prójimo no es ya más que un falso problema: el prójimo no es ya primeramente tal o cual existencia particular con que me encuentro en el mundo, y que no podría ser indispensable para mi propia existencia, ya que yo existía antes de encontrármela, sino que es el término ex-céntrico, que contribuye a la constitución de mi ser (Sartre, 1954, p. 157).

Luego de conocer la vida y obra de El Solitario de Amayac –así llamado por haberse instalado en el valle de Amayac, en medio del desierto, para vivir como ermitaño–, Gerardo abandona el seminario para ir en busca de sí mismo, y para ello elige una suerte de retiro, convencido de que “la soledad era la condición de la vida, y que debía cultivarse como un barbecho para volverlo un campo fértil, donde uno después podía sembrar trigo o maíz para amasar el pan y mitigar el hambre; o dejar que se llenara de abrojos, espinas y malas yerbas para alimentar la locura” (Salazar, 2013, p. 37). Su primer retiro había sido el seminario, en el que buscaba el silencio y la soledad que le permitieran una total concentración en su investigación, pero no fue suficiente, así que lo abandona para ir en busca de otra forma de soledad.

Gerardo pasa enseguida más de un año de aislamiento en La Chaveña, la hacienda paterna, durante el cual vive con frugalidad. Es éste un periodo en el que, en estado de quietud, reflexionando pierde su fe, busca una respuesta y un encuentro con Dios. Algo semejante le ocurrió al príncipe español, quien se recluyó por muchos meses en una habitación del palacio, en completo aislamiento. Sin embargo, Gerardo termina por desear salir de su retiro, pues comprende que:

Nada puede permanecer quieto –ahora lo empieza a saber más violentamente– en el universo, y aunque nuestros ojos no lo vean, ¿quién de ustedes puede negar la inmensa actividad dentro de los abismos de una piedra? ¿O todos los átomos y fuerzas ocultas dentro de un grano de arena? [decía Gerardo a sus alumnos en su tiempo de profesor de filosofía] (*Ibid*, p.169).

Gerardo le pide a doña Ermila que le regale un terreno alejado de la hacienda donde pueda construir su propia casa, tal como, en su momento, Gregorio López solicitó a don Pedro Carrillo de Ávila un sitio en el desierto para vivir como eremita. Gerardo imaginaba un exilio singular, sin salir de La Chaveña; para ello buscó el lugar más alejado, pero dentro de sus límites, al igual que Gregorio López, que siglos antes se rehusaba a abandonar los dominios del imperio de su padre:

Quiere irse pues, cruzar todas las ciudades, dejarlas atrás, seguir por caminos y valles que estén todavía dentro de los límites de la Corona. Quiere encontrar el rincón más apartado del imperio, pudiéramos decir casi en la orilla, en la frontera, y sobre la línea divisoria, imaginaria, construir su retiro y quedarse ahí, contemplarlo todo desde afuera, pero sin dejar de estar dentro (*Ibid*, p. 130).

Doña Ermila concede a Gerardo un pedazo de tierra por el Coamil del Ahorcado. Allí inicia el exseminarista un proyecto de vida autosustentable, “como si fuera un moderno Noe construyendo su arca [...] con colectores de energía solar y agua de lluvia [...] Afuera, un corral, un huerto, un barbecho, un aljibe y un molino de viento”

(*Ibid*, p.114), y construye con sus propias manos cada parte de su nueva morada, imitando así a El Solitario de Amayac. Cuenta la historia que éste rechazó tanto la ayuda de su benefactor, don Pedro Carrillo, como la de los chichimecas, quienes sin conocerlo y pese a pertenecer a la comunidad que los asediaba y les arrebatava sus tierras y su libertad, hacían tabiques de adobe para regalarle, mismos que él desechaba.

Gregorio López había llegado en busca de un lugar al desierto de Real de Minas de Nuestra Señora de los Zacatecas para vivir como eremita, pero el dueño del valle de Amayac, quien tenía sus reservas para otorgarle un poco de desierto, pretextó la presencia de las fieras propias del lugar y la peligrosidad aún mayor de los chichimecas sublevados que merodeaban el valle. Sin embargo, fue tan humilde la petición del joven y tan insistente que don Pedro Carrillo terminó no sólo por otorgarle un espacio, sino por ofrecer su ayuda para la construcción de una ermita que pudiera habitar el anacoreta:

Al viejo conquistador no le queda más que simpatizar al fin con el peregrino y le ofrece gente para levantar la ermita que él cree que es necesaria; pero el futuro ermitaño no acepta. [...] Y cuando miran a lo lejos a un hombre levantando una casucha, se acercan los chichimecas en grupos. Inexplicablemente le ofrecen su ayuda a ese hombre indefenso y desvalido (*Ibid*, 141).

Con la misma extrañeza que los chichimecas observan al anacoreta construir su choza, don Daniel y don Cayetano ven a Gerardo levantar su casa en el perímetro de La Chaveña, y al igual que el conquistador Carrillo, ellos tampoco entienden los motivos de su alejamiento; más aún, consideran absurdo su deseo de separarse de todo y de todos. La actitud del joven les despierta serias inquietudes:

¿Qué, se pensará refundir allí como un ermitaño?

—Pobre, no hay escapatoria y todavía no lo sabe —dijo don Daniel y se quedó callado. No le podía decir a don Cayetano: ésa no es una forma para escaparse. No se vale esa forma de independencia. Se va a encontrar más encerrado de lo que estaba. [...] Se quiere escapar del mundo, pero no hay escapatoria. Entre más huya, más en el centro estará. Entre más lejos se vaya, más cerca estará (*Ibid*, p.119).

Una vez alejado de su familia y del seminario, Gerardo consigue trabajo como profesor de filosofía en una preparatoria de Jerez, a la que acude desde El Salitral montado en el viejo carretón de don Daniel, evitando así utilizar el transporte público que le facilitaría el viaje y acortaría los tiempos de traslado. El exseminarista declina una forma de transporte más eficiente porque trata de asemejarse al anacoreta, quien rechazaba los medios que su benefactor le ofrecía para atravesar el valle de Amayac los días que le correspondía acudir a la casa grande a impartir clase a sus hijos; el eremita prefería realizar la travesía a pie y bajo el rayo del sol del desierto. Es así como el ejemplo del primer anacoreta del Nuevo Mundo influye en la identidad que Gerardo está asumiendo: su nuevo yo surge de la nada que hay dentro de sí y de su experiencia con el otro.

Desde niño y a lo largo de su vida, fue una constante en Gerardo buscar la soledad que le permitiera encontrar a Dios; ese alejamiento de la sociedad, ese favorecer siempre su individualidad acerca al exseminarista al existencialismo kierkegaardiano, para el cual “Los otros no son la sociedad de la cual formamos parte, sino la muchedumbre indiferenciada y amorfa de la cual nos apartamos para ser nosotros mismos y encontrar la vía de la comunicación sólo con Dios. La multitud, dice Kierkegaard, es la no-verdad; el ‘singular’ es la verdad” (Cf. Bobbio,

1974, p. 76). En ello coincide Restrepo, cuando señala que “El pensamiento kierkegaardiano pone el fundamento en la subjetividad; lo importante es el hombre personal y concreto, el individuo que toma conciencia de su ser y se descubre, en el aislamiento de su existencia, como responsable de su destino. [...] Kierkegaard pone el acento en la relación del hombre consigo mismo (2004, pp. 29 y 31).

Es hasta entonces que Gerardo inicia su “construcción”, en términos sartreanos, porque empieza a hacer elecciones que trastocan su vida, algo que no había hecho antes, simplemente porque nunca había tenido la oportunidad de elegir. Jean-Paul Sartre expone cómo sucede este proceso: “somos las cosas que hemos hecho en el pasado, lo que hemos elegido, al ir eligiendo nos hemos ido eligiendo a nosotros mismos” (Cohen, 2009, 6m28s).

2.4.3. La relación odio-amor y la reconciliación

Analizar las relaciones de odio y amor del exseminarista con quienes lo rodean permite entender lo que el personaje es para el *otro* y, en consecuencia, saber lo que el personaje es, toda vez que, como advierte Jean-Paul Sartre: “el origen de mis relaciones concretas con el prójimo, están determinadas íntegramente por mis actitudes respecto del objeto que soy para otro. Y [en ese sentido] la existencia ajena me revela el ser que soy” (1993, p. 454). Por otra parte, el filósofo francés explica esta inclinación en los siguientes términos: “no es verdad que yo primero

sea y después 'trate' de objetivar o de asimilar al otro. [Sino que] Soy la experiencia del prójimo" (*Ibid*, p. 454).

Gerardo se ve y se siente diferente a su hermano y a su padre, a quienes odia de cierta manera. Al mismo tiempo, el odio que experimenta hacia ellos le da sentido a su vida. Gerardo y Aristeo están unidos por el odio que sienten el uno por el otro; este sentimiento recíproco nace en su niñez; no es resultado de un momento de ofuscación, sino que ha sido suficientemente reflexionado y asumido por Gerardo hasta el punto de considerar justo dicho sentimiento. En este sentido, Sartre advierte que el sujeto se constituye también a partir del rencor y que éste no cesa sino con la muerte del sujeto odiado, ya que mientras viva reasume el pasado y lo reivindica, porque el hombre es su pasado (Cf. Sartre, 1993, p. 82).

El odio es el sentimiento que posibilita la relación de Gerardo con el *otro*, en este caso con su hermano y, a la postre, también con su padre. Gerardo no odia las acciones o conductas que tuvieron en el pasado su hermano y su progenitor, sino su existencia misma, odia a Aristeo porque él revive a cada momento el acto vergonzoso realizado por Gerardo en su ya lejana infancia, suceso que provocó la ira de su hermano y que lo persiguió por siempre:

Gerardo y Aristeo habían dormido en la misma cama durante muchos años de su infancia. Una noche él, completamente desnudo, se pegó y se abrazó fuertemente al cuerpo de Aristeo, quien se encontraba sumido en el más profundo de sus sueños. De inmediato se había despertado y, como si del mismo sueño emergiera con la certeza de lo que le quería hacer Gerardo o como si hubiera estado ahí fingiendo que dormía desde hacía muchísimo tiempo para esperar que sucediera lo que ahora ya había sucedido, o como si lo hubiera hecho caer en una trampa, sin titubear, lo rechazó, lo tiró de la cama al suelo. Y antes de que se levantara

Gerardo, el otro se había parado frente a él para decirle: —Maldito... (Salazar, 2013, p. 59).

Gerardo odia a Aristeo porque su existencia es la confirmación de que el acto ocurrió y su presencia se lo recuerda a cada instante; de ahí que el odio de Gerardo sólo pueda extinguirse con la muerte de Aristeo, como sucedió:

El rencor cesa, de ordinario, con la muerte: porque el hombre se ha reunido con su pasado, es su pasado, sin por ello ser responsable de él. Mientras vive, es objeto de mi rencor; es decir, que le reprocho su pasado no solo en tanto que él lo es sino también en tanto que lo reasume a cada instante y lo sostiene en el ser, en tanto que es responsable de él.³³ Por eso, lo que odio en el otro no es tal o cual fisonomía, tal o cual extravagancia, tal o cual acción particular, sino su existencia en general, como trascendencia-trascendida. Por eso el odio implica un reconocimiento de la libertad del otro (Sartre, 1993, p. 509).

Sin embargo, cuando finalmente ha madurado sus sentimientos, Gerardo se reconcilia con su hermano muerto, con su padre y con aquellos ausentes con los que se sentía en deuda. Se reconcilia con los muertos porque sin una presencia que le recuerde el hecho vergonzoso, él tiene la oportunidad de olvidarlo. Un buen día acudió al panteón;

Buscó la lápida con el nombre de su hermano: entre tanta tumba la más olvidada; y se sentó sobre ella. Lloró y le pidió perdón por no haberlo comprendido en vida. Lloró como si lo acabara de perder por primera vez, como si no hubieran pasado ya tantos años. Sentía en carne propia las fuerzas del amor —casi las podía tocar con las manos—, y que daban vida. El cariño que ahora sentía por su hermano le reclamaba que tenía una vieja deuda con él: vista desde aquí, su existencia había sido como una señal a medio camino para que él, Gerardo, se orientara, y nada

³³ El hombre experimenta un vacío que lo lleva a ambicionar ser otro y a rebasar sus propios límites; es decir, en términos sartreanos, el hombre, ser-para-sí, en esa tarea interminable que es la búsqueda de sí mismo desearía ser un ser-en-sí, sólido, completo, sin necesidad de trascendencia, pero trágicamente, su única forma de ser-en-sí es su pasado, que es absoluto y no puede cambiar.

más –y que cuando ya no fue necesaria, desapareció–, para que sólo aprendiera una verdad. [Visitó la tumba de su padre, de don Daniel y de Neftalí] Sin saber cómo ni por qué, ya de regreso a La Chaveña sintió que ya se había reconciliado, que había pactado con la vida. En la noche de ese mismo día por sus pensamientos pasó la imagen de su vieja perra La Gardenia, pero por primera vez su recuerdo no le causó ningún dolor o sentimiento de lo irreparable (Salazar, 2013, pp. 282 y 283).

Aunque Gerardo se aviene con sus muertos tardíamente, no puede llorarlos en su momento porque aún no había puesto orden en su vida, pero una vez que avanza en su autodefinición los despide con duelo y eso le ayuda a deshacerse del dolor y de añejos sentimientos que ya no tenían cabida en su corazón:

lo que la muerte trae en las lágrimas es la inútil consumación del orden íntimo [...] Las lágrimas de los vivos, que responden a su venida, están ellas mismas lejos de tener un sentido opuesto a la alegría. Lejos de ser dolorosas, las lágrimas son la expresión de una conciencia aguda de la vida común captada en su intimidad (Bataille, 1998, p. 51).

Poco antes de reconciliarse con su pasado, un buen día Gerardo decide abandonar la soledad y formar una familia; entonces llega a La Chaveña acompañado de Ángeles: “A su modo y a su debido tiempo, Gerardo casó, pues quién sabe dónde se encontró una muchacha que no tenía ningún chiste –no era atractiva, ni fea tampoco–, que había llegado una tarde con él de Jerez en el dichoso carretón” (Salazar, 2013, p. 178). Junto con su esposa y su hija, el renovado Gerardo funda su propia familia. Sin embargo, no abandona del todo sus anhelos de soledad, alejado del pueblo y sus habitantes.

Gerardo logra finalmente una integración con el otro cuando tiene que representar a su familia en la organización de la llegada de la luz eléctrica a El Salitral. Acude

lleno de alegría y esperanzas a una junta vecinal en la que se decidiría si la hacienda de sus padres correría con el gasto del total de los postes requeridos para que llegara hasta El Salitral la luz eléctrica que vendría desde Tepetongo:

Pensaba que El Salitral se vería desde su casa como un nido de luciérnagas. Desde ahora ya sentía ligados a los de Tepetongo, El Salitral y La Chaveña por la luz eléctrica, por cordones de luz, por la misma energía. Su casa dejaba de ser ese universo cerrado que se había resistido, sin lograrlo, a participar con el exterior. Eso, ahora lo sabía, era imposible (*Idem*, p. 282).

Gerardo dará en su momento el último paso para lograr el encuentro consigo mismo y conseguir la paz interna; en ese tiempo habrá llegado también a la convicción de que no hay un sentido, un motivo para existir; que el ser humano simplemente es en este mundo. Una convicción muy distinta a la de Ángeles, su esposa, quien sí tenía certeza de que hay una razón de estar aquí. Desde que ambos deciden unir sus vidas, Ángeles le advierte a su esposo que tenía la intención de adoptar a un menor. Gerardo acepta porque pensaba que era la manera en que su mujer resarcía el daño sufrido durante su niñez, cuando su propia madre la da en adopción no sólo a ella sino también a sus cuatro hermanos.

Sin embargo, no era ese el motivo que tenía su esposa para insistir en la adopción, a pesar de que ya tenían una hija propia. Ángeles (como lo haría un existencialista kierkegaardiano) había encontrado una verdad para sí, una idea por la que quería vivir, una pasión. Según reflexiona Bataille, “existe en nosotros algo apasionado, generoso y sagrado, que excede de las representaciones de la inteligencia; y por ese exceso es por lo que somos humanos” (2000, p. 199). En tanto que Gerardo, para ese entonces –más cercano en este sentido al existencialismo sartreano– está

convencido de que no existe motivo que justifique la estancia del hombre en este mundo, aunque no por ello se abandona a la angustia, sino que acepta esta verdad y asume su existencia. Los personajes lo dicen con sus propias palabras:

[Ángeles] Lo quiero hacer porque creo que todos tenemos un motivo para estar aquí. Quiero decir: una razón en la vida. Y yo creo que ésa es la mía. Y puedes ayudarme.

[Gerardo] –¡Ah! Y qué tal si desde ahora te digo y te aclaro que nadie, óyelo, nadie tiene una razón o motivo para estar aquí, como tú dices, sino que estás aquí porque sí y ya.

–Pues yo quiero que ésa sea mi razón.

–Y yo quiero que entiendas que estamos aquí con tu razón o sin ella (Salazar, 2013, p. 192).

Gerardo está convencido de que no se nace predeterminado, que no hay destino que cumplir; las enseñanzas de don Daniel le han indicado que “El universo es tan perfecto y está organizado de tal manera que todos venimos a decir o hacer algo. Y después, cumplida la misión, una vez dejado el mensaje o hecha la tarea, es mejor que nos vayamos” (*Ibid*, p. 239). Es cierto que, para el capataz, el hombre tiene una misión que cumplir, pero en libertad; incluso advierte que el hombre tiene la obligación de ir más allá y puede convertir su vida en tragedia si decide no superarse, quedarse estancado sin intentar rebasar sus límites.

De la reflexión sobre el sentido de la vida que hacen los personajes de *Desiertos intactos*, es posible rescatar dos posturas en gran medida opuestas que nos aproximan al pensamiento de los dos existencialistas cuyas ideas apoyan este trabajo, Sören Kierkegaard y Jean-Paul Sartre. Don Daniel está convencido de que hay una tarea que cumplir, Ángeles asegura haber encontrado –intuitivamente– un

motivo real y profundo para vivir, mientras Gerardo se fundamenta en la razón para explicarse al hombre como un sujeto objetivo, que no nace determinado, para quien su estancia en el mundo no tiene una razón de ser.

Capítulo 3.

Severino Salazar, entre Kierkegaard y Sartre

3.1. La religiosidad de Severino Salazar

3.1.1. Desvalorización de la imagen de Dios

Numerosos son los pensadores que han reflexionado acerca de la decadencia del sistema religioso que distingue, en nuestros días, a las culturas del Occidente. George Steiner, Henri de Lubac, Jacques Maritain y Ramón Xirau son algunos de los filósofos que se han manifestado a este respecto. El ocaso del sistema religioso, advierte Steiner (2001), se gestó probablemente durante el racionalismo científico del Renacimiento, o tal vez se debe al secularismo y el escepticismo de la Ilustración, o al darwinismo y la tecnología moderna. Aunque, asevera el filósofo franco-inglés, no se debe dejar de considerar que los horrores cometidos a lo largo de la historia por las diversas religiones han contribuido a que suceda dicha decadencia:

Incalculables generaciones, comunidades étnicas, grupos sociales han sido perseguidos, esclavizados, masacrados, convertidos por la fuerza en nombre de exigencias doctrinales. Un tortuoso, aunque inconfundible, sendero discurre desde los pogromos medievales hasta los campos de exterminio nazis. El islam ha asesinado desde sus orígenes. Es una observación banal que las guerras religiosas y la erradicación de la herejía mediante las cruzadas figuren entre los episodios más crueles y costosos de los cuales tenemos noticia (Steiner, 1997, p. 121).

El también crítico literario concuerda en este orden de ideas con Henri de Lubac, teólogo francés jesuita interesado en el ateísmo occidental, quien señala que entre las causas históricas de la situación de la fe en el siglo XX destacan la racionalización y la tecnificación del mundo. De Lubac sugiere que el ateísmo es difundido por pensadores como Friedrich Nietzsche y Auguste Comte, quienes impulsan la secularización de la sociedad y ejercen una influencia silenciosa y anónima que lleva a considerar la religión como caduca, fomentando así el surgimiento de una nueva forma de ateísmo, dado que “Dios, en el que el hombre había aprendido a ver el sello de su propia grandeza, comienza a aparecésele como un antagonista, como el adversario de su dignidad” (Lubac, 1997, p. 279).

Un filósofo más que participa en esta discusión es el francés Jacques Maritain, quien advierte que la negación de Dios desemboca en una forma de vacío: “hoy la historia humana ha pactado con el temor y el absurdo, y la razón humana, con la desesperación. Los poderes de la ilusión se expanden por toda la superficie del mundo y alteran la dirección de todas las brújulas” (1949, p. 16). Maritain concibe sin embargo una posible solución: para superar este momento histórico, el hombre deberá buscar “la santificación de la vida secular, la fecundación de la existencia social y temporal, de energías contemplativas y del amor fraternal” (*Ibid*, p.16).

Ramón Xirau, por su parte, apunta que el hombre moderno se erige en Dios de sí mismo, pecando así de idolatría y soberbia:

Pero esta autoadoración es contradictoria y mucho del pensamiento moderno es, consciente o no, nihilista. Tácitamente nihilista. Lo es en las filosofías del progreso que transforma la modificación y el cambio en el Progreso por sí mismo. Lo es en el pensamiento de Marx en cuanto Marx quiere fundar una sociedad de

'encuentros' (hombre y hombre, hombre y naturaleza, esencia y existencia) donde los opuestos se anulen y el Hombre se realice plenamente (Xirau, 1971, pp. 71 y 72).

Los sistemas de razonamiento antirreligioso surgidos desde el siglo XIX, como el marxismo, el psicoanálisis, el existencialismo, la antropología y las ciencias duras, adquieren una relevancia singular; en consecuencia, el pensamiento moderno será en gran medida nihilista, en el sentido que precisa Nietzsche: "lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: la llegada del nihilismo. [...] ¿Qué significa el nihilismo?: que los valores supremos pierden validez. [...] El nihilismo radical es el convencimiento de la insostenibilidad de la existencia"; o bien, el hecho que "hayamos buscado un 'sentido' a cualquier suceso que no lo tenga" (Nietzsche, 2000, pp. 31, 35, 38).

En el contexto de esta investigación, es indispensable destacar el sentido del nihilismo como la negación de principios religiosos y la negación de Dios mismo. A partir de "la muerte del Absoluto", el hombre es libre, aunque el precio de su libertad sea caer en el abismo de la soledad, la "soledad cósmica", según Steiner (1997); la soledad carente de sentido que resulta insoportable para el hombre que necesita alguna certeza, así sea la de su pequeñez.

Ahora bien, tanto Steiner como de Lubac consideran que el nihilismo alteró un orden social ya vacilante; la muerte de Dios dejó un vacío que el hombre ha intentado infructuosamente llenar; es decir, "la descomposición de una doctrina cristiana globalizadora había dejado en desorden las percepciones esenciales de la justicia social, del sentido de la historia humana, de las relaciones entre la mente y el cuerpo, del lugar del conocimiento en nuestra conducta moral" (Steiner, 2001, p.15).

En esto coincide Mircea Eliade al describir el fondo espiritual del hombre moderno, quien pretende de manera más o menos consciente negar radicalmente la divinidad:

Pero sólo en las modernas sociedades occidentales se ha desarrollado plenamente el hombre arreligioso. El hombre moderno arreligioso asume una nueva situación existencial: se reconoce como único sujeto y agente de la historia, y rechaza toda llamada a la trascendencia [...] El hombre se *hace* a sí mismo y no llega a hacerse completamente más que en la medida en que se desacraliza y desacraliza al mundo. Lo sacro es el obstáculo por excelencia que se opone a su libertad. No llegará a ser él mismo hasta el momento en que se desmitifique radicalmente. No será verdaderamente libre hasta no haber dado muerte al último dios (Eliade, s/f, p.88).

Ahora bien, en medio de este panorama en el que predomina el nihilismo, algunos intelectuales se niegan a aceptar que el hombre es sólo razón. Entre ellos se encuentra Miguel de Unamuno, quien afirma desde las singularidades de su fe:

No se desanima quien tiene fe porque no está esperando, está construyendo, edifica su existencia no en el vacío sino en el terreno de lo real. [...] La fe nos brinda esperanza y nos lleva a esperar en Dios. Solo en Dios y por Dios es posible nuestro mayor anhelo existencial: encontrarle sentido a la existencia (Cf. Villalobos, pp. 24 y 25).

O bien, Sören Kierkegaard, cuyo pensamiento profundiza en la moral y la fe cristianas, e indaga acerca de la individualidad del hombre y su necesidad de encontrarse a sí mismo.

En el contexto latinoamericano, las cuestiones filosófico-religiosas referentes a la decadencia de la imagen de Dios adquieren matices propios; el surgimiento de la Teología de la liberación es ejemplo de la singularidad espiritual de la región.³⁴

³⁴ Enrique Dussel menciona tres momentos clave de la discusión teológica en América Latina; el primero abarca el periodo de la Conquista; el segundo se considera a partir de la Colonia, cuando

Enrique Dussel asevera, en este contexto, que “los grandes momentos creadores de teología en América Latina fueron, desde su origen, teología de la liberación ante la opresión que sufrieron los ‘pobres’ de nuestro continente” (Dussel, 1995, p. 5). En América Latina, el replanteamiento contemporáneo de la fe parte, en gran medida, del análisis de la corrupción de la iglesia católica; una iglesia que igual perdona los pecados del asesino que los de la víctima; una iglesia que se alía con el poder y guarda un silencio cómplice ante las atrocidades cometidas por el Estado.³⁵

En Latinoamérica, la discusión filosófica de la liberación, el pensamiento racionalista-cientificista y la exaltación de la tecnología influyeron en su conjunto en las esferas del conocimiento y la cultura. Uno de los escenarios en que esto se manifiesta es el decaimiento de la religión, un fenómeno que impacta todos los ámbitos, incluyendo el de las artes.

En el caso de la literatura latinoamericana, un gran número de novelistas y cuentistas reflejan en su obra un intento por reconciliarse con el mundo sin Dios heredado del nihilismo europeo. En México, incluso los narradores cuyo centro de interés no es Dios ni la religión sino la crítica social, revelan fuertes vínculos con lo

la teología, ciertamente, encubría las injusticias del antiguo continente sobre los pobladores del Nuevo Mundo; no obstante hubo teólogos críticos desideologizantes como Tupac Amaru, en Perú; Hidalgo y Morelos en México, quienes emanciparon un pueblo desde la praxis de una teología crítica (Cf. Dussel, 1995, pp. 9-75). El tercer periodo se ubica en la época moderna y se divide en tres momentos: desde 1959, por el anuncio del Concilio Vaticano II, se va gestando una crítica teológica en América Latina; en los años 60 la filosofía y la teología de la liberación advierten que la fe debe tener un compromiso social, de tal forma que no sólo alzan la voz en contra de la miseria que se vive en este continente, sino que en la praxis buscan la liberación social (Cf. Ferraro, 1992); el último momento inicia en la década de los años 80, cuando Estado e Iglesia emprenden una persecución a esta corriente teológica; “sacerdotes de la liberación en Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia y Chile fueron violentamente oprimidos (la teología de la liberación era motivo de prisión, tortura y muerte)” (Dussel, 1995, p. 129).

³⁵ Véase *Teología de la liberación*, de Enrique Dussel, quien por más de 30 años ha consagrado sus estudios a este tema.

religioso; tal es el caso, por citar un ejemplo, de José Revueltas, quien en varias ocasiones declaró: "[con respecto a Dios] no tengo ninguna actitud en absoluto, puesto que no me interesa el problema, ya que para mí no existe en ningún sentido, ni en el especulativo, ni religioso, ni filosófico, ni científico, ni en otro sentido" (Mateo, 2011, p. 149). Sin embargo, en su obra pueden encontrarse fuertes resonancias bíblicas y religiosas, como lo muestra Octavio Paz, quien contradice, las certezas de Revueltas al señalar que el temperamento religioso del autor de *Los muros de agua* lo llevó a la práctica del comunismo:

La crónica épica de Revueltas está minada, por decirlo así, por el simbolismo religioso. [En *El luto humano*] los campesinos luchan por la tierra y el agua, pero el novelista sugiere continuamente que esa lucha alude a otra lucha que no es enteramente de este mundo. Aunque mi nota subraya la religiosidad de Revueltas, no describe su carácter paradójico: una visión del cristianismo dentro de su ateísmo marxista. Revueltas vivió el marxismo como cristiano y por eso lo vivió, en el sentido unamuneco, como agonía, duda y negación (Paz, 1979, p. 18).

Algo semejante ocurre con el mismo Octavio Paz, quien se pronuncia en favor de la negación de la divinidad y después parece titubear, así lo muestra Ociel Flores, estudioso de la obra del poeta, quien "nacido en un contexto innegablemente religioso, se pronuncia, por una parte, como antagonista de la divinidad institucionalizada, y afirma que su misión se funda en <<ser la voz de ese movimiento que dice "No" a Dios y a sus jerarcas y "Sí" a los hombres>>. [Pero] Por otra parte, en algunos textos sugiere que es conveniente creer en Dios, a pesar de que no se viva convencido de su existencia; una postura cercana al "querer creer" de Unamuno" (Flores, 2019, p. 145).

En este orden de ideas, es posible mencionar, a título de ejemplo, dos narradores mexicanos contemporáneos, posteriores a Revueltas y Paz, que cuestionan y redescubren la fe y la espiritualidad en un mundo donde priva el racionalismo; ellos son Ignacio Solares y Alberto Ruy Sánchez, novelistas coetáneos³⁶ del autor de *Desiertos intactos*. Existe en la obra de estos tres escritores un interés por la presencia divina y el espacio místico. Vicente Torres afirma, en este sentido, que “una de las preocupaciones que Solares mostró desde sus primeros libros fue la unión de lo sagrado y lo profano” (Torres, 2007, p. 55). En su novela *Puerta del cielo*, Solares habla incluso de las apariciones marianas, de las que no da explicación racional, sino que, acercándose a la literatura fantástica, “las deja como irrupciones dentro del universo real de la novela” (*Ibid*, p. 50). En tanto que Ruy Sánchez “contempla el mundo con ojos religiosos y llenos de asombro, incluso podría decirse que la marca de agua de sus libros es la indagación filosófica” (Torres, 1991, p. 29).

En la narrativa de Salazar existe una vertiente religiosa que resulta interesante caracterizar; ante todo por el hecho de que se manifiesta en un momento en el que prevalece un evidente anticlericalismo. La religiosidad del autor de *Desiertos intactos* es perceptible en varios sentidos: por una parte, en alusiones y referencias bíblicas, abundantes en su narrativa; por otra, en motivos que aluden, aun de manera velada, a la vida de algunos santos. Finalmente, en sus novelas trasluce una visión panteísta, en la que el zacatecano reconoce en la naturaleza la única vía

³⁶ Pertenecen a la misma generación Severino Salazar (1947-2005), Ignacio Solares (1945-) y Alberto Ruy Sánchez (1951).

para el encuentro con la divinidad; esta postura parece ser resultado de su posición existencialista en la que, si bien no niega la existencia de Dios, sí hace patente la soledad en la que vive inmerso el hombre.

3.1.2. Referencias bíblicas y hagiografía

En la obra de Severino Salazar se perciben claras resonancias hagiográficas y bíblicas,³⁷ aunque, como advierte Alberto Paredes, “se requieren estudiosos sagaces que recorran el aliento bíblico —citas, paráfrasis, alusiones, modelizaciones” (2015, p. 34), ya que en ocasiones estas son apenas visibles en su obra. En *Desiertos intactos* aparecen frecuentemente expresiones y simbolismos religiosos,³⁸ resultado de una estrategia distintiva de este autor. Salazar suele elegir un personaje bíblico y seleccionar pasajes de su vida para tomarlos como material para dar forma a un personaje ficcional. Un buen ejemplo de esta estrategia es el relato de don Daniel y Susana. El capítulo titulado “Susana” remite al lector al texto

³⁷ En la segunda parte titulada “Luna”, de la novela *Donde deben estar las catedrales*, existe intertextualidad bíblica entre la historia del joven hijo de una monja y un fraile, que lo conciben ya ancianos: “Aquí habría que agregar el horror que le causaba su edad. Ya era demasiado grande, más vieja que Santa Isabel” (Salazar; 2013, p. 146). La intertextualidad tiene que ver con Isabel y Zacarías, padres de Juan el Bautista quienes, en edad avanzada procrean al primo de Jesús; también se remite a la historia de Sara, madre de Isaac, quien siendo una anciana quedó encinta por intervención divina: “Se rio, pues, Sara entre sí, diciendo: ‘¿después que he envejecido tendré deleite, siendo también mi señor ya viejo?’ Y Sara concibió y dio a luz un hijo a Abraham en su vejez, en el tiempo señalado que Dios le había dicho” (Génesis 18:12, 21:2). Otra historia bíblica que es recurrente en la obra salazariana es la de la mujer joven que se relaciona con un anciano; en el cuento “Catedrales de cristal” aparece una historia entre dos personajes que retoman este pasaje bíblico.

³⁸ Severino Salazar realizó estudios de secundaria en un seminario, y aunque no siguió el camino clerical, cuando adulto gustaba de leer hagiografía.

“La Historia de Susana”, asociado al *Libro de Daniel*.³⁹ Salazar retoma los nombres bíblicos y reelabora la anécdota para convertir a Susana y Daniel, personajes de *Desiertos intactos*, en dos enamorados que ven truncada la posibilidad del amor.

En este caso, Susana, la única hija de los hacendados dueños de La Chaveña y hermana de Gerardo, contrariamente a lo que se cuenta en el *Libro de Daniel*, no se siente acosada por un anciano, sino que corresponde al amor de don Daniel, el viejo capataz de la hacienda. Ante la inminente e improcedente unión de esta pareja, el padre de la joven, incapaz de entender la relación amorosa de su hija con un anciano que siempre ha estado a su servicio y además no cuenta con ninguna posesión, ocasiona la muerte del capataz. En este pasaje, el autor entrecruza su narración con un relato que pertenece a la Biblia, utiliza los nombres bíblicos, ciertos rasgos de los personajes y hace ligeras alusiones que llevan al lector a asociar la narración literaria con un determinado pasaje de la Biblia.

En otro momento de la novela, el escritor incorpora una referencia más a través de un nombre bíblico, pero lo diluye en la narración, con lo que exige del lector mayor participación para reconocer la figura a la que alude; es el caso de Gerardo, quien se identifica con Caín, y Aristeo, quien se asocia a Abel. En los días en los que su hermano Aristeo agoniza, Gerardo desea que muera ya, como un Caín moderno que odia al hermano que goza de la preferencia del padre.

³⁹ En el *Libro de Daniel* se cuenta la historia de Susana, una joven hermosa que se ve acosada por dos ancianos que la coaccionan para abusar de ella, pero debido a la intervención de Daniel, los perversos ancianos no logran su fechoría de condenar a Susana, mediante acusaciones falsas, en venganza por haberse negado a sus peticiones insanas.

En esta novela se reconoce también una alusión intertextual a la leyenda de San Julián el Hospitalario,⁴⁰ santo medieval que acoge a un leproso en las últimas horas de su vida. En *Desiertos intactos*, esa historia refiere al personaje de Gregorio López, el eremita que recibe en su choza a un moribundo buscador de oro que llegó hasta él en medio del desierto para dar cuenta del sinsentido de la vida; luego de ofrecerle su hospitalidad, el anacoreta lo ayuda a bien morir y le da sepultura. Pasados los años, el hijo de ese buscador de oro llega al desierto zacatecano para indagar acerca del paradero de su padre, entonces, por azares del destino, el joven asiste al ermitaño durante sus últimas horas de vida, en circunstancias muy semejantes a las descritas en la leyenda de San Julián:

El enfermo come y se fatiga; luego dice: 'Tengo frío'. Al joven le han dicho que el cuerpo desnudo pasa el calor a otro también desnudo. Se deshace de sus ropajes. Al cuerpo del moribundo también lo despoja de los suyos. El viejo desnudo cierra sus ojos y dice: Mi carne no se ha encontrado con otra carne tiempo ha. Mi cuerpo en muchos años, no ha sido tocado con manos jóvenes (Salazar, 2013, p. 269).

Otra referencia religiosa evidente, también relacionada con Gregorio López, es el pasaje de las tentaciones de Jesús en el desierto. Dice el evangelio de San Marcos: "El espíritu lo hizo luego retirarse al desierto, donde estuvo cuarenta días, siendo tentado por Satanás, viviendo entre los animales salvajes, y siendo servido por los ángeles" (Mc 1:12-13). Este espacio es para el eremita, como lo fue para Jesús, lugar de oración, de intimidad con Dios, pero también el sitio donde enfrenta las pruebas y tentaciones más difíciles de superar. El Solitario de Amayac llega a

⁴⁰ Gonzalo Lizardo anota que a través del personaje Gregorio López, el autor rinde "un evidente tributo a la escalofriante muerte de San Julián el Hospitalario, tal como lo cuenta Flaubert: desnudo en su lecho, calentando con su cuerpo las llagadas carnes de un leproso" (Lizardo, 2013, p. 22).

Zacatecas, instala una humildísima celda en medio del valle de Amayac, en el corazón del desierto zacatecano, donde, al igual que Jesús, vive entre animales salvajes y enfrenta sus tentaciones:

El coyote, el lobo, la hiena y las otras fieras desconocidas, nunca antes vistas ni oídas. Todas bordadas en el telón de fondo de sus noches. [...] Amanecen víboras del grueso de sus brazos, enroscadas a la entrada de su choza. [...] Puntuales llegan a buscarlo las tentaciones, lo acosan, lo rodean, lo acechan. Hasta ahora se da cuenta de que han viajado con él, que su cuerpo –sin que él lo sepa– les ha dado albergue y las ha alimentado. [...] El demonio sigue llegando a la entrada de su celda de adobes en variadas formas: de soldado, de indio, de explorador, de obispo, de fiera, de reptil o transformado en un manjar delicioso (*Ibid*, p. 147 y 149).

De igual forma es acompañado en la distancia por chichimecas –“ángeles”, según su fraternal mirada–: “Y cuando miran a lo lejos a un hombre levantando una casucha, se acercan los chichimecas en grupos. Inexplicablemente le ofrecen su ayuda a ese hombre indefenso y desvalido” (*Ibid*, p. 141).

La naturaleza misma se transfigura en imágenes femeninas cuya eroticidad el eremita debe combatir, para reintegrarlas a la naturaleza pura, intacta, inocente: “Que aquellos cerros en el horizonte con tanto parecido al perfil de los labios de una mujer se transformen en los labios de la naturaleza que alaban a Dios. Que aquellas colinas como ubres se vuelvan el triángulo de la Santísima Trinidad” (*Ibid*, p. 148).

Sin embargo, a pesar de que el núcleo de la religiosidad salazariana esté en la omnipresencia de alusiones bíblicas y de datos hagiográficos a lo largo de la novela, debe considerarse su reconocimiento de la divinidad en la naturaleza, un elemento

que está presente no sólo en la obra que nos ocupa, sino en su narrativa en general.⁴¹

3.2. Salazar anticlerical

3.2.1. Cuestionamiento de la Iglesia católica

Un elemento que debe ser mencionado brevemente cuando se trata de la religiosidad en la obra de Severino Salazar es la faceta anticlerical de este autor, una postura evidente en algunos cuentos y novelas cortas,⁴² en los que retrata a sacerdotes y obispos pervertidos y corruptos, con frecuencia ligados al poder, y expone los abusos y arbitrariedades de la jerarquía eclesiástica en diferentes

⁴¹ En *El mundo es un lugar extraño* los personajes discuten acerca de la presencia de Dios en la naturaleza:

–Dios es grande.

–Sí, pero Dios no se nos revela a través de esta naturaleza. Esa es una mentira enorme.

–¿Cómo no? Vea la perfección y armonía de toda la naturaleza.

–Al menos no a través de toda la naturaleza. No se nos iba a manifestar con tanta ferocidad (Salazar, 2013, p. 247).

⁴² Son varias las obras en que Salazar expresa su postura anticlerical; una de ellas es la novela corta *Llorar frente al espejo*, en la que el narrador cuenta el proceso que el Santo Oficio siguió a las hijas del corregidor Antonio Saavedra Guzmán, en 1599. Para escribir tanto esta noveleta como *Desiertos intactos*, y otras novelas contextualizadas en la Colonia, Salazar, revisa los archivos de la Inquisición, lo que le permite conocer las relaciones sociales de la época, todas ellas regidas y normadas por el ejercicio del poder de esa institución encargada de impartir justicia. Por otra parte, en el cuento “Mecanismo de Luz y otras iluminaciones”, el tema de fondo es una crítica a los corruptos mecanismos en los que se ve involucrada la jerarquía católica. Un ejemplo más lo encontramos en la novela *La locura de las flores*, donde el escritor zacatecano toca brevemente el tema de la pérdida de la razón a la que puede llevar la exigencia de celibato clerical, que no sólo reclama a los sacerdotes no casarse, sino que les impide ejercer su sexualidad. Finalmente, en el cuento “La provincia de los santos” hace una humorística crítica al mundo literario, sus vicios y fracasos, y los compara precisamente con el mundo clerical, que cuenta con igual número de vicios y corruptelas.

momentos. Esto es evidente en su actitud crítica hacia el control político, económico y religioso que la Inquisición del Santo Oficio⁴³ cometió durante su presencia en Real de Minas de Nuestra Señora de los Zacatecas.

La Inquisición llega a tierras americanas con el propósito de preservar el catolicismo impuesto por España, además de castigar delitos menores cometidos por la población hispana, ya que los indígenas estaban eximidos del fuero inquisitorial, según lo advierte Solange Alberro: “De este lado del océano, el Tribunal sólo intervendría en contra de una minoría reducida de españoles, peninsulares al principio y luego criollos, africanos y mestizos de toda clase que muy pronto iban a irrumpir en el escenario virreinal” (2000, p. 50). Es así cuestionado el papel que juegan los inquisidores en *Desiertos intactos*, en el apartado en el que se cuenta la historia de Gregorio López. En este pasaje, el autor menciona una investigación en la que los testigos que, pese al miedo que les infunde el Santo Oficio o tal vez orillados por ese miedo, hablan de actos milagrosos adjudicados a El Solitario de Amayac. La respuesta de los inquisidores es considerar al eremita sospechoso de herejía y expulsarlo del desierto porque su actuar pone en riesgo la fe.

⁴³ “El Santo Oficio, que había aparecido en la Francia herética del sur durante el siglo XIII y se había mantenido en Aragón, aunque sin desplegar una actividad notable, resultó ser la única institución capaz de vigilar la ortodoxia de un cristianismo no siempre sincero y difícilmente profundo en los sectores recién convertidos” (Alberro, 2000, p. 49). Sin embargo, en el Nuevo Mundo la situación cambió para El Tribunal, ya que los delitos que se perseguían eran totalmente distintos, toda vez que en estas tierras inhóspitas apenas había unos cuantos ingleses protestantes, herejes, apóstatas y erasmistas a quienes perseguir, por ello “la mayor parte de los inculcados ante el Santo Oficio novohispano fueron bigamos –primero españoles y luego mestizos–, blasfemos y renegados, mujeres hechiceras, supersticiosas, ilusas y beatas sospechosas, junto con un sinnúmero de individuos que proferían toda clase de palabras irreverentes, desde las que tiraban a herejía hasta los disparates más chuscos” (*Ibid*, p. 53), algo que se lee en la noveleta *Llorar frente al espejo*.

Es así como el ermitaño, apartado del mundo, atrae la atención, primero de los principales de la ciudad de Nuestra Señora de los Zacatecas, después del resto de los pobladores de aquella villa, y poco a poco también de la jerarquía católica, del obispo y de la Inquisición. El Santo Oficio, al conocer la historia del anacoreta cuestiona la vida sin sentido del excéntrico religioso, quien no se interesaba más que en la búsqueda de Dios en un mundo en el que lo primordial es encontrar el oro y la plata; en una región del Nuevo Mundo donde abundan los “buscadores de minas, quienes van con premura tras la búsqueda de la ruta que lleva a las fabulosas siete ciudades de Cíbola y la Gran Quivira” (Salazar, 2013, p. 131). Del eremita, por el contrario, se sabe que:

Aflige su cuerpo con abstinencias. No come carne ni de ave ni de animales terrestres. [...] ¿es un hereje de Lutero? ¿Quién sabe los orígenes de ese hombre enigmático? [...] nunca oye misa, no posee imágenes en su celda, para él todos los días parecen iguales. Y pronto corre su fama por las provincias de la Nueva Galicia (*Ibid*, p. 143).

Después de algún tiempo, viviendo ya en las soledades del desierto, el anacoreta resulta incómodo para los pobladores de Real de Minas quienes piden al Santo Oficio:

que la Audiencia emita una ordenanza y que venga un oidor a ver y juzgar con su autoridad real, para que ese hombre del desierto se vaya, asista a misa, coma carne, que se una a la grey que le pide a Dios sus bienaventuranzas en coro, y que se recluya en una hacienda, en un convento, en la ciudad donde todos lo vean (*Ibid*, pp. 158 y 159).

Es así como Gregorio López se ve obligado por la Inquisición, so pena de muerte, a desistir de su búsqueda divina, a abandonar el desierto e integrarse a la sociedad.

En un pasaje de la novela, el autor relata una más de las iniquidades de la Inquisición, esta vez a través de la historia de don Daniel y Susana, la monja, hermana de Gerardo, quien adopta el nombre judío de Shoshana para después decidir, inexplicablemente, colgar los hábitos. En su infancia, Susana vivía estados alterados de conciencia; “cuando la dejaban sola, como que se iba a otro mundo, le cambiaba el semblante y se ponía a gesticular hasta indignarse, luego a sorprenderse y más tarde ya estaba feliz y contenta entre ellos, sus amigos” (*Ibid*, p.170). Cuando adulta, Susana recordaba especialmente uno de los transees de su infancia; en él se remontaba a un pasado incierto en el que habría vivido junto a don Daniel, de quien se vio separada violentamente cuando éste fue condenado por la Inquisición a morir en la hoguera. La atormentaba pensar si ese hecho había sucedido realmente o sólo era una fantasía, por ello, al igual que su hermano Gerardo, hacía investigaciones acerca del pasado colonial de su ciudad natal:

– Estoy tratando de averiguar si la Santa Inquisición quemó gente en las calles de Zacatecas.

– ¿Por qué quiere saber eso?

– Es algo muy importante don Daniel. ¿Recuerda aquella vez –ahora sí ya jamás la olvidaré– que volteo a verlo y lo miro ardiendo y su cara a través de las llamas y sus ojos vidriosos llorando por el humo, donde se reflejaban también todas las lenguas de fuego, que me miraban fijamente como diciéndome que no olvidara, que con usted habían hecho una injusticia, que yo huyera y me escondiera; que cambiara de nombre, de identidad, de credos, de ideales y costumbres, pero que nunca olvidara?, ¿y se acuerda de que yo le comencé a gritar que por qué estaba en el infierno y usted me gritaba: Shoshana, no estoy en el infierno, me están quemando vivo en una hoguera, estoy vivo? ¿Recuerda que no fue un sueño, que nos sucedió a los dos? (*Ibid*, p. 176).

En este pasaje, el autor destaca los procesos de tortura que llevaba a cabo la institución que tenía por misión velar por la salvación de las almas; con el propósito de ilustrar las transgresiones de este tribunal, destaca los medios con los que la

Inquisición perseguía injustamente a los disidentes de la Iglesia. El escritor zacatecano muestra, así, su faceta anticlerical y su postura crítica frente a la jerarquía católica.

3.2.2. Panteísmo

Las alusiones del autor de *Desiertos intactos* a la Biblia y a la hagiografía católica enmarcan el núcleo de la postura religiosa de los personajes, la cual va transformándose conforme avanza la historia. Cuando los personajes ponen en duda su fe, algunos de ellos la reafirman al final de su periodo de crisis, y otros se inclinan hacia una forma de panteísmo. La postura religiosa de los personajes se define al final de la novela en el momento en que, tanto El Solitario de Amayac como Gerardo, y en cierta medida don Daniel, reconocen la presencia divina en la naturaleza que los rodea; para ellos los árboles, las aves, la arena del desierto, e incluso las serpientes, tienen un valor religioso.

La necesidad de atribuir características sacras a la naturaleza puede considerarse desde dos puntos de vista: uno en el que se alude a una forma de panteísmo⁴⁴ que

⁴⁴ El diccionario filosófico de Mark Moisevich Rosental y Pavel Iudin, menciona que su etimología proviene de tres vocablos griegos: pan, que significa 'todo', teos, que se traduce como 'Dios', e ismo, que significa doctrina o pensamiento; en términos muy concretos es la "Doctrina filosófica según la cual Dios constituye un principio impersonal que no se encuentra más allá de los límites de la naturaleza, sino que es idéntico a la misma. El panteísmo disuelve a Dios en la naturaleza, rechazando el principio sobrenatural. En otro tiempo no era raro que bajo el aspecto del panteísmo apareciera, en esencia, una concepción materialista de la naturaleza (por ejemplo, en Bruno y, ante todo, en Spinoza); actualmente, en cambio, el panteísmo se ha convertido en una teoría idealista

“repudia la causa primera sobrenatural y hace desaparecer a Dios en la naturaleza” (Rosental, 1965, p. 350); desde esa concepción, “teólogos y apologistas denunciaban el panteísmo de la época [siglos XVII y XVIII] como una de las máscaras que adoptaba el ateísmo. [...] De esa manera, el Dios que los panteístas identifican con la naturaleza o el mundo, no es Dios. Y, por consiguiente, el panteísmo es un ateísmo” (Cf. Benítez, 2007, p. 27). Sin embargo, el propio Miguel Benítez aclara que es un error confundir el panteísmo con el ateísmo ya que,

con frecuencia, por lo demás, el cristianismo era recuperado en los sistemas panteístas, en la medida en que se entendía que la religión revelada porta en su seno el germen de la religión de la naturaleza. Así, el panteísta podría decirse sinceramente cristiano, puesto que el cristianismo era una de las ramas salidas del tronco de la religión primitiva, de la religión natural (*Idem*, p. 37).

Con esta postura coincide Juan Arana, quien asevera que, entre los muchos autores y corrientes del panteísmo, sobresalen las posturas que aseveran que la “equiparación entre Dios y la naturaleza es perfecta, distinguiéndose a lo sumo entre una *natura naturans* y una *natura naturata*.”⁴⁵ También es posible invertir los términos

sobre la existencia del mundo en Dios y constituye un intento de conciliar la ciencia con la religión” (Rosental, s/f, p. 350). Para Juan Arana, el término “panteísmo” se refiere a que “no hay ningún ser divino distinto de la materia y de este mundo, y la naturaleza misma, es decir, la totalidad de las cosas, es el único y más alto Dios” (2016, p. 2). El concepto de panteísmo se atribuye a Krause Karl Christian Friedrich (1781-1832); aunque, el primero en relacionar a Dios con la naturaleza fue Giordano Bruno (1548-1600), mediante la exaltación de la naturaleza hasta el punto de elevarla al rango de lo divino.

⁴⁵ “La *natura naturans* se interpreta como Dios creador, mientras que la *natura naturata* se refiere al ser creado. Aunque los escolásticos consideran que estos términos designan realidades externas entre sí, a partir del uso que hacen de estos términos algunos místicos y filósofos renacentistas, como el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa o Giordano Bruno, tienden a interpretarse desde una concepción panteísta. Así, la *natura naturans* sería la fuerza creadora, y la *natura naturata* sería entendida como otro aspecto de esta misma fuerza. Spinoza usa estas expresiones en un sentido parecido. Para él la *natura naturans* es la sustancia infinita, es decir, lo que es en sí y se concibe por sí: *Deus sive natura* o principio creador; la *natura naturata* es todo lo que se sigue de la naturaleza de Dios, es decir, todos los modos de los atributos de Dios. De esta manera la *natura naturata* se halla en la *natura naturans*” (EnciclopediaHerder).

de inclusión y declarar que el universo está en Dios como la parte en el todo, o como una dimensión, aspecto o manifestación (Arana, 2016, p. 12).

El panteísmo que se encuentra presente en *Desiertos intactos*, en un principio pareciera del tipo de panteísmo con tintes ateos, ello consistente con la postura existencial sartreana que asume Gerardo cuando deja el seminario, cuando duda de la existencia de Dios y antepone a esa duda su existencia como individuo –cuya existencia precede a la esencia–. Así se lo explica a Ángela, su esposa: el hombre no nace predeterminado, ninguna persona nace con un destino que cumplir, en un momento en el que Gerardo habla desde su convencimiento ateo. Sin embargo, resulta evidente que el exseminarista concibe igualmente un panteísmo religioso, pues desde pequeño asume que Dios es inmanente a la naturaleza: cuando su perra, La Gardenia, tuvo crías “comprobó ante sus propios ojos que la naturaleza tiene una memoria; que ahí estaba Dios” (Salazar, 2013, p. 33); más tarde, ya en el seminario, aprende “a escuchar los sonidos de la naturaleza y de Dios” (*Idem*, p. 37).

Considerando lo anterior, podemos decir que la forma de panteísmo que se encuentra en *Desiertos intactos* es religiosa; para el autor la sacralidad de la naturaleza corresponde a una visión religiosa desde la cual se asume que el universo es una creación divina y por tanto es sacra: “para el hombre religioso, la Naturaleza nunca es exclusivamente «natural», está siempre cargada de un valor religioso. Y esto tiene su explicación, puesto que el Cosmos es una creación divina: salido de las manos de Dios, el Mundo queda impregnado de sacralidad” (Eliade, s/f, p. 51).

Mircea Eliade interpreta esta nueva forma de religiosidad como consecuencia de la desvalorización de la imagen de Dios y del cuestionamiento de la fe católica, de sus símbolos y de sus ritos. Y sugiere la posibilidad de que en este mundo radicalmente profano se alcance una toma de conciencia que permita que “la existencia humana sea, con todo, capaz de fundar, gracias a una misteriosa y paradójica *coincidentia oppositorum*, un nuevo tipo de «experiencia religiosa»” (*Idem*, p. 5). Para Eliade, lo sacro no forma parte del pasado del hombre, sino que es inmanente a él; si bien la sobrevaloración de la razón trae como consecuencia “la muerte de Dios”, esto no significa que desaparezca en el hombre la necesidad de experimentar lo sagrado.

En *Desiertos intactos* se aborda esa necesidad espiritual de los personajes; el ejemplo paradigmático es Gerardo quien, a pesar de haber puesto en duda su fe y habiendo abandonado el seminario, continúa su búsqueda de la divinidad. Es así como, paulatinamente, tanto el anacoreta como el exseminarista terminan por exaltar la naturaleza hasta elevarla al rango de lo divino, asumiendo así una forma de panteísmo religioso. Mircea Eliade, afirma en este sentido que la naturaleza es susceptible de revelarse como sacralidad: “el cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía⁴⁶ [...] Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente” (*Idem*, p. 7 y 14).

En *Desiertos intactos*, la búsqueda de Dios que emprenden tanto Gregorio López al abandonar la corte para instalarse en el desierto zacatecano, el último rincón del

⁴⁶ El término significa “que algo sagrado se muestra”; explica M. Eliade que las hierofanías van de lo más elemental como la manifestación de lo sagrado en un objeto (una piedra, un árbol), a la más suprema, que es la encarnación de Dios en Jesús.

imperio de su padre, como la de Gerardo, al desertar del seminario para instalarse en las orillas de la hacienda de su progenitor, derivan del convencimiento de que Dios es la naturaleza, y de que la comunión con ésta es la vía por la cual el hombre puede ascender a lo divino y encontrarse con el Absoluto, dado que Dios es inmanente a la naturaleza y al mundo.

Ambos personajes encuentran en la reflexión y en la vivencia de la naturaleza el medio para acceder al Señor. Gerardo, a pesar de que renuncia al seminario porque piensa que ni los evangelios ni la Iglesia pueden enseñarle la vía al Absoluto, recibe un aprendizaje tras el estudio de las Santas Escrituras, en las que abundan muestras de que Dios es uno con la naturaleza. Armand Baker demuestra, en este orden de ideas, que hay panteísmo en la Biblia y lo ejemplifica con diversos escritos de San Pablo y del Evangelio de San Juan:

Ya hemos visto que los exponentes del teísmo han adoptado una concepción dualista que supone la separación de Dios y el mundo; no obstante, en su epístola a los Efesios, San Pablo ofrece una concepción monista al definir a Dios como el “Padre de todos, el cual es sobre todas las cosas, y por todas las cosas, y en vosotros” (Efesios IV, 6) (8). Tal como la mayoría de los panteístas, San Pablo concibe la substancia divina en dos niveles: como el ser no-manifestado, Dios está ‘sobre’ todas las cosas, y en su aspecto manifestado es ‘por’ todo y ‘en’ todo. En otro pasaje muy conocido San Pablo invierte su perspectiva al decir que Dios “no está lejos de cada uno de nosotros, porque en él vivimos, y nos movemos, y somos” (Los Hechos, XVII, 27-28). Dios no solamente está en nosotros, sino que el mundo también está ‘en’ Dios (Baker, 2006, p. 22).

El principio que asevera que la naturaleza es el medio para acceder a Dios se constata en las vivencias de Gregorio López. Cuando el eremita llega a la Nueva España, se percata de inmediato de que “Dios está en la naturaleza”, pero requiere

de un largo tiempo de reflexión en medio del desierto para logra la verdadera revelación de que en la naturaleza es posible la comunicación con Dios. En su camino hacia Real de Minas de Nuestra Señora de los Zacatecas, reconoce que “es mucha la naturaleza que pasa por sus ojos. [Pero considera que] Tanta belleza, tanta exuberancia en los tamaños y tonalidades de las hojas distraen el alma. Si la naturaleza es Dios, entonces hay que retirarse de ella para, en el destierro añorado, desearlo, vivir con Él, en su espera” (Salazar, 2013, p. 107). El mejor lugar que el anacoreta encuentra para sus reflexiones es el desierto; luego de una larga permanencia en la soledad, entiende que, incluso ahí Dios es uno con la naturaleza y que él mismo, como ser humano, es parte del todo:

El desierto está más vivo, respira y crece, se hace, avanza, cambia de forma. El cielo y la tierra se abrazan en el misterio, mientras los astros en las alturas y las criaturas y los elementos sobre el suelo bailan con precisión y en armonía la misteriosa y perfecta danza del cosmos. Y es entonces cuando el eremita llora de alegría, porque de repente le llega la certidumbre de que él forma parte de esa fuerza, de esa energía universal, del todo que es Dios (*Ibid*, p. 147).

Pero no sólo el desierto está vivo; una vez que es obligado a abandonar su aislamiento, y después de años de soledad en el desierto, el santo varón regresa al pensamiento primero que le mostró a Dios en la exuberancia de la naturaleza y entonces comprende que existen

otras formas de retener a Dios en nosotros, se va a meter a un lugar que es la contraparte del desierto: la selva. Pero no se ha equivocado, nos dice con sus acciones: la vida debe girar en ese eje que va entre el desierto y la selva. Pues ésta es recibir, retener, acumular, estar repleto, nada desear. Donde la naturaleza, Dios, se ofrece al hombre sin restricciones, en abundancia. Ahora se halla a mitad

de la Huasteca. [...] Continúa su contemplación, ahora rodeado de un mundo verde y de un murmullo exuberante” (*Ibid*, p. 262).

Algo semejante sucede con Gerardo, quien desde niño es orientado por don Daniel en su búsqueda de Dios en la naturaleza; sólo que no es el momento adecuado, el pequeño no se percata aún de ello, a pesar de que don Daniel se apoya en ciertas metáforas para despertar las reflexiones del niño. El capataz recurre entonces a la imagen de la casa con muchas habitaciones cerradas, cuya llave estaba extraviada, y era imperioso abrir las puertas para liberar a La Gardenia. El pequeño Gerardo empieza en ese momento a entender que la búsqueda urgente de La Gardenia alude a la aspiración de encontrar a Dios, porque la naturaleza, los seres vivos en su conjunto, son la unidad suprema, son Dios mismo.

En otro pasaje, don Daniel le hace saber a Gerardo que la naturaleza puede ser el medio por el cual Dios se relaciona con el hombre, y le da a entender que Dios no es silente, sino que habla a través de los animales y las plantas, pero lo hace a través de metáforas. Don Daniel le explica que, “A través de ese animal [La Gardenia] Dios le está hablando, le quiere seguir diciendo algo. Y la palabra de Dios es infinita” (*Ibid*, p. 35). Pero sólo hasta que Gerardo crece comprende plenamente el mensaje que don Daniel le sugiriera cuando él era un niño. La más contundente muestra de que Gerardo encuentra al Absoluto en la naturaleza que lo rodea sucede cuando es ya adulto, cuando se siente emocionalmente estable, seguro de sus creencias. Es hacia el final de la novela, cuando el exseminarista adopta una postura panteísta y mira con nuevos ojos el mundo. Es entonces que enseña a su hija el camino de la contemplación como medio para fundirse con el universo y la

alienta a reconocer en la vida del bosque esa comunidad entre la naturaleza, el hombre y Dios:

–Mira los pájaros, –le decía–, aunque parezca que están afuera, están adentro de ti: entran por tus ojos, si los cierras los ves; sus cantos entran por tus oídos, llenan todo tu cuerpo, lo hacen sentir y pensar cosas. O, aunque no los veas, si los oyes, en tu mente está ese mismo pájaro cantando, porque sabes cómo es. Igual los árboles; tú respiras el mismo aire que ellos, su olor. Toma esa flor, huélela; entra y sale de ti en su perfume, pero algo se queda a formar parte de ti. [...] Tú estás en todas las cosas que nos rodean y ellas están en ti. No hay fronteras, tú eres las flores, los árboles y los pájaros (*Ibid*, p. 288).

Gerardo reencuentra a Dios en la contemplación, en el disfrute, cuidado y exaltación del mundo. Es también por este medio como el exseminarista se reconcilia con su espiritualidad, con lo sagrado, porque comprende que:

Todas las cosas que integran el universo están dotadas de alma y de vida, ya que en todas ellas está presente una forma que es principio de su propio movimiento. [...] <<Cualquier cosa, por pequeña y mínima que sea –dice Bruno–, tiene en sí una parte de substancia espiritual, la cual, si encuentra dispuesto al sujeto, se desarrolla en planta o en animal y recibe los miembros de un cuerpo que, por lo común, se llama animado: porque espíritu se encuentra en todas las cosas y no existe un mínimo corpúsculo que no contenga en sí una parte que lo anime>> (Cappelletti, 1981, pp. 15 y 16).

Este panteísmo, que reaparece en la obra salazariana en diferentes momentos, ya sea en voz de sus personajes o en la voz del narrador, describe a Dios como parte de la naturaleza y al hombre y la naturaleza como parte consustancial de Dios:

[Para Gerardo] era más que imposible aislarse del mundo: el cuerpo como un imán lo atraía –el ruido, las luces y sus colores, los olores, las temperaturas– y se entregaba, se dejaba transformar, penetrar, imposible luchar para resistirse; el mundo estaba dentro de uno, uno estaba como diluido en él. Cada una de nuestras

partes tenía que ver con el todo del mundo. Sólo muerto se podía uno zafar de él. ¡Pero no! Aun así, el muerto se diluía más: en un grano de polvo, o en la proteína que a través de una raíz sale a la superficie otra vez. Se estaba encerrado en el mundo y no había escapatoria (Salazar, 2013, p. 93).

Desiertos intactos pone en escena una religiosidad peculiar en la que los personajes hacen intentos por seguir los preceptos del catolicismo: asisten a misa, cumplen los rituales debidos; algunos van incluso más allá y entregan a sus hijos a la Iglesia (un seminarista y una monja en la familia de La Chaveña). Sin embargo, los personajes terminan por distanciarse de esta forma de religiosidad, como Gregorio y Gerardo, que dan la espalda a la institución sin que ello signifique un giro hacia lo profano; por el contrario, para ellos la naturaleza, el espacio que los rodea será siempre sagrado.

En *Desiertos intactos*, se percibe una constante identificación de Dios con el mundo, en particular con el hábitat que rodea a sus personajes: desiertos, bosques, cuevas, minas. Numerosos son los ejemplos en la novela en que los personajes hacen alusión a la búsqueda de Dios, aunque no les es dado a todos encontrar a Dios, ya que algunos se pierden en una búsqueda infructuosa. Por ejemplo, don Cayetano, padre de Gerardo, quien ya anciano, persiste en sacar metales de una mina abandonada, donde pocas veces había encontrado alguna raquílica veta; la búsqueda de esta riqueza no es sino una metáfora más que alude a la búsqueda de la divinidad.

Gerardo observa a su padre obstinado en esa tarea estéril, convencido de que el viejo hacendado ya no tenía tiempo, que no iba a encontrar el tesoro, pese al esfuerzo que agotaba su existencia. A lo largo de la novela don Cayetano buscó

sólo el sentido utilitario de la vida: le disgustaba la gente, no tenía sentimientos de bondad ni de amor a la divinidad o al prójimo; tal vez por ello, nunca encontraría su veta de oro, es decir, nunca encontraría a Dios:

Don Cayetano venía de una mina abandonada, cuya boca estaba en la cúspide. Invertía muchas horas de su tiempo ahí, escarbando, todas las semanas. [...] Gerardo había descubierto que su padre sabía que nunca iba a llegar al final de ese trabajo [...] ¡Ya no iba a hallar nada! Sin embargo, seguía en la búsqueda (*Ibid*, p. 122).

En este orden de ideas, es posible afirmar que los personajes de *Desiertos intactos* no conciben la posibilidad de una vida totalmente profana, por más que el mundo en el que viven experimente una profunda secularización, ellos buscan alguna forma de comunión con Dios. En este sentido, se alejan de una postura desacralizadora propia del “hombre moderno occidental que se desacraliza y desacraliza al mundo. [Porque] Lo sacro es el obstáculo por excelencia que se opone a su libertad” (Cf. Eliade, s/f, p. 88), por el contrario, los personajes salazarianos se acercan a las propuestas de Kierkegaard, para quien el único mérito humano es la capacidad de mantener la fe, el “mérito no está en las buenas obras morales, en la propia virtud, sino en la fe, en confiar en Dios, con angustia apasionada, cuando toda razón pide lo contrario” (Aranguren, 1982, p. 155)

3.2.2.1 Espiritualidad y contemplación

La presencia del pensamiento panteísta en *Desiertos intactos* está íntimamente ligada al territorio del estado de Zacatecas. La contemplación de los paisajes

desérticos del altiplano del norte vuelve reflexivos a los personajes que los habitan; la serenidad, los sonidos de la naturaleza, las múltiples tonalidades del desierto, el infinito de sus cordilleras, despiertan la espiritualidad de los pobladores del mundo ficticio que el autor construye. El respeto por la naturaleza es consecuencia de que el escritor dote al espacio de vitalidad; éste deja de ser sólo el escenario donde se desarrolla una historia, para ilustrar la forma en que sus habitantes conciben una visión de mundo cuyo centro es el convencimiento de que en cada grano de arena existe Dios.

La descripción del espacio aparece en este caso como una estrategia de “la narrativa existencialista que presta especial atención a la descripción; de ahí que el narrador observe constantemente el mundo con una mirada inquisitiva. La descripción persigue el hallazgo del sentido” (Jiménez, 2011, p. 338). Es decir, el entorno adquiere un significado a medida que el personaje que lo observa encuentra un propósito a su vida: “el espacio no aparece en la novela existencialista como un elemento objetivo, sino que la perspectiva del personaje otorga sentido a su entorno” (*Ibid*, p. 414). Esta estrategia narrativa resulta eficaz para el autor de *Desiertos intactos*. El anacoreta busca el encuentro consigo mismo y la unión con la divinidad inmerso en el paisaje desértico: “quiere irse pues, cruzar todas las ciudades, dejarlas atrás, seguir por caminos y valles [...] atraído por el resplandor dorado del desierto, por la paz y la quietud inagotable que se deben encontrar en el aire, en la arena, en sus inabarcables distancias” (Salazar, 2013, p. 131).

El autor describe el desierto como un espacio que adquiere distintos significados, enmarcados en dos épocas distintas: la época colonial y el tiempo contemporáneo.

Al principio de la novela, es simplemente el escenario en el que se desarrollará una historia; a medida que ésta avanza y que los personajes dan muestra de su complejidad espiritual, el desierto adquiere una dimensión mística, se convierte en el sitio propicio para la búsqueda de Dios.

Hacia el final de la novela, el desierto es ya el espacio en el que habita la divinidad. Cuando la historia se ubica en la época colonial, el autor acentúa la carga mística del espacio yermo. En los primeros tiempos de la ciudad de Nuestra Señora de los Zacatecas, Gregorio López admira por primera vez, con la mirada extasiada, la vegetación que poco a poco se diluye hasta dar paso al desierto; observa con exaltación un lugar imaginado desde su infancia, una ciudad naciente “rodeada por bosques que se extienden sobre montañas y valles y se disuelven al llegar al desierto” (*Ibid*, p. 138), un desierto aún intacto en aquella época.

Las descripciones del narrador adquirirán así un valor singular. Una de ellas, que tiene lugar en el tiempo de Gerardo, el ex seminarista, es ya significativa; en ésta se retrata el municipio de Tepetongo y algunos poblados aledaños, como El Salitral, vistos a la luz de la mirada renovada de Gerardo, quien regresa después de varios años a su pueblo natal. El joven redescubre el sitio en el que tiene lugar la historia de los habitantes de La Chaveña:

El pueblo se divisaba asentado en el fondo del valle, como un charco petrificado de techos, cúpulas y torres, rodeado por las nubes verdes, hinchadas, de los sauces, álamos y fresnos a lo largo del río. Y hasta el fondo, las montañas azules de Juanchorrey y Los Cardos [...] Cuando ya tenía más de cuarenta años [Gerardo] aún recordaba, de todos sus días, las tonalidades de la claridad, los juegos de la luz sobre las paredes, los empedrados y las plantas; la sensación de frío, del aire que tejía y enredaba las delgadísimas hebras de la lluvia (*Ibid*, pp. 31 y 34).

Después de haber descrito el poblado actual y la hacienda La Chaveña, el autor emprende la conformación de un espacio místico que ubica en la atmósfera deshabitada del desierto, en épocas de la Colonia. Es este el sitio en el que el anacoreta encontrará, en el territorio más apartado e inhóspito del imperio de su padre, el lugar propicio para vivir la existencia contemplativa que lo llevará a vivir su experiencia religiosa. El eremita, en silencio y total soledad, contempla el mundo y, a la luz de su mirada, éste se transforma, adquiere infinidad de tonalidades, de texturas y sonidos:

Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras. [...] Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, «fuerte», significativo. [...] La experiencia religiosa de la no-homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equiparable a una «fundación del mundo» (Eliade, s/f, p. 12).

En una revelación semejante, Gerardo tendrá, durante su estancia en el seminario, sus primeras intuiciones acerca de la santidad de la naturaleza: “Cada dos o tres meses todos los internos eran llevados por tres días ya fuera a las montañas, al Cañón de Juchipila, al desierto de San Felipe Pescador o a los valles de Río Grande para que se dedicaran un día a pensar, otro a rezar y el último a escuchar los sonidos de la naturaleza y de Dios” (Salazar, 2013, p. 37). En otro momento, cuando abandona el seminario, vive un año en soledad, dedicado a la reflexión, un periodo durante el cual se prepara, aun sin tener plena conciencia de ello, para descubrir a Dios en la naturaleza. El mundo termina por adquirir otro sentido para Gerardo, quien asegura que el hombre debe contar con leyes parecidas a los mandamientos divinos que lo orienten y guíen hacia el respeto y preservación de su mundo, porque

entiende que ciertos espacios deben considerarse sagrados, como los ríos y los lagos, la tierra fértil o el desierto, ya que hacen posible la comunicación con Dios.

Gregorio, el eremita, y Gerardo, el seminarista en crisis, logran el conocimiento de lo sagrado cuando advierten, cada uno en su tiempo que “hay signos y señales de Dios en todas las cosas a nuestro alrededor, pero el hombre requiere primero aprender a descifrarlas” (*Ibid*, p. 66). Hacia el final de la novela, es clara la dimensión que el autor quiere conferir a la descripción del espacio. Es en esta parte del relato que Gerardo y Gregorio reconocen plenamente a Dios y a sí mismos en la naturaleza y presienten la unidad del hombre con el Absoluto, una actitud que pone en evidencia una visión panteísta en el narrador: “para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía” (Eliade, s/f, p. 7).

El eremita vive en la soledad, en la quietud y la contemplación del desierto, como etapa previa y necesaria hasta “formar parte del universo, fundirse y confundirse en él, ser como el grano de arena. Viajar por la eternidad en ese vehículo. Sólo así sentir y ser el pulso del Creador. Ser a un tiempo el todo y la nada. Desengancharse del mundo y al mismo tiempo ser una partícula indisoluble de él” (Salazar, 2013, p. 139).

El exseminarista, por su parte, experimenta algo semejante cuando aprende a escuchar con atención a la naturaleza, encerrado en su cuarto oye por primera vez el viento que baja de los cerros del norte; pierde la mirada en la cordillera de la sierra de Juanchorrey; observa la luna “que en ocasiones incendiaba el horizonte y en

otras se notaba pálida y delicada; entonces, se entregaba, se dejaba transformar, penetrar, imposible luchar para resistirse; el mundo estaba adentro de uno, uno esta como diluido en él.” (*Ibid*, p. 93). Gerardo entiende, en ese momento, que ni siquiera habiendo muerto el hombre puede abandonar ese mundo, al contrario, termina por reintegrarse a él.

Perfilándose el final de la novela, ambos personajes dan muestra de su convencimiento de que el ser humano es uno con la naturaleza y que él se funde en ella no sólo en una experiencia mística, sino de forma física. Para Gregorio López, al llegar al final de la vida, el hombre “inicia su lento viaje a través de la pudrición para integrarse nuevamente al universo del polvo del que había salido un día para vagar y tener sueños por unos instantes sobre la superficie” (*Ibid*, p. 157).

Para el autor de *Desiertos intactos*, la naturaleza es el rostro visible de la divinidad, que es inmanente al ser humano; sus personajes dan testimonio de ello: Gerardo descubre que para unirse a Dios basta con escuchar y ver los sonidos, los colores y todo lo que representa a la naturaleza que se encuentra ya dentro de uno mismo. Es esta una idea que Mircea Eliade expone en los siguientes términos: “el hombre se concibe como un microcosmos. Forma parte de la Creación de los dioses; dicho de otro modo: reencuentra en sí mismo la «santidad» que reconoce en el Cosmos” (Eliade, s/f, p. 72).

3.3. Entre Kierkegaard y Sartre: libertad, responsabilidad y angustia

La obra de Severino Salazar se inspira en una interpretación del existencialismo que centra su atención en la experiencia vital del ser humano y destaca su inalienable libertad. De esta manera, el autor zacatecano se ubica en oposición al racionalismo absoluto y se rehúsa a excluir de su pensamiento una dimensión “humanista”. Salazar concibe, por otra parte, la posibilidad de un hombre nuevo, capaz de confrontar su existencia y de reconstruirse, libre de restricciones jerárquicas o religiosas. Mauro Jiménez caracteriza esta corriente de pensamiento en términos que iluminan la interpretación que subyace en la narrativa salazariana:

La multiplicidad de voces existencialistas pone de manifiesto que el existencialismo no es una escuela filosófica con una doctrina tenida por única. Hay, claro está, elementos que acercan las diferentes aventuras del pensamiento existencial, pero también puntos que separan, dotando así al existencialismo de un matiz anti dogmático que otras corrientes de pensamiento desconocen (Cf. Jiménez, 2011, pp. 201-210).

Ahora bien, en la novela *Desiertos intactos*, es posible percibir que el autor oscila entre el pensamiento de Sören Kierkegaard (teísta) y el de Jean-Paul Sartre (predominantemente ateo).⁴⁷ Para caracterizar su propuesta es conveniente, por lo tanto, precisar el punto en que convergen las ideas de estos dos filósofos, y en qué

⁴⁷ Mauro Jiménez resume una diferencia fundamental entre dos existencialismos “según se acepte o no la divinidad en el desarrollo de la búsqueda de la conciencia, cabe establecer un existencialismo creyente (Karl Jaspers y Gabriel Marcel) y un existencialismo ateo (Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre)” (Jiménez, 2011, p. 219).

momento se bifurcan, para enseguida señalar en qué conceptos coincide Salazar con Kierkegaard y en cuáles con Sartre.

Sören Kierkegaard es el fundador del existencialismo en su sentido lato, según numerosos teóricos, como Jean Wahl, quien asevera: “puede decirse que gran número de las afirmaciones de las filosofías denominadas de la existencia arrancan del pensamiento de Kierkegaard. [...] No hay una sola idea de la filosofía de la existencia cuyo origen no se encuentre en el pensamiento de Kierkegaard” (1989, pp. 73 y 74). En la misma dirección se ubica Ramón Xirau al aseverar que “la filosofía de la existencia se inició como ya vimos, con el pensamiento de Sören Kierkegaard de quien, por lo demás, deriva buena parte de la filosofía existencialista actual” (1971, p. 444). Más recientemente, Mauro Jiménez Martínez, coincide al señalar que “aquello que los pensadores existencialistas del siglo XX recuperan de Kierkegaard es su denodado esfuerzo por demostrar la importancia de la subjetividad en su especial vuelta hacia el individuo existente y rechazar la totalidad racional del sistema hegeliano” (Jiménez, 2011, p. 149). De este modo, tras la figura de Kierkegaard se ubican existencialistas como: Miguel de Unamuno, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Albert Camus y Martin Heidegger, cada uno de ellos con sus singularidades.

El filósofo danés es, por otra parte, un existencialista teísta,⁴⁸ que defiende la idea de un Dios creador⁴⁹ del universo y del hombre. No obstante, esto no significa que para él la creatura tenga una esencia determinada; por el contrario, el hombre es dotado de libre albedrío para elegir entre el bien y el mal, y de libertad para escoger eventualmente el camino del bien que al final lo llevará a Dios. Kierkegaard asevera que el hombre es lanzado al mundo con la libertad de crearse a sí mismo y sólo de él depende concebirse bajo los preceptos divinos o no. Su libertad, sin embargo, lo lleva a experimentar soledad, angustia y abandono, sentimientos que no desaparecerán hasta lograr el encuentro con su Creador:

Es decir, “Kierkegaard pone, pues, el acento en la relación del hombre consigo mismo; en la medida en que el hombre es una síntesis (de finitud e infinitud), es una relación (a sí mismo) y esta relación a sí mismo se convierte en el soporte de la desesperación. [...] Angustiar-se es angustiarse ante la posibilidad de nuestro ser (Restrepo, 2004, p. 31).

El existencialismo de Jean-Paul Sartre, por su parte, se funda en el principio que establece que “la existencia precede a la esencia”; es decir: “el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo y después se define” (Sartre, 1998, p. 12). El hombre no tiene un destino predeterminado (una idea que acerca a Sartre al existencialismo kierkegaardiano en cuanto que, para ambos, el hombre no nace con

⁴⁸ Se reconoce como precursor de esta corriente filosófica a Sören Kierkegaard, cuya vida, aseguran los estudiosos de su obra y biografía, como Fernando Sellés y Simon Merchand, fue profundamente cristiana, enmarcada en el protestantismo; su pensamiento marcó las pautas para el desarrollo de la teoría sartreana.

⁴⁹ En el *Diccionario Filosófico* de Ferrater Mora, el teísmo “se define generalmente como la creencia en un Dios personal creador y rector del universo. En este sentido, el teísmo se distingue del deísmo, el cual, aunque sigue afirmando la existencia de Dios, lo excluye del gobierno del mundo y funda la creencia en la divinidad en una vivencia íntima, en un sentimiento personal interno que constituye, a la vez, la base de la moral y de la religión. El teísmo, admite la revelación y la providencia y se opone firmemente a cualquier intento de reducir la verdad revelada a una verdad conocida por medio de la razón común a todos los hombres” (2011, p. 767).

una vida definida, sino que tiene que construirla). El existencialismo ateo sartreano asevera que el hombre no es finalmente poseedor de una naturaleza humana, porque eso significaría nacer predeterminado: “no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla” (*Ibid*, p. 12). Sin embargo, el hombre cuenta con libertad para crearse a sí mismo y, agrega Sartre, es ésta una libertad a la que está condenado.

Hay para Sartre dos especies de existencialistas: “los primeros que son cristianos [...] los existencialistas ateos. Lo que ambos tienen en común es simplemente que consideran que la existencia precede a la esencia” (*Ibid* p. 10). Es esta una idea que retoma Ramón Xirau al aseverar que un elemento afín a los dos existencialismos es que ambos parten de la existencia humana, “contrariamente a los filósofos clásicos. Para quienes la esencia es anterior a la existencia, para los existencialistas la existencia precede a la esencia” (Xirau, 1971, p. 444).

A partir de este punto, inicia una bifurcación entre ambos existencialismos, que delinean dos enfoques que serán revisados paulatinamente a la luz de algunos conceptos clave. Para empezar, el concepto de *libertad* es definido de distinta manera por los dos filósofos; lo mismo sucede con la *angustia*, cuyo origen es distinto para el danés y para el francés. Lo contrario ocurre con el término *responsabilidad*, pues para ambos pensadores, este concepto vincula al individuo con la sociedad. En Kierkegaard, la *responsabilidad* se refiere al compromiso del individuo con sus semejantes, mientras que, para Sartre, la responsabilidad se asocia con la libertad, la libertad de crearse a sí mismo y la de tomar conciencia de

que las decisiones de un individuo afectan al *otro*. Es decir, en ambos existencialismos el sujeto tiene una *responsabilidad* con su prójimo.

Una diferencia fundamental más: para Kierkegaard el individuo busca encontrarse a sí mismo en el reconocimiento de Dios, “su cristianismo es un requerimiento, un desafío, una lucha por aceptar a Dios y su verdad en toda su radicalidad” (*Idem*, p. 154). Mientras que para Sartre esta búsqueda está dirigida hacia el individuo mismo y no hacia un Dios omnipotente; el filósofo francés afirma que “no depende el hombre de dictados externos, es él quien ha de justificar sus actos desde la justificación propia de cada una de sus elecciones” (*Idem*, p. 267).

3.3.1. La libertad en los personajes de *Desiertos intactos*

Desiertos intactos se inscribe en una atmósfera marcada por un fuerte teísmo, entendido como la creencia en un Dios personal creador y rector del universo, es decir, una interpretación cercana al pensamiento kierkegaardiano. Como se ha mencionado, es don Daniel, en su calidad de hombre sabio, quien discute a lo largo de la novela cómo las personas se hacen a sí mismas. Para el capataz, si bien un ser omnipotente lanza al hombre al mundo dejando a su disposición la totalidad de lo existente, el hombre, una vez en la tierra es dueño de sí, con la libertad de romper limitaciones y asumir los resultados de esa acción o no rebasar las fronteras y aceptar su colaboración en esa autolimitación.

Es decir, para don Daniel, la divinidad crea al hombre, lo arroja a este mundo, pero no lo crea con una esencia predeterminada, sino que Dios otorga la posibilidad de que el hombre mismo la conforme. El hombre puede ejercer su libre albedrío para dar forma a una vida llena de límites autoimpuestos o bien para vivir una existencia de constante enaltecimiento. En ese sentido, este personaje de *Desiertos intactos* se define en gran medida como kierkegaardiano, porque si bien reconoce que un Dios creador pone al hombre en el mundo, le confiere también a la creatura la capacidad de elegir, elegir vivir como un hombre de fe, libre para encontrarlo a Él y de esta manera asumir su libertad plenamente.

La libertad es para Sören Kierkegaard la facultad que tiene el individuo para inventar su propia identidad mediante sus decisiones y acciones, mismas que lo conducen a través de tres estadios: estético, ético y religioso: En el estadio estético el hombre vive en la momentaneidad de lo banal. Enseguida, empujado por la angustia que le produce su existencia superficial, salta al estadio ético, en el que se compromete con su prójimo. Sin embargo, el hombre ético también termina por desesperarse: la vaciedad que vive en el segundo estadio no elimina su angustia de existir. Esta insatisfacción lo inducirá al estadio religioso, donde encontrará la paz que la fe le ofrece. Aunque aún en este estadio tendrá que buscar por cuenta propia el camino que conduce al Creador, sólo así comprenderá que ese sendero “es también el camino que nos conduce a nosotros mismos y el lugar en el que nos es posible advenir” (Jean-Claude Petit, citado por Flores, 2019, p. 143).

El individuo experimenta a lo largo de su existencia un sentimiento de vacío y de angustia, que es particularmente intenso en el estadio inicial (el estético),

sentimiento que se mitiga a medida que avanza al estadio siguiente (el ético) y más aún cuando alcanza el tercero (el religioso). No obstante, incluso en este último estadio, el hombre no está exento de caer en angustia, a menos que tenga lugar el anhelado encuentro con Dios; entonces, experimenta la verdadera libertad que le confiere su fe.

Ahora bien, la libertad que obtiene el hombre resulta ser ambivalente, pues si bien le permite llegar a la divinidad y aceptarla de manera incuestionable, también puede ser la vía para descender a niveles menores. Kierkegaard señala en este sentido que “la libertad puede abrirse a lo superior (en rigor, a Dios) o a lo inferior” (Sellés, 2012, p. 8). El hombre no se ve liberado por el simple hecho de alcanzar el estadio religioso, aún debe enfrentar la angustia del existir; la existencia, misteriosa e irracional, lo ubica frente a la divinidad en una relación incómoda y peligrosa. Esto se debe a que Dios no se dirige al hombre de viva voz, manifestándole sus deseos y expresándose según estructuras lógicas. La relación con Dios se vive en el terreno del absurdo (Cf. Merchand, 2015, p. 31).

En *Desiertos intactos*, la vida del anacoreta ilustra el tránsito por los tres estadios mencionados anteriormente. En el viejo continente, como infante y como príncipe, él vive entregado a los placeres mundanos, limitado a lo inferior; atraviesa enseguida el segundo estadio en el momento en que se compromete con su padre y consigo mismo a abandonar la corte para construir una nueva identidad en la soledad del desierto, al margen de los dominios del rey. Gregorio alcanza el tercer estadio cuando, convertido en anacoreta, abandona su cuerpo al desierto para fundirse en él y encontrar así a Dios, entregándose finalmente a lo superior. El paso

al estadio religioso lo logra no mediante la religión institucionalizada, representada en ese entonces por la Inquisición, sino debido a la relación que establece con la naturaleza: al “fundirse con el desierto” y llamar a ese acto encontrar al Absoluto, se acerca al panteísmo.

La libertad que Dios creador confiere a su creatura es a tal punto plena que, por momentos, ésta llega a sentirse abandonada; este sentimiento es experimentado con frecuencia por los personajes de *Desiertos intactos*. Ejemplo de ello es la relación afectiva que don Daniel mantiene con sus hijos: el capataz que ofrece consejo a todo aquel que quiere escucharlo se vuelve mudo frente a sus vástagos. Ellos, por su parte, desesperan ante el silencio de su padre, y no es sino después de haber aceptado esta actitud de su progenitor, que le cuentan sus penas, sabedores de que el solo hecho de conversar con él los ayudará a resolver sus conflictos: “El pobre hombre se quedaba perplejo ante las súplicas de su hijo y por más que quisiera no tenía en su lengua nada que darle. [...] Y no había forma de decirle a sus hijos que los amaba, que los quería a todos” (Salazar, 2013, p. 226). Mediante esta relación padre-hijo el autor ejemplifica, a nivel humano, la relación de Dios con su creatura; ambos padres (Daniel y Dios) permanecen silenciosos ante las plegarias de sus creaturas, y ambos les otorgan una libertad que se confunde en ocasiones con abandono.

Emanuel, el menor de los hijos de don Daniel, reclama a su padre su constante silencio:

– Veo en tu cara que me dices que tú no me has impedido nada, que tú no me has puesto leyes, límites, y que yo solito me quito y me doy derechos. Veo en tu cara

que me dices que yo mismo me confundo. Pero perdóname, aunque tu cara diga que no, tienes que perdonarme. Y don Daniel lo veía cada vez con más perplejidad en su cara.

– Eres un buen padre: te preocupa tu hijo y no lo castigas como debieras. Tu misericordia es inmensa –terminaba diciendo Emanuel.

El hijo se iba feliz y absuelto. Don Daniel se quedaba turbado (*Ibid*, p. 227).

Para Kierkegaard al igual que para Jean-Paul Sartre, el hombre, una vez en el mundo, es responsable de sus acciones; está condenado a inventarse a sí mismo; la libertad le permite individualizar su historia a través de las decisiones que toma (Cf. Sellés, 2012). Sin embargo, el origen de esa libertad para hacerse a sí mismo difiere entre ambos pensadores. Se ha dicho que para el filósofo danés “la libertad es la dimensión humana por medio de la cual individualizamos nuestra historia, particularizamos nuestra existencia mediante las decisiones finitas. Por otra parte, y de acuerdo con el cristianismo, la libertad es la que elige a Dios o reniega de Él” (*Ibid*, p. 10). Mientras que, para el existencialismo ateo, por el contrario, el hombre goza de libertad no porque Dios se la otorgue, sino porque Dios no existe:

En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse [...] Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta (Sartre, 1998, p. 18).

En este sentido, “se comprende que en Sartre la negación de Dios es un presupuesto necesario para la afirmación de la libertad en el hombre” (Gordillo, 2009). Es decir, el hombre es libre y responsable de crearse a sí mismo, es un ser autónomo, que no nace con una esencia que lo determine. Uno de los presupuestos

básicos de Sartre es el que establece que “la existencia precede a la esencia”, así se evita que la esencia determine la libertad.

No es Dios quien le otorga la libertad al hombre, sino que, a partir de la nada⁵⁰ que existe en él y que da origen al *para-sí*, surge la posibilidad de elegirse, de dejar de ser lo que es y no le satisface, de trascender, y de este modo llegar a ser algún día quien desea ser; es decir, el hombre debe ser capaz de crearse a sí mismo y de cambiar su realidad. Al hombre no le es fácil, por otra parte, entender la necesidad de autodeterminarse, necesidad a la que está condenado, a diferencia de los animales que viven una eterna inocencia. No obstante, siguiendo a Sartre, “existir auténticamente significa reconocer que el hombre tiene que inventar su propia identidad a través de sus libres decisiones y acciones” (Cf. Gordillo, 2009). Esto se debe a que “el hombre está condenado a ser libre: lo cual significa que no puede privarse en modo alguno de la libertad, porque le ha sido dada sin que él la haya querido libremente; debe aceptarla porque cualquier acto que él realice, incluso el acto en que él decida rechazar su libertad, es un acto de libertad” (Bobbio, 1974, p, 87).⁵¹

El hombre está condenado a ser libre, condenado a esa perversa fuga hacia el porvenir, a esa búsqueda horrible del SER. Maldito por la espera, el hombre ha de

⁵⁰ La *nada* forma parte de tres conceptos sartreanos fundamentales: El ser-en-sí, El ser-para-sí, y la *nada*, (Cfr. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*). Explica el filósofo que el ser-en-sí es aquello que se es de manera natural, lo que define el ser de las cosas y determina su conducta; los objetos y los animales son seres en sí: los objetos cumplen el fin para el que fueron hechos, los animales responden a su instinto. Sin embargo, la relación del hombre con su ser es compleja, el ser humano es un ser-para-sí, porque tiene conciencia, metas, propósitos; enfrenta una necesidad de no ser lo que es, busca persistentemente ser lo que no es. Esa conducta en constante cambio es provocada por la Nada que existe dentro de sí; entre el estímulo y su conducta existe un espacio vacío —explica Sartre—, una nada que lo impulsa a trascenderse, que hace posible su libertad de decisión.

⁵¹ El filósofo francés, apunta Norberto Bobbio, se empeña en “una lucha sin cuartel contra los determinismos de toda clase. El hombre, en la terminología hegeliana aceptada por Sartre, es el ser para-sí, para ser libertad absoluta, en contraposición con el mundo que es el ser-en-sí, o absoluta determinación” (1974, p. 86).

padecer, alegremente, la angustia de su “aventura ontológica”. Es de esta absoluta libertad, que es el ser del para-sí, de donde extrae el existencialismo sartreano su primera gran principio: la existencia precede y funda la esencia (Restrepo, 2004, p. 53).

Gerardo, el protagonista de *Desiertos intactos*, pasa una parte de su vida inmerso en la *nada*, en ese “vacío de toda determinación” (Sartre, 1993, p.55), vacío también dentro de sí que lo impulsa a trascenderse, una *nada* que lo hace sentirse insatisfecho de lo que es y desesperar del seminario y de su futuro como sacerdote; ese vacío lo orilla a buscar ser otra persona porque “sólo en la nada puede ser trascendido el ser” (*Ibid*, p. 58). La angustia que le provoca al joven la *nada* es una condición determinante en el momento en que toma ciertas decisiones, por ejemplo, dejar de ser seminarista a pesar de llevar avanzados sus estudios, cuando entiende que no existe en él el deseo de ser sacerdote, y que la decisión de ser clérigo no había sido suya sino impuesta por su madre. Esta imposición se agrega al hecho que Gerardo cree en Dios sólo porque esto le habían enseñado en la iglesia, en el seno del hogar, en el seminario y por el mismo don Daniel.

Así, desde la *nada* que lleva en sí mismo, “como condición fundamental”, señala Norberto Bobbio, una *nada* “que él ha excavado, como un agujero que ya no podrá cerrarse jamás en el ser” (1974, p. 88), el joven sumido en la desolación resuelve iniciar una vida distinta: se casa, edifica un hogar, consigue un trabajo como profesor de filosofía y, lo más complicado para él, renuncia a Dios, a ese Dios que no existe.

Gerardo emprende así una ardua búsqueda de sí mismo, con el desasosiego que le causa la casi certeza de que no tiene un destino que cumplir, de que la vida no tiene un sentido; que no hay un cielo ni un infierno al cual dirigirse después de la muerte, sino que el hombre simplemente existe y su actuar responde a una necesidad personal; que el individuo está condenado a la libertad para crearse a sí mismo, no para ir al encuentro de Dios.⁵²

3.3.2. Angustia frente a la libertad

Norberto Bobbio afirma que “en la angustia todos los filósofos existencialistas se encuentran” (1974, p. 89). La *angustia* es un concepto fundamental en esta corriente de pensamiento que Kierkegaard hereda a existencialismos posteriores. El filósofo italiano agrega, en este sentido, que “tampoco Sartre puede renunciar a ella. La angustia para él es la conciencia de la libertad, el estado de ánimo en que el hombre toma conciencia de su libertad” (*Ibid*, 89). Álvaro Restrepo expone, por su parte, que:

Es Kierkegaard quien, en *El concepto de la angustia*, nos señala la angustia como el fenómeno por el cual se patentiza la libertad. Sartre se refiere a la angustia y al

⁵² Este tema es otra constante en la obra de Salazar; en su novela *Donde deben estar las catedrales*, Crescencio Montes, en un arrebato de angustia, se convence de que la vida no tiene un sentido y que después de la muerte sólo nos espera la *nada*: “¿Qué si la vida fue sólo una larga espera sin premio –continuó–, sin sentido? ¿Qué si al final sólo nos espera el vacío? ¿Qué si todo fue nuestro propio engaño, un camino lleno de renunciaciones y de espinas para llegar a la nada? [...] ¿Y qué si la vida así es de simple, monótona, absurda, accidental gratuita; qué si no sirve para nada? (Salazar, 2013, p. 78).

desamparo, que van juntos, como ese “temple de ánimo” en el que se descubre la libertad. La existencia auténtica es la existencia en la angustia y en el desamparo, puesto que allí el hombre descubre su total libertad (Restrepo, 2004, p. 51).

Arne Grøn argumenta, en este orden de ideas, que para Kierkegaard “la angustia muestra que el ser humano es un ‘yo’ enfrentado con la tarea de devenir sí mismo” (1995, p. 18), una afirmación que alude directamente a la desesperación que describe Kierkegaard en *La enfermedad mortal*:

Así sucede cuando el ambicioso que dice: Ser César o nada, no llega a ser César y desespera. Pero esto tiene otro sentido: por no haber llegado a ser César, ya no soporta ser él mismo. Por consiguiente, en el fondo no desespera por no haber llegado a ser César, sino de ese yo que no ha logrado llegar a serlo. [...] Lo insoportable para él no está en no haber llegado a ser César, sino en ese yo que no ha conseguido serlo: o más bien, lo que no soporta es no poder librarse de su yo (Kierkegaard, 2002, p. 8).

La afirmación de Grøn pone en relación la angustia con la libertad: el hombre es libre de hacerse a sí mismo, pero tiene que construirse en soledad, con sus medios, sin la ayuda de Dios. En una dirección semejante apunta la interpretación de Norberto Bobbio, según la cual, “el hombre de la angustia es aquel que, teniendo conciencia de su propia libertad, da al mundo el sentido que él quiere” (1974, p. 90).

En el existencialismo religioso, la libertad existe como posibilidad y conlleva una alta dosis de angustia porque exige del hombre, por una parte, que éste sea capaz de elegir entre el bien y el mal; y, por otra parte, la decisión implícita en el “elegir elegirse”, es decir, en tener conciencia de que él es el creador de sí. Esta reflexión trae inevitablemente consigo una duda: ¿lo que estoy eligiendo es lo correcto?;

¿cómo saberlo si Dios no responde a mis inquietudes, a mis plegarias, a mis requerimientos de una señal? Como no sabe descifrar los mensajes de un Dios que es silente, el individuo no tiene la ratificación de que actúa bien o mal; no escucha la voz que podría orientarlo; en consecuencia, cae en angustia. La angustia surge en el individuo al no tener certeza de que hace lo correcto; es, en el fondo, resultado de la falta de certidumbre de que existe un Dios que lo escucha. Esa angustia sólo puede ser mitigada mediante una paradoja: teniendo fe en Dios, en ese Dios que no se sabe si en verdad existe:

Esta fe constituye, si se puede decir así, el único mérito humano. El “mérito” no está en las buenas obras morales, en la propia virtud, sino en la fe, en confiar en Dios, con angustia apasionada, cuando toda razón pide lo contrario. El “mérito”, está en confiar en un Dios que, cuando se comunica, lo hace siempre indirectamente –habla incluso en el silencio, se da ocultándose, se da y retira– y ello porque –hay que creerlo también– no quiere imponerse, porque quiere salvaguardar nuestro propio ser, nuestra libertad (Aranguren, 1982, p.155).

El origen de la angustia para Jean-Paul Sartre (al igual que para Kierkegaard) parte del principio de que el hombre tiene la libertad de construirse a sí mismo, y el camino para lograrlo es tortuoso porque se renueva día a día, “llamaremos *angustia* [dice Sartre], precisamente, a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo del no serlo [...] Existe una conciencia específica de libertad, esa conciencia es la angustia (Sartre, 1993, pp. 75 y 78).

El filósofo francés expone que la libertad de que el hombre goza para trascender lo lleva inevitablemente a la angustia, ya que él debe reafirmar sus decisiones continuamente y reafirmarse por ende él mismo, lo que implica “nihilizar”, es decir,

convertir en nada la experiencia pasada: “lo que conviene advertir aquí es que la libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de rehacer el Yo que designa al ser libre” (*Ibid*, p. 78). Pero, este esfuerzo cotidiano sólo es válido en el presente; no importa qué tan bueno haya sido ayer, en el día de hoy el individuo deberá esforzarse lo mismo para seguir siendo bueno; tampoco importa lo malo que haya sido, hoy tiene una nueva oportunidad de cambiar; ese es el origen de la angustia sartreana: “la angustia es el descubrimiento de esa doble y perpetua nihilización” (*Ibid*, p. 58).

El hombre no dispone, finalmente, de ningún medio para renunciar a su libertad, para deshacerse de esa *nada* que lo obliga a reinventarse constantemente, para llenar el vacío de la obligación perpetua que le causa la nihilidad: “la angustia es la revelación de la nada, esto es, de la imposibilidad en que está la existencia de ser cosa distinta de la nada” (Abbagnano, 1980, p. 99).

En *Desiertos intactos*, el eremita y Gerardo experimentan vivamente la angustia⁵³ (no así don Daniel, quien ha hallado una relativa paz, gracias a su conocimiento de

⁵³ La angustia está presente en la obra entera de Salazar; en *Donde deben estar las catedrales*, por ejemplo, Crescencio Montes, el protagonista, se siente angustiado al descubrir su homosexualidad y suponer que Dios no la aprueba; se siente abandonado porque Dios, siempre silente, no responde a sus plegarias. Su angustia surge porque vive solo, indefenso ante la libertad de aceptarse como es, sin ayuda para decidir. Aparece igualmente una paradoja también constante en la obra de Salazar: Crescencio eleva sus plegarias a un Dios en el que ya no cree, al que renuncia en el momento mismo de su oración: “Miró el crucifijo en la pared y después inclinó la cabeza, la dejó caer sobre sus manos abiertas y comenzó a decir muy quedito, como si sospechara que alguien afuera pudiera oírlo: ‘Quiero ahora toda la alegría, toda la paz, todo el amor. Quiero ahora un adelanto de esa eternidad prometida. Dame aquí, alienta un poco este tiempo miserable con un poco de esa alegría eterna. No quiero, no puedo esperar. Si no nos hiciste perfectos, ¿por qué esperas de nosotros la perfección? Sé que estoy pecando de soberbia, pero no quiero Tu reino. No me interesa. Hiciste más hermosos, más apetecibles y atractivos los caminos del ángel caído. Esta locura que me devora, si no me la diste Tú, entonces ¿quién me la dio?’” (Salazar, 2013, p. 77 y 78).

la Biblia). Los pobladores de Real de Minas de Nuestra Señora de los Zacatecas son los encargados de descifrar cómo se manifiesta esta condición en el viejo anacoreta. Cuando la Inquisición busca acusar a Gregorio López de herejía, interroga a quienes culpa de ser leales a un extraño hombre que vivió en el desierto. Los diálogos de esos personajes secundarios durante su comparecencia frente al Santo Oficio dan voz a la sabiduría que les heredó el eremita; sus discursos se ven matizados por un existencialismo que habla del vacío que el ser humano tiene dentro de sí y de su angustia por llenarlo:

Como recipientes que somos, nuestra condición es añorar, desear, vivir en el eterno deseo de recibir. Vacía –la olla, la taza, la botella, el costal, la mina, la cueva, la casa, el santuario, el cauce del arroyo seco, la cañada desértica, el desierto mismo, el corral, todo lo que posee una frontera, un límite–, vacíos estos lugares, estos espacios se vuelven añoranzas materializadas, son símbolos del deseo de recibir, de satisfacer sus funciones; todos experimentan esa sensación de pérdida. Y traemos en la mente el deseo divino de crear huecos y vacíos para llenarlos después; la fabricación de una olla, la construcción de una catedral, el engendrar un hijo, deseos de recibir, de llenar, de satisfacer, de crear de la nada... (Salazar; 2013, p. 264).

Cuando en la corte española el infante siente un vacío dentro de sí mismo, que lo impulsa a ser alguien distinto de lo que es, de lo que su padre lo destinó a ser. Por ello, el infante-príncipe renuncia a ser emperador desde el momento en que lucha angustiosamente por no ser quien es; elige no ser parte de la realeza, para ir libremente en busca de su ser. Una vez logrado su cometido, ya como anacoreta, llena diariamente, en el desierto, su ser vacío, el que él mismo vació: “ahí exprimí el alma, la retorció como un trapo dócil, expulsó de ella hasta la última gota del mundo para hacerle campo a Dios. Se deshizo para regresar a Él” (*Ibid*, p. 205).

Pero el camino no es fácil, está lleno de indecisión, de angustia por mantener diariamente su decisión, pese a todos los sufrimientos que padece, lucha día a día contra los pensamientos que lo asaltan,

pensamientos y deseo que ya creía soterrados, dormidos. Y oye voces que le gritan en la boca de su choza que olvide viejas religiones y costumbres y se meta en las cárceles de un convento. O que se vaya de minero y haga fortuna como todos los que cruzan el desierto con tanta prisa y cargados de ambiciones. Que la ciudad lo espera pletórica de delicias, de tabernas y casas donde habitan mujeres de pieles suaves y húmedas. O se vuelva otra vez paje o escribano en los salones de la corte” (*Ibid*, p. 257).

Pero se queda ahí hasta que finalmente encuentra a Dios en la naturaleza, única forma de mitigar su angustia.

Cuatro siglos después de la lucha que libró el hombre piadoso por encontrar a Dios y mantenerlo dentro de sí, en ese mismo desierto, Gerardo pone al descubierto su propia interpretación de la vida, en la cual se escuchan ecos de la angustia por encontrar a Dios y encontrarse a sí mismo. Gerardo desiste de ser sacerdote; lucha contra la desaprobación de su madre y “el qué dirán” de los tepetonguenses para entregarse a la simplicidad de una vida que es renovada diariamente por la naturaleza misma; símbolo de ello es la casa autosustentable que construye, donde el sol, la lluvia y el viento le proporcionan día a día la energía que requiere.

El exseminarista experimenta la angustia del vacío que le provoca la necesidad de trascenderse, de buscar constantemente ser como el anacoreta que tan bien conoce. Sin embargo, no encuentra la tranquilidad siguiendo los pasos del eremita, sino a partir de reconocer su experiencia de odio/amor con su prójimo. No es sino hasta que acepta y asume que es imposible la soledad absoluta, que debe asumir

un compromiso con la sociedad en la que está inmerso. No es sino hasta entonces que logra reinventarse a partir de la relación concreta que establece con sus vecinos y acepta que, tal como lo advierte el existencialismo, “soy responsable de mi ser-para-otro; pero no su fundamento; mi ser-para-otro se me aparece, pues, en forma de algo dado y contingente de que, sin embargo, soy responsable, y el prójimo funda mi ser en tanto que este ser es en la forma del “hay”; pero no es él el responsable, aunque lo funde en plena libertad, en y por su libre trascendencia” (Sartre, 1993, pp. 455 y 456).

Por otra parte, se perciben ecos de Sartre en el hecho que el exseminarista inculca a su pequeña hija el principio existencialista de la responsabilidad. Un breve diálogo que entabla con Ángela hace eco a una afirmación del filósofo francés en este sentido: “el hombre, al estar condenado a ser libre, lleva sobre sus hombros el peso íntegro del mundo; es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser” (*Ibid*, p. 675). El individuo, al elegir una forma determinada de ser, impacta al resto de la humanidad. Así, su responsabilidad es mucho mayor de lo que podría suponer, pues sus elecciones involucran al género humano: el hombre “lleva la responsabilidad de una elección que, al comprometerme, compromete a la humanidad entera” (Sartre; 1998, p. 33). Gerardo lo expresa en estos términos a su pequeña hija:

— ¿Ves cómo esos golpes sobre el metal [tañer de las campanas de la iglesia de Tepetongo] impregnan el mundo? Y dentro de ti está lo que significan esos sonidos; tú sabes qué quieren decir. Y ese mismo significado está en la mente de todos lo que en este momento las están escuchando en todo el municipio. Todo está dentro de ti y tú estás dentro de todo. Por eso, si se muere el bosque o se

muere un simple pájaro porque tú lo matas, se muere para todos, para cada uno de los que vivimos en este municipio. Si eso sucediera, tendríamos menos mundo, menos de nosotros mismos. Por eso te he dicho que un mal pensamiento en tu cabecita nos afecta a todos (Salazar, 2013, p. 288).

Conclusiones

Severino Salazar Muro, escritor del desierto zacatecano, ubica su narrativa en las llanuras áridas del norte del país. El pueblo de Tepetongo del estado de Zacatecas, su tierra natral, es con frecuencia el escenario en el que conviven personajes que cuentan no sólo la vida de una provincia, sino que, por su complejidad espiritual, dan cuenta de una visión del mundo que adquiere un sentido universal. En ocasiones, como sucede en la novela *Desiertos intactos*, algunos caracteres singulares deciden llegar a Zacatecas para interactuar con los lugareños y despertar en ellos cuestionamientos fundamentales sobre el sin(sentido) de su vida y la búsqueda de Dios.

Es este el caso de Gregorio López, exiliado de noble origen que sale de España y, después de un itinerario agitado, por sus vivencias y su crisis espiritual, se aísla en los territorios inhospitalarios que le ofrecen los linderos de Tepetongo para consagrarse a la contemplación. La biografía singular de este eremita habrá de despertar, varios siglos después, inquietudes profundas en Gerardo, un seminarista que vacila entre su vocación sacerdotal y la vida en el mundo. El joven abandona finalmente el seminario de la ciudad de Jerez en el que se forma en la carrera sacerdotal, para refugiarse, con una decisión semejante a la de Gregorio López, en un rincón apartado de la hacienda paterna; en ese lugar buscará los medios de recuperar su fe en Dios e intentará un difícil contacto con la divinidad.

En *Desiertos intactos*, Severino Salazar abandona temporalmente el tratamiento de tópicos que caracterizan su obra como narrativa postrevolucionaria, neo-

regionalista, neo-colonial o literatura gay, y se concentra en una reflexión existencial que da cuenta de cuestionamientos que se hace un intelectual mexicano de fines del siglo XX. La formación religiosa de Severino, en su infancia y su adolescencia, pervive a pesar de su vida citadina, de su formación universitaria y sus viajes al extranjero, y se manifiesta en sus relatos en toda su complejidad. La presente tesis se ubica en este orden de ideas y hace eco a señalamientos de algunos críticos como Angelina Muñiz-Huberman (2015) y Alberto Paredes (2015), quienes advierten que existe una vena filosófico-religiosa en la obra de Salazar que merecería ser estudiada. Las aseveraciones de estos dos estudiosos de la literatura mexicana, entre otros, son en cierta medida el punto de partida de esta investigación que eligió enfocarse en el evidente fondo existencialista que trasluce en las páginas de *Desiertos intactos*.

Los personajes de esta novela hacen escuchar en sus reflexiones los pormenores de su crisis existencial; una crisis originada en una vida insatisfactoria que los lleva a indagar la naturaleza de sus carencias espirituales. Los personajes principales, Gregorio López y Gerardo, transitan por diversas etapas en las que cuestionan su fe y viven la angustia que trae consigo tanto la ausencia de Dios como el temor de encontrar a su Creador. Ambos asumen igualmente las consecuencias de aceptar la libertad indispensable para construir su destino. Así, al final de su itinerario espiritual, se encuentran a sí mismos y otorgan un sentido a su vida. A estos personajes se agrega, a manera de contrapunto, el carácter excepcional de don Daniel, el capataz de la hacienda propiedad de la familia de Gerardo, quien vive ya en un estado de plenitud espiritual que le confiere su fe inamovible en el Creador.

La reflexión acerca del “salto de fe” que consiguen los personajes de *Desiertos intactos* se ordena en torno a una serie de conceptos que pueden ser explicados convenientemente, cuando se yuxtaponen a su anverso: religiosidad vs anticlericalismo, destino vs libre albedrío, angustia vs encuentro con la divinidad, ser-en-sí vs ser-para-sí, conceptos que orientan la motivación capital de los personajes de esta novela, habitantes de Tepetongo, de la hacienda La Chaveña y del desierto circundante: la búsqueda de Dios.

El análisis del binomio destino vs libre albedrío adquiere sentido en la decisión de Gregorio López, quien parte hacia el Nuevo Mundo, luego de ser expulsado de la corte española por su padre, el rey/emperador. El joven príncipe renuncia a sus privilegios y emprende su viaje en soledad absoluta con la intención de construir una identidad propia y de forjar un destino para sí mismo, uno que no fuera impuesto sino elegido por él. Ya en el exilio, el noble impetuoso y soberbio olvida su vida licenciosa y se instala en el desierto para afligir su cuerpo, para someterlo a las inclemencias de lo inhabitado. En una ascesis en la que se despoja de sus bienes y su historia, el exiliado convertido en anacoreta y conocido ya como “El Solitario de Amayac”, “se vuelve uno” con el desierto. El ahora eremita, al hacer suyo su destino, al asumir su albedrío, alcanza un “estadio religioso”, en el que la esperanza de encontrar a Dios se alterna con la angustia que alimentan el miedo de reunirse finalmente con la divinidad y el temor de caer nuevamente en el pecado.

El infante-príncipe-Gregorio López-anacoreta es un personaje que, impulsado primeramente por el vacío que le causa la vida indolente de la corte, y más tarde por su propio “vaciamiento” -al que él mismo recurre como medio para acercarse a

la divinidad-, emprende una lucha por huir del destino impuesto por su padre y con el fin de buscar de la libertad que le otorgue finalmente sentido a su vida. El príncipe supera el temor de dejar la vida desordenada y corrompida que llevaba en su juventud, y se lanza al vacío; ese “salto” le permite alcanzar un estadio ético, en el que permanece por algún tiempo, antes de adquirir el valor necesario para el siguiente “salto”, el definitivo que lo llevará a Dios. El autor le asigna a este personaje la tarea de mostrar una vía posible para trascenderse, para ser alguien mejor de lo que se es. Gregorio López toma conciencia de su libertad y la asume como el medio para darle un sentido a su vida.

Cuatro siglos después, en el mismo desierto, Gerardo, el seminarista disidente, aprende que el hombre no nace predeterminado, que las personas no nacen con un destino que cumplir, que no les ha sido asignada una misión, que su estancia en este mundo no tiene un sentido definido, y que no existe, finalmente, justificación para la presencia del hombre en este mundo. Sin embargo, al descubrir esta verdad, el joven exseminarista no se abandona a su angustia, sino que acepta esta evidencia y decide vivir con ella.

Gerardo, el exseminarista, personaje del siglo XX, se muestra así cercano al existencialismo sartreano. Gerardo decide que él será el constructor de su vida, que no abrazará el sacerdocio que eligió para él su madre. Esta decisión lo conduce, no obstante, a una crisis espiritual, a una lucha desesperada consigo mismo, durante la cual pierde y recobra su fe en Dios. El joven termina por encontrar una forma de contacto con la divinidad, cuando la concibe ya no a imagen y semejanza del

hombre, sino como naturaleza; el joven se vuelve entonces hacia el panteísmo, convencido de que la naturaleza es inmanente a Dios.

Tanto Kierkegaard como Sartre coinciden en aseverar que no hay certidumbre para el hombre, que el ser humano se encuentra irremediabilmente angustiado frente a la libertad de elegir, porque, ya sea ante el libre albedrío kierkegaardiano o ante la condena a la libertad sartreana, el hombre es el único responsable de construirse a sí mismo: toda decisión que tome lo hará en total soledad. Los personajes de *Desiertos intactos* nacen predestinados, pero buscan incansablemente la libertad que les permita construir una identidad.

Sören Kierkegaard, el filósofo danés propone que para obtener su libertad el individuo debe, como primera condición, ponerse en contradicción, conocer el mal y el bien, (lo que sucede en el estadio estético), y sólo entonces será capaz de alcanzar el segundo estadio, el ético. En éste, el hombre asume su compromiso frente a sus semejantes: su padre, su esposa, sus hijos, sus amigos, etc. Sin embargo, ese estadio es igualmente temporal y motivo de angustia. Por ello, debe buscar el tercer y último estadio en el cual encontrará finalmente a Dios.

Es esta una postura que difiere radicalmente del existencialismo sartreano. Para el filósofo francés, el hombre es libre de construirse a sí mismo, pero en absoluta soledad, nadie habrá que pueda ayudarle a llenar ese vacío que lo impulsa a ser otro. Caer en la angustia de lo que uno es y asumir la responsabilidad de elegir cómo reconstruirse desde el desamparo, desde de la pérdida de Dios, es una idea claramente sartreana. Así, Gerardo, enfrenta la libertad como una posibilidad angustiante porque no alcanza a definir si esa libertad es un don o una condena,

pero sobre todo porque esa libertad supone una conciencia de sí, de ser frente al otro.

El principio que establece que “la existencia precede a la esencia” acerca a Sartre al existencialismo kierkegaardiano, en cuanto que ambas teorías parten del mismo origen: el hombre no nace predeterminado, no tiene la vida resuelta, sino que tiene que construirla. El existencialismo ateo asevera que el hombre no es finalmente poseedor de una naturaleza humana, porque eso significaría nacer predeterminado; mientras que el existencialismo kierkegaardiano afirma que el hombre nace con libre albedrío para construir su propio destino.

El principal punto de bifurcación en ambas teorías es la explicación que se da a la libertad. En tanto que el danés asevera que la libertad debe servir para ir en busca de Dios, el francés considera que la libertad debe llevar al hombre a encontrarse a sí mismo. Aunque, para ambos filósofos la libertad es causa inevitable de angustia.

El padre del existencialismo, Sören Kierkegaard, concibe la angustia como el sentimiento que impulsa al hombre a asumir su albedrío, con el propósito de llegar eventualmente a Dios. Por otra parte, Jean-Paul Sartre asevera que la angustia es el estado de ánimo en que el hombre toma conciencia de su libertad y es el punto de partida de la búsqueda que habrá de emprender para darle un sentido a su existencia.

Este concepto sirve de punto de partida para acercarse a dos de los personajes principales de *Desiertos intactos*, El Solitario de Amayac y Gerardo, ya que permite precisar la originalidad de sus discursos acerca de la existencia de Dios y la

naturaleza de la relación que establecen con Él. En sus vivencias, la angustia, “la angustia existencial”, es un sentimiento omnipresente. La “enfermedad mortal”, como la llama Kierkegaard, acompaña continuamente a los personajes que intentan construir su destino.

El infante español enfrenta el vacío que le causa el compartir su vida entre la modesta vivienda de su madre y la corte que le ofrece su padre el rey, así como entre el judaísmo materno y el catolicismo paterno. El noble heredero intenta desesperadamente huir de ese destino que le fue impuesto por su progenitor, pero fracasa; al ser nombrado príncipe desespera de no poder renunciar a su futuro como gobernante del imperio que le será heredado y emprende entonces una lucha contra ese destino. Logra, sin embargo, obtener su libertad, la que utiliza para ir en busca de Dios y de sí mismo, y elige el desierto de Real de Minas de Nuestra Señora de los Zacatecas como lugar de su encuentro con el Absoluto.

El viajero que se embarca hacia el Nuevo Mundo habrá de pasar por una serie de expiaciones –en ocasiones intensificadas por sus dudas acerca de la existencia de Dios–, que le harán iniciar paulatinamente una vida piadosa. Sin embargo, aun al final de su camino, pervivirá en él la angustia de saber que recaer en el pecado, y alejarse por esta razón de su Creador, es siempre una posibilidad. La relación del viejo anacoreta con el Absoluto seguirá siendo angustiante, a pesar de la madurez que alcanzo en su vida, a pesar de ubicarse en el estadio religioso, ello debido a que “La relación con Dios se vive en el terreno del absurdo y el cristianismo es absurdo. [...] Porque el diálogo con Dios es un monólogo, me puedo equivocar y

creer que Dios me dice lo que no me dice: ahí radica la angustia, la incomodidad y el riesgo que trae consigo el estadio religioso” (Merchand, 2015, p. XXXI).

El eremita cae en angustia cuando se encuentra frente a un Dios, que él cree silente, y se reconoce incapaz de descifrar los símbolos mediante los cuales Él se comunica. Entonces, lo invade la angustia de no saber si sus sacrificios son bien recibidos por el Señor o si son un acto inútil. Pero, el antiguo príncipe decide finalmente confiar, tener fe incluso cuando la razón le indica lo contrario. Y una vez recuperada la fe, ya convertido en eremita, logra su anhelado encuentro con Dios.

Por otra parte, Gerardo es un joven católico que, a punto de ordenarse sacerdote decide renunciar a la que creía su vocación; una decisión que no significa, sin embargo, un abandono completo y definitivo de su búsqueda del Señor. Él cambia la dirección de su búsqueda, la cual no será ya en las instituciones y templos religiosos, sino en espacios solitarios, ajenos a la Iglesia. Aunque, con esta elección Gerardo no abandona la forma de teísmo que conociera al lado de don Daniel, el viejo capataz de la hacienda paterna, quien fungiera como su mentor y le enseñara a escuchar la voz de Dios en la naturaleza. Por el contrario, las enseñanzas de don Daniel lo encaminarán ya adulto hacia un panteísmo religioso.

La angustia de Gerardo tiene además otro origen, descubrir y aceptar con vergüenza que era una persona resentida y vengativa, poco empática con sus semejantes; este doloroso reconocimiento le ocasiona un vacío que lo impulsa a ser otro distinto del que fue, pero mientras no logra ese cambio existencial el exseminarista cae en angustia, debido simplemente a que no logra dejar de ser lo que es y tanto le disgusta, para ser lo que quiere ser. El paso a su autoconstrucción

exigirá el reconocimiento de sus culpas y la reconciliación con los otros con quienes había establecido una relación de odio.

Don Daniel, por su parte, parece actuar orientado por principios kierkegaardianos: su postura frente a la divinidad puede ser definida como “teísta”, pues el capataz cree en un ser supremo, creador del universo, con la facultad de intervenir en él. Don Daniel acepta también que el hombre cuenta con libre albedrío. Su visión se relaciona con el existencialismo religioso de Sören Kierkegaard, quien cree en un Dios personal que se ocupa vivamente de su creación, sin embargo, la dota de arbitrio propio. El capataz de La Chaveña es más firme en sus creencias religiosas que Gregorio López y Gerardo porque cuenta con un conocimiento profundo de las Sagradas Escrituras, además de que ha sabido escuchar la voz de Dios en la naturaleza. Don Daniel asevera, por otra parte, que el hombre es capaz de romper sus propios límites para superarse, porque esos límites le despiertan la necesidad de crecer, de ser otro mejor que el que actualmente es, a diferencia de un animal que, como “el pájaro llanero no desea ser un águila para volar más alto, ni hace grandes viajes como la golondrina para recorrer y conocer el mundo” (Salazar, 2013, p. 28).

A lo largo de la novela, el anciano vive en completa paz; es una persona que suscita claridad de pensamiento y de actuación en quienes se acercan a él, porque mantiene una actitud sabia frente a la vida. Es evidente que, de entre los tres personajes centrales, es don Daniel el único que vive en armonía, que goza de una sabiduría que le permite comprender los mensajes divinos que se manifiestan en todo lo que lo rodea, razón por la cual no vive en angustia. Paradójicamente, el

capataz es el único personaje que muere de manera trágica; él mismo provoca su fin por no ponerse límites, como siempre pregonó. Él enamora a la hija menor de los hacendados, siendo un anciano que vivió en la más extrema humildad y siempre al servicio de La Chaveña. Finalmente, don Daniel se pregunta antes de morir: “¿cuántas muertes más quedan antes de llegar hasta Dios? (Salazar, 2013, p. 209), lo que permite interpretar que no logró su encuentro con Él, en tanto que Gregorio y Gerardo, que siempre vivieron atormentados por el vacío y la búsqueda de lo divino, alcanzaron la paz interna al final de su camino.

Frente al sedentarismo y a la fe sólida de don Daniel, Gregorio López y el exseminarista emprenden una búsqueda, cada uno en su tiempo, cada uno según sus limitaciones, de los medios que les permitirán colmar el vacío de su existencia. Una búsqueda que concluirá en el momento en que uno de ellos encuentre a Dios fundido en el desierto; el otro, a la divinidad dispersa en la naturaleza. El eremita observa el desierto como un espacio sagrado, en el que, luego de una ardua reflexión, es posible disolverse en él y encontrar así a Dios. Mientras que Gerardo descubre que la naturaleza es Dios y que venerarla y cuidarla es venerar a la divinidad. Es en ese momento en que adquiere sentido el paso de los personajes del catolicismo al panteísmo, ya que teísmo y panteísmo no son posiciones excluyentes: “El panteísmo moderno ha querido remediar lo que vio como debilidad y crisis de la religión tradicional. [según Feuerbach] es una especie de estado intermedio entre el teísmo y el ateísmo” (Cf. Arana, 2016, p. 11).

En *Desiertos intactos* son frecuentes las referencias bíblicas y hagiográficas. Ejemplo de ello son las alusiones al criptojudasismo que el autor hace al describir la vida austera, la alimentación y ciertos comportamientos de don Daniel, quien tiene orígenes judíos: el capataz evita toda actividad los sábados, viste con especial pulcritud ese día y come pescado seco y pan sin levadura, hábitos que distinguen al hombre piadoso en el Sabbat judío. Por otro lado, el autor introduce con frecuencia personajes bíblicos, de cuya vida selecciona algunos pasajes para formar con ellos un personaje ficcional; ejemplo de ello es el relato de Daniel y Susana (*Libro de Daniel*), que el autor adapta a la historia del viejo capataz de la hacienda y la monja hermana de Gerardo, quien cuelga los hábitos para unirse voluntariamente al anciano. El fratricidio de Caín y Abel se reconoce en la relación de odio que mantienen los hermanos Gerardo y Aristeo. Algunos pasajes bíblicos más están presentes en la novela, de manera más o menos evidente, como las tentaciones de Jesús en el desierto, experimentadas también por el eremita.

Se observa igualmente alusiones a la vida de santos como la leyenda de San Julián el Hospitalario. Esto sucede cuando el eremita es ayudado a bien morir por un joven venido del Viejo Mundo, quien lo asiste en sus horas de agonía.

Ahora bien, la presencia de lo religioso, judío o cristiano, no es testimonio de una postura incuestionablemente piadosa en el autor. No es raro encontrar también claras muestras de su anticlericalismo, como en el caso de su actitud crítica hacia los abusos que la Inquisición cometía en épocas de la Colonia; o bien en el cuestionamiento que Gerardo hace a la Iglesia católica, a la que conoce de cerca cuando prepara su sacerdocio. La convivencia de ambas posturas en la novela,

religiosidad y crítica a la Iglesia católica, sugiere la complejidad de la relación del autor (y del escritor) con la divinidad. Por otra parte, el hecho de que algunas ideas de Jean-Paul Sartre sean pertinentes para dar cuenta del singular existencialismo que se percibe en la narración, explican su distanciamiento del dogma católico.

En la construcción de los personajes de *Desiertos intactos* se reconoce la parte religiosa y anticlerical del autor, por lo que aquí juega un papel importante la biografía del escritor, pues algunos de esos personajes sufren una crisis religiosa que puede ser interpretada como testimonio del estado espiritual en el que vive el escritor zacatecano al enfrentar el choque de su educación familiar, su educación religiosa y su formación académica.

Severino Salazar vivió algunas experiencias –su herencia católica, su estancia en el seminario– que explican una posible crisis de fe; una crisis propia del tiempo en el que vive, de desvalorización de la Iglesia católica y de una generalizada laicización de su sociedad. Salazar fue siempre fiel al catolicismo. Según testimonios de sus allegados, gustaba de asistir a misa dominical en la iglesia de Santo Domingo en centro de la ciudad de México, una elección que vuelve compleja su postura existencial. En ocasiones, el escritor da muestras de una actitud anticlerical mientras que, en otras, se sobrepone su fe.⁵⁴

⁵⁴ El autor de *Desiertos intactos* no es determinista porque su concepción de destino y de libre arbitrio se distancia de la concepción luterana que sentencia al hombre al cumplimiento de un destino del que no podrá escapar; por el contrario, el libre albedrío en la persona vence al destino, en ese sentido puede decirse que el autor comparte más de un punto de vista con los erasmistas, pues “advierde que con los auxilios del libre albedrío el hombre puede alcanzar la salvación eterna” (Erasmus, 2012, p. 67).

Para terminar, dos observaciones: una en relación con el tratamiento del espacio; otra, una posibilidad para futuros estudios salazarianos:

En la descripción del espacio desértico, visto éste como el lugar que sirve de escenario a dos épocas: la Colonia y el tiempo contemporáneo, el autor consigue un efecto singularmente estético.⁵⁵ Gregorio López debió llegar al desierto para, luego de muchos años de expiación, recibir en ese espacio inmaculado la revelación del sentido sacro de la naturaleza. Por su parte, Gerardo, en total soledad y aislamiento, aprendió a escuchar el viento que llega del norte y trae consigo el cambio de estación, a entender la mirada de un animal y a ser parte del canto de las aves y el tañer de las campanas de la iglesia de Tepetongo. De esta manera, tanto para el anacoreta como para el exseminarista, la búsqueda de Dios y la de su propia identidad requirió que habitaran un nuevo territorio: el desierto zacatecano para el anacoreta, el Coamil del ahorcado para Gerardo. En ambos casos, abandonar el espacio protegido que les brindaban sus padres y elegir uno propio responde a la necesidad de “situarse en un lugar”, en el sentido de “una elección existencial: la elección del Universo que se está dispuesto a asumir al «crearlo»” (Eliade, s/f, p. 17).

Por último, es preciso señalar que la obra de Severino Salazar ofrece amplias posibilidades de análisis, de las cuales la presente ha sido sólo una variante. Queda

⁵⁵ Paredes (2011) como Lizardo (2013) hacen una severa crítica a su narrativa. Acusa Paredes en “Post scriptum a Severino Salazar”: “Tu falta de oído en el fraseo abundante de los personajes, un ocasional tono anacrónico para recontar un juicio inquisitorial de 1599, no concluir antes un periodo y que las rebabas del parlamento en cuestión te vuelvan a acercar a lo melodramático y a la obviedad de sentimientos y expresiones o a los excesos alegorizantes” (Citado por Lizardo, 2013, p. 18) Es esta una crítica que reafirma Lizardo en “Severino Salazar y los desiertos barrocos”, cuando señala que *Desiertos intactos* no está libre de rипios e inconsistencias narrativas, aunque después advierta que dichos errores son menores frente a sus “cardinales virtudes estéticas” (2013, p. 18).

por esclarecer algunos rasgos capitales de su narrativa, lo que será atendido sin duda por trabajos ulteriores. Uno de los temas por trabajar es su filiación con la ficción gótica. Las novelas y cuentos del zacatecano contienen elementos góticos, entre ellos: referencias temporales ubicadas en lo medieval con la inevitable presencia de la Inquisición; referencias arquitectónicas como criptas, pasadizos secretos, ruinas, castillos, catedrales, campanas repicando, y tratamiento de temas como maldiciones ancestrales, incesto o tortura, como apuntan Álamo y Bonachera, (2016) y Sánchez-Verdejo (2018): “la oscuridad está entre las características más destacables de las obras góticas” (Sánchez-Verdejo, 2013, p. 29).

Otros rasgos importantes del género son “el confinamiento, que puede ser físico, como en las prisiones de las torres o mazmorras de los castillos, en un ala de la mansión, en una celda o en un convento o monasterio. O el confinamiento mental, [quienes lo sufren] son presa de sus pasiones y angustias” (Ibarrola, 2007, p. 60), y el anticatolicismo, que “es la temática de la ficción gótica que predomina en aquellas obras que podrían englobarse en lo que tradicionalmente se denomina el horror-gótico. En la cultura inglesa el catolicismo es un elemento que fácilmente induce al horror” (Ibarrola, 2007, p. 63). Elementos de este tipo aparecen en la obra de Salazar, sobre todo en las novelas *Donde deben estar las catedrales*, *Paisajes imposibles*, *la danza de los ciervos*, y *Tres noveletas de amor imposible*, de manera más acentuada en la noveleta “Llorar frente al espejo”.

Un tema que tampoco ha sido analizado por los estudiosos de la obra salazariana es el ecológico. En fechas recientes el abordaje analítico desde la ecología de textos literarios ha cobrado fuerza, los estudiosos del tema lo llaman ecocrítica, estudios

ecológicos, estudios medioambientales, etc., este tipo de análisis conjuga conceptos como literatura, medio ambiente y ética, y surge de la preocupación por la crisis medioambiental que desde hace varias décadas enfrenta la humanidad.

“La ecocrítica, como un proyecto que reúne las cuestiones ambientales con los estudios literarios, tiene como objeto ‘movilizar la noción de medioambiente desde lo abstracto hacia un interés tangible’ o, si se quiere, desde un espacio privado de visibilidad al espacio de lo público” (Dixon, cit. Buell, 2005, p. 29, citado por Donoso, 2015). Justamente esto provoca Severino Salazar, desde los años 80 del siglo pasado su obra abre la puerta a una discusión acerca del maltrato a los animales, de la destrucción de la naturaleza y la contaminación.

En su obra primigenia *Donde deben estar las catedrales*, relata la cacería de un venado a manos de los pobladores de Tepetongo.

Fue Baldomero Berumen el que le disparó un balazo en la panza y el venado se había ido dando unos enormes saltos que a todos llenaron de miedo. Pero el venado al fin cayó vencido por el cansancio y el dolor sobre el pasto y se recargó a agonizar en un grueso tronco de pino. [...] Aquel fue un día de fiesta para San Pascual. [...] Así había terminado uno de los últimos venados que hubo por estos rumbos” (Salazar, 2015, p. 58).

En esa misma novela destaca también el encierro y maltrato de las aves. De igual forma, en *Desiertos intactos* aparece la preocupación por el maltrato animal y por la contaminación indiscriminada e inconsciente que realizan los seres humanos; menciona, por ejemplo, cómo Gerardo llevó a Tepetongo la primera bolsa de plástico, sin que nadie sospechara si quiera que con ella llegaba “el primer gramo de los kilos y toneladas de ese material que después invadiría a todo el municipio,

y que saldría de los muladares a vagar por los potreros, que como una plaga nueva se le podría encontrar en el fondo de las presas, los arroyo, los ríos, en todos los lugares a donde el viento lo llevara” (Salazar, 2015, p. 287).

Si se revisa con detenimiento, a lo largo de su obra se podrán encontrar varios ejemplos de la despreocupación del hombre que va por el mundo “enmugrándolo”, de niños y adultos que no tienen respeto alguno por los animales, pero también de su exigencia de amar y cuidar a la naturaleza. Quien se proponga revisar este tema encontrará un discurso crítico y ético acerca del desconocimiento del ser humano de que forma parte de un sistema y que no conoce las consecuencias de contaminar y atentar contra la naturaleza.

Bibliohemerografía

Obra de Severino Salazar Muro

- Salazar, S. (2013a). *Cuentos de Navidad*. México: JPE.
- (2013b). *Cuentos de Tepetongo*. México: JPE.
- (2013c). *Desiertos intactos*. México: JPE.
- (2013d). *Donde deben estar las catedrales*. México: JPE.
- (2013e). *El mundo es un lugar extraño*. México: JPE.
- (2013f). *La locura de las flores*. México: JPE.
- (2013g). *Las aguas derramadas*. México: JPE.
- (2013h). *Paisajes imposibles. La danza de los ciervos*. México: JPE.
- (2013i). *¡Pájaro, vuelve a tu jaula!* México: JPE.
- (2013j). *Tres noveletas de amor imposible*. México: JPE.

Bibliografía

- Abbagnano, N. (1980). *Introducción al existencialismo*. México: FCE.
- Agustín, J. (1990). *Tragicomedia mexicana 1, La vida en México de 1940 a 1970*. México: Planeta.

- Araujo, N., Delgado, T. (2010). *Textos de teorías y crítica literarias. (Del formalismo a los estudios postcoloniales)*. España: UAM, Universidad de la Habana, Anthropos.
- Baker, A. (2006). *El pensamiento religioso y filosófico de Antonio Machado*. España: Ayuntamiento de Sevilla. <http://www.armandfbaker.com/book.html>
- Bal, M. (2002). *Conceptos viajeros en las humanidades. Una guía de viaje*. Murcia, España: Imprenta Regional de Murcia, pp. 323-364.
- Barthes, R. (1994). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*. Barcelona: Paidós.
- Bataille, G. (2000). *La literatura y el mal*. Aleph. <https://direccionmultiple.files.wordpress.com/2012/08/bataille-georges-la-literatura-y-el-mal.pdf>
- _____. (1998). *Teoría de la religión*. España: Taurus.
- Biblia de las Américas*. Biblia on line <https://www.biblia.es/biblia-online.php>
- Blackham, H. J. (1967). *Seis pensadores existencialistas*. Barcelona: Oikos-Tao.
- Bobbio, N. (1974). *El existencialismo, ensayo de interpretación*. México: FCE.
- Boecio. (2005). *Consolación de la filosofía*. (Prólogo y notas de Alfonso Castañón). Retamar, Almería: Ediciones perdidas. http://www.librosdearena.es/Biblioteca_pdf/consolacion_de_la_filosofia.pdf
- Bourdieu, P. (2003). *Campo del poder, campo intelectual*. Trad. Alberto Ezcurdia. Argentina: Quadrata.
- Bruno, G. (1981) *Sobre el infinito universo y los mundos*. Traducción, Prólogo y Notas de Ángel Cappelletti. Argentina: Aguilar Argentina Ediciones. https://ddooss.org/libros/Giordano_Bruno.pdf
- Cappelletti, A. (1981). Prólogo y Notas a Bruno, G. *Sobre el infinito universo y los mundos*. Argentina: Aguilar Argentina Ediciones. https://ddooss.org/libros/Giordano_Bruno.pdf

Cohen, R. (Productor). (2009) *Sartre, el Ser En-Sí y el Ser Para-Sí. El hombre es un agujero en la plenitud del Ser*. Dalí, production & management. <https://www.youtube.com/watch?v=4dyEvJzpAQQ>

Chestov, L. (1952). *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

De Lubac, H. (2012). *El drama del humanismo ateo*. Trad. Carlos Castro C. Madrid: Ediciones Encuentro, libro electrónico.

De Rotterdam, E. (2012). *Discusión sobre el libre albedrío. Respuesta a Martín Lutero*. Con prólogo de Ezequiel Rivas. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Diccionario Filosófico Ferrater y Mora. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. <https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2011/10/jose-ferrater-mora-diccionario-de-filosofia-tomo-ii.pdf>

Diccionario Filosófico Rosendal-Ludin. <https://www.une.edu.pe/formacion-docente/wp-content/uploads/2020/09/Diccionario-Filosofico.pdf>

Dussel, E. (1995). *Teología de la liberación, un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos Editores.

Eliade, M. (s/f). *El Mito del Eterno Retorno, arquetipos y repetición*. Libros Tauro, <http://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Eliade,%20Mircea%20-%20El%20Mito%20Del%20Eterno%20Retorno.pdf>

_____. (s/f). *Lo sagrado y lo profano*. Libros Tauro, <https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Eliade,%20Mircea%20-%20Lo%20Profano%20Y%20Lo%20Sagrado.pdf>

Enciclopedia Católica Online. (2019). "Quietismo". <https://ec.aciprensa.com/wiki/Quietismo>

EncyclopaediaHerder. (2017). "Natura naturans, natura naturata". https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Natura_naturans,_natura_naturata

- Ferraro, J. (1992). *Teología de la liberación. ¿Revolucionaria o Reformista?* México: UAM-Quinto Sol.
- Flores, O. (2019). *Nombrar el silencio. La palabra ausente en la obra de Octavio Paz*. México: UAM A.
- Fuentes, C. (2011). *La gran novela latinoamericana*. México: Alfaguara.
- Guerrero, L. y L. Valadez (2005). *Estudio introductorio a Kierkegaard, Dos discursos edificantes*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hernández, L. (2019). *El concepto de Dios en Sören Kierkegaard*. Pamplona: Universidad de Pamplona.
- Ibarrola García, J. (2007). La representación cultural del sur en la novela gótica inglesa (1764-1820): otredad política y religiosa. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, Facultat de Filosofia i Lletres. <http://hdl.handle.net/10803/4911>
- Jiménez, Martínez, M. (2011). *Teoría y Crítica de la novela existencialista*. [Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid]. <https://core.ac.uk/download/pdf/19716385.pdf>
- Kierkegaard, S. (2005). *Dos discursos edificantes*. México: Universidad Iberoamericana.
- _____. (Introducción de Aranguren, L.). (1982). *El concepto de la angustia*. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 9-18.
- _____. (2002). *La enfermedad mortal. Tratado de la desesperación*. <https://www.elejandria.com/libro/la-enfermedad-mortal/kierkegaard-soren/1065>
- _____. (2015). *Temor y temblor*. Estudio preliminar de Simón M., V. Madrid: Metrópolis.
- Maritain, J. (1949). *La significación del ateísmo contemporáneo*.
- Moncunill, B. R. (2019). La concepción luterana sobre la libertad y la doctrina de la Contrarreforma. Su reflejo en nuestros literatos del Siglo de Oro. En *Revista de*

literatura y cultura del Siglo de Oro, vol. 7, núm. 2, pp. 485-495.
<https://www.redalyc.org/journal/5175/517561582037/html/#:~:text=%C2%ABLu%20tero%2C%20que%20neg%C3%B3%20el%20libre,que%20le%20propiciara%20su%20salvaci%C3%B3n>.

Nietzsche, F. (1987). *Así hablaba Zaratustra*. México: Época.

_____. (2000). *La voluntad de poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores*. Pról. de Castrillo, Mirat, D. Madrid-México: Edaf.

Pérez-Borbujo, F. (2013). *Ironía y destino: La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*. Barcelona: Herder.

Restrepo, A. (2004). *Horas de existencialismo y otras horas*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana.

Rivas, V. (2005) *La seriedad en la obra de Sören Kierkegaard*. Tesis doctoral, Centro Facultat de Filosofia de Catalunya, Departamento Filosofia Pràctica i de Humanitats.

Ruiz, J. (2021). *León Felipe*. México: UAM-A.

Sartre, J.-P. (1993). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Trad. Juan Valmar. Buenos Aires: Losada.

_____. (1998). *El existencialismo es un humanismo*. México: Peña Hermanos.

Steiner, G. (1997). *Errata, el examen de una vida*. Trad. De Catalina Martínez M. ebookelo.com

_____. (2001). *Nostalgia del absoluto*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Siruela.

Unamuno, M. (1930). *La agonía del cristianismo*. www/alejandria.com

Wahl, J. (1989). *Historia del existencialismo. Discusión Kafka y Kierkegaard*. Buenos Aires: La Pléyade.

Xirau, R. (1971). *Palabra y silencio*. México: Siglo XXI.

Hemerografía

Álamo, F. y A. Bonachera. (2016). "Análisis de las características literarias en la novela gótica irlandesa (1760-1897). Una aproximación". *Revista Signa*, 25, Universidad de Almería, pp. 297-324. <https://revistas.uned.es/index.php/signa/article/view/16968>

Alberro, S. (2000). "El Santo Oficio mexicano en este final de Siglo". Quezada, N., Rodríguez, M. y M. Suarez. (Comp.) *Inquisición novohispana*, Vol I, México: UNAM-UAM-A, pp. 47-62.

Amílcar, E. (2007). "Calvinismo vs Arminianismo". Seminario Teológico Quákero, Junta Anual "Amigos" de Santidad, Apartado 5, Chiquimula, Guatemala, C. A. https://silo.tips/download/calvinismo-versus-arminianismo-por-dr-edgar-amilcar-madrid?fbclid=IwAR2U1Xyob7T0uvr8JOsC_wZ_QsyD-R58P2cxIGXE8WrwzqwZDxwX9HPi9jM#modals

Arana, J. (2016). "El panteísmo y sus formas". *Revista de Filosofía*, 57, pp. 5-18. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44046/46064>

Ari, E. (2015). "La muerte fabulada/filosófica de los personajes severianos en *El mundo es un lugar extraño*". *Memorias del Coloquio Homenaje a Severino Salazar*. México: UAM Azcapotzalco. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4111/9_Coloquio_Severino_Salazar_Ari_G_La_muerte_fabulada.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Bernal, T. (2015). "Donde deben estar las catedrales: un lenguaje de los lugares y las cosas". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 44, 53-66.

http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4165/Donde_deben_estar_catedrales.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Benítez, M. (2007). "Anthony Collins revisitado: deísmo, panteísmo y ateísmo en los tiempos modernos". *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 41, Universidad de Murcia, pp. 25-4, <https://revistas.um.es/daimon/article/view/20991/20301>

Binetti, M. (2005). "La alteridad dialéctica de la libertad kierkegaardiana". *Revista Estudios de Filosofía*, No. 32, Julio-Diciembre, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-36282005000200005&script=sci_arttext

Bustamante, G. (2016). "Devenir de la obra de Severino Salazar". *Fuentes humanísticas: Ideas y religión en México*. Año 27, número 53 (segundo semestre, 2016): 203-206. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/5226/Devenir_de_la_obra_de_Severino_Salazar_53_15.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Castañón, L. (2015). "La intensidad del espacio en *Las aguas derramadas*". *Memorias del Coloquio Homenaje a Severino Salazar*. México: http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4112/10_Coloquio_Severino_Salazar_Lourdes_Las_aguas_derramadas.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Castro, D. (2012). "El inolvidable poeta y narrador". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 38, pp. 225-229. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/772/Severino_Salazar_no_38.pdf?sequence=1&isAllowed=y

_____. (2013). (Prólogo). "Severino Salazar, artífice de la convivencia". Salazar, S. *Cuentos de Navidad*. México: Juan Pablos Editor, pp. 13-30.

Cendejas, F. (2015). "El espacio, narrador y testigo de las extrañezas del mundo en *El mundo es un lugar extraño* de Severino Salazar". *Memorias del Coloquio Homenaje a Severino Salazar*. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4110/8_Coloquio_Severin

o_Salazar_Federico_El_espacio_narrador_y_testigo.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Conde, J. (2005). "Severino Salazar: El mundo sí es un lugar extraño". Casa del tiempo, (octubre), pp. 78-80, http://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/81_oct_2005/casa_del_tiempo_num81_78_80.pdf

Derisi, O. (1969). "Intelectualismo y Teísmo. Irracionalismo y Ateísmo". *Sapientia*, órgano de la facultad de filosofía. Año XXIV, N9 94. Buenos Aires: Fundación Enrique Rocca. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/4204/1/sapientia94.pdf>

Devés, E. (1997) "El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo XX: La reivindicación de la identidad". *CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, N° 14, Año 1997, pp. 11-75, recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1626/devescuyo14.pdf

Donoso, A. (2015). "Estudios literarios ecocríticos, transdisciplinaridad y literatura chilena". *Acta literaria*, No. 51. Concepción, Chile: Universidad de Concepción. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-68482015000200007

Espinasa, J. (2013). (Prólogo). "Severino Salazar: la dialéctica del cincel y la rueda". Salazar, S. *Paisajes imposibles. La danza de los cuervos*. México: Juan Pablos Editor, pp. 13-22.

Flores, O. (2015). "La nostalgia y el humor en los cuentos de Severino Salazar". *Memorias del Coloquio Homenaje a Severino Salazar*. México: UAM Azcapotzalco http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4120/13_Coloquio_Severino_Salazar_Ociel_La_nostalgia_y_el_humor.pdf?sequence=1&isAllowed=y

García, E. (2015). "Regresar a la Nueva España en Zacatecas. Espacio y narración en *Desiertos intactos*, de Severino Salazar". *Esencias Novohispanas Hoy, narrativa mexicana y reconstrucción literaria de la Nueva España*. Zacatecas:

Texere Editores. <https://web.ua.es/es/corpycem/documentos/-gestadm/bibliografia/narrativa/esencias-novohispanas-hoy.pdf>

Gordillo, L. (2009). "Sartre: La conciencia como libertad infinita". *Tópicos, revista filosófica*, No. 37, México: Universidad Panamericana. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492009000200001

Grön, Arne. (1995), "El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard". *Thémata, Revista de Filosofía*, Universidad de Copenhague, No. 15, pp. 15-30.

Gutiérrez, E. (2015). "La reinención mítica del Grial: aspectos religiosos y simbólicos en "Nunc Dimittis"". Memorias del Coloquio Homenaje a Severino Salazar. <http://zaloamati.azc.uam.mx/handle/11191/4121?show=full>

Herrera, A. (1995). "Aproximaciones a *Donde deben estar las catedrales*". Fuentes Humanísticas, No. 10, Año 6, pp. 51-60. http://fuenteshumanisticas.azc.uam.mx/revistas/10/10_10.pdf

_____. (2002). "Literatura, poder y simulación". *Casa del tiempo*, (diciembre 2001-enero 2002). <http://www.uam.mx/difusion/revista/dic01ene02/herrera.html>

_____. (2001). "Literatura, religión y homosexualidad. Análisis de un personaje de Severino Salazar". *Fuentes Humanísticas*, No. 23, Año 12, 59-65. http://fuenteshumanisticas.azc.uam.mx/revistas/23/23_05.pdf

_____. (1995). "Los mitos y obsesiones de Severino Salazar en "Árboles sin rumbo"". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 6, pp. 65-78. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/1387/Los_mitos_y_obsesiones_no_6.pdf?sequence=1&isAllowed=y

_____. (2009). "'Los santos reyes" de Severino Salazar o un sueño de papel frente a la deshumanización del mundo global". *Fuentes Humanísticas*, No. 38, Año 21, pp. 153-162. http://fuenteshumanisticas.azc.uam.mx/revistas/38/38_11.pdf

- _____. (2012). "Severino Salazar, que con catedrales construía párrafos". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 38, pp. 195-204. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/774/Severino_Salazar_que_con_catedrales_no_38.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- _____. (1998). "Un feliz descubrimiento de juventud tragedia contemporánea". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 11, pp. 195-204. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/1487/Un_feliz_descubrimiento_no_11.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Herrera, A. y J. Rodríguez. (1996). "Del estriptís a la escritura". *Tema y Variaciones de Literatura*. No. 8, pp. 85-96. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/1432/Del_estriptis_a_la_escritura_no_8.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- _____. (2005). "Yalula o la mirada de Severino Salazar en el universo femenino". *Casa del tiempo*, No. 81, pp. 75-77. http://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/81_oct_2005/casa_del_tiempo_numero81_75_77.pdf
- Herrera, A. y V. Valero. (2012). "La utopía en *¡Pájaro, vuelve a tu jaula!* de Severino Salazar". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 38, pp. 161-173. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/794/La_utopia_en_pajaro_no_38.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Homero, J. (2005). "Secuencias de Severino Salazar 1947-2005". *Letras libres*, No. 82, octubre. <https://www.letraslibres.com/mexico/secuencias-severino-salazar-1947-2005>
- Hüttinger, Ch. (2006). "Lo absurdo del amor: los cuentos de Severino Salazar". *Casa del tiempo*, no. 88, https://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/88_may_2006/index.html
- Labrousse, R. (1949). "Libre albedrío tomista y siervo albedrío luterano". *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. marzo-abril, tomo 3. Mendoza, Argentina. <https://www.filosofia.org/aut/003/m49a1968.pdf>

- Lara, H. (2011). "Las catedrales de Severino Salazar. Una selva tan infinita. La novela corta en México (1872-2011)", México: UNAM, pp. 159-170. <http://lanovelacorta.com/estudios/una-selva-tan-infinita-2-hernan-lara-zavala.pdf>
- Lizardo, G. (2013). (Prólogo). Salazar, S. *Desiertos Intactos*. México: JPE, pp. 13-23.
- Longa, M. (s/f). "San Julián el Hospitalario". *Pastoral Santiago*. <http://www.pastoralsantiago.org/wp-content/uploads/2021/01/San-Juli%C3%A1n-el-hospitalario.pdf>
- Maldonado, E. y C. Álvarez. (2012). "Severino Salazar: diversidad en sus voces y en sus visiones". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 38, pp. 175-187. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4154/Severino_Salazar_habla_coloquial.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- _____. (2015). "Severino Salazar y el habla coloquial en sus relatos". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 44, pp. 39-52. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4154/Severino_Salazar_habla_coloquial.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Malishev, M. (2012). "Peripecias del destino". *La Colmena*, (75), pp. 3-12. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=446344463027>
- Manzano, E. (2021). "Autoficción en dos cuentos de Severino Salazar". *Memorias 3er. Congreso Lectores y lecturas para otro mundo posible*. https://www.eventos.cch.unam.mx/congresolectoresylecturas/doc/MEMORIAS_DE_OTRO_MUNDO.pdf
- _____. (2015). "De la angustia existencial a la angustia libidinal en *Donde deben estar las catedrales*". *Memorias del Coloquio Homenaje a Severino Salazar*. México: UAM Azcapotzalco. http://148.206.79.158/bitstream/handle/11191/4109/7_Coloquio_Salazar_Edilberta_existencialismo_psicoanalisis.pdf?sequence=1&isAllowed=y

_____. (2021). "De la mirada y el silencio en *Donde deben estar las catedrales*". *Revista Barbante*, Año IX, N° 40, 29 de noviembre de 2021. https://revistabarbante.com.br/wp-content/uploads/2021/12/completa_novembro_2021.pdf

_____. (2015). "Severino inacabado, o del recommienzo eterno". *Tema y Variaciones en Literatura*, No. 44, pp. 83-102. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4156/Severino_inacabado.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Manzano, E. (2023). Bibliografía. Severino Salazar escritor. <https://severinosalazar.wixsite.com/severinosalazar/bibliografia>

Marquet, A. (2015). "Derrame de la novela al cuento: hacia un bosquejo de la poética de Severino Salazar". *Memorias del Coloquio Homenaje a Severino Salazar*. México: UAM Azcapotzalco. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4119/12_Coloquio_Severino_Salazar_Marquet_derrame_de_la_novela_al_cuento.pdf?sequence=1&isAllowed=yMarquet, A.

_____. (2015). "La experiencia homosexual en Tepetongo en 1957". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 45, pp. 119-136. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4158/La_experiencia_homosexual.pdf?sequence=1&isAllowed=y

_____. (2005). "Severino Salazar: 1947-2005, *in memoriam*". *Casa del tiempo*, No. 81, pp. 68-70. http://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/81_oct_2005/casa_del_tiempo_num81_68_70.pdf

Marquet, A. y E. Manzano. (2015). "De Seve a Salazar, una aventura llamada Severino Salazar". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 44, pp. 9-19. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4164/Presentacion_Seve_Salazar_aventura.pdf?sequence=1&isAllowed=y

- Martínez, L. (2015). "Una existencia absurda no se engalana con una catedral". *Memorias del Coloquio homenaje a Severino Salazar*. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4107/5_Coloquio_Severino_Salazar_Alfonso_Salazar-Greenaway.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Martínez-Porcell, J. (1994). "Libre albedrío, libertad y necesidad en la filosofía cristiana". *Espíritu XLIII*. Barcelona: Universidad Ramón Llull, pp. 137-145. <https://dialnet.unirioja.es>
- Martínez, R. (2006). "De tierra y luz: regionalismo, tragedia y barroco en la prosa de Severino Salazar". *Punto de partida*, No. 136.
- _____. (2004). "Mecanismos de luz y otras iluminaciones". *Punto de partida*, No. 127, septiembre-octubre. <http://www.puntodepartida.unam.mx/images/stories/pdf/pp127.pdf>
- Martínez, U. (2019). "Hombres del norte. Los Lavaderos". https://los-lavaderos.blogspot.com/2019/03/uriel-martinez-1950_31.html?m=1
- _____. (2004). "Severino Salazar y el carromato de la vida". *La Palabra y el Hombre*, enero-marzo, no. 129, p. 37-39. Universidad Veracruzana. <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/362/2004129P37.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Mata, O. (2004). "Cuarteto de cuentistas nacidos en la segunda mitad de los cuarenta (Campos, Lara Zavala, Salazar y Samperio)". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 22, pp. 89-99. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/1867/Cuarteto_de_cuentistas_no_22.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Mateo, J. (2002). "Conocimiento y transformación: *Los días terrenales* de José Revueltas. Literatura Mexicana", *Revista del Centro de Estudios Literarios, Revistas-Filológicas*, Vol, 13, No. 2, México: UNAM, pp. 149-167. <https://revistas-filologicas.unam.mx/literatura-mexicana/index.php/lm/article/view/426>

Minecan, A. (22 de junio de 2019). "Nietzsche lo dionisiaco y el eterno retorno". *Alétheia, centro de estudios filosóficos*.
<https://www.anaminecan.com/nietzsche-eterno-retorno>

Muñiz-Huberman, A. (2015). "Memorias, profecía, apocalipsis en *Desiertos intactos* de Severino Salazar". *Memorias del Coloquio Homenaje a Severino Salazar*. México: UAM Azcapotzalco.
http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4104/2_Coloquio_Severino_Salazar_Angelina_memorias_profesia_apocalipsis.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Navarro, V. (2015). "Un paseo por los ensayos de Severino Salazar". *Memorias del Coloquio Homenaje a Severino Salazar*. México: UAM Azcapotzalco.
http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4123/16_Coloquio_Severino_Salazar_Victoria_Un_paseo_por_los_ensayos.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Ortiz, A. (2001). "Sin sabores y sin saberes literarios en *¡Pájaro, vuelve a tu jaula!*". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 17, pp. 309-313.
http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/1618/Sin_sabores_y_sins_aberes_no_17.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Paredes, A. (2013). (Prólogo). "Los cuentos de Tepetongo". Salazar, S. *Cuentos de Tepetongo*. México: JPE, pp. 13-32.

_____. (2011). *Pro Severino*, Zacatecas, México: CONACULTA.

_____. (2015). "Severino Salazar: del pasado inmediato a la presencia, de la persona a la obra. (1947-2005-2015)". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 44, pp. 23-38.
http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4153/Severino_Salazar_pasado_inmediato.pdf?sequence=1&isAllowed=y

_____. (2011). *Severino Salazar. Selección de cuentos*. México: UNAM.
<http://www.materialdelectura.unam.mx/images/stories/pdf5/severino-salazar-101.pdf>

Paz, O. (1979). "Cristianismo y Revolución: José Revueltas. Dos notas". *La Gaceta*, núm. 527, 2014, México: FCE, pp. 18, 19. https://www.elboomeran.com/upload/ficheros/noticias/03.31_cristianismo_y_revolucion_n_527.pdf

Pérez-Borbujó, F. (2013). Introducción en Pérez-Borbujó(Ed.), *Ironía y destino: La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*. Barcelona: Herder, pp.9-42 <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x620.3>

Petersen, J. (1946). "Las generaciones literarias". E. Ermatinger. (Ed.), trad. de Carlos Silva, *Filosofía de la ciencia literaria*, México: FCE, pp. 137-193.

Quemáin, M. A. (2013). (Prólogo). "Las aguas derramadas, el mundo novelesco del cuento". Salazar, S. *Las aguas derramadas*. México: JPE, pp. 13-54.

_____. (2013). (Prólogo) "*La locura de las flores*, metamorfosis del retorno". Salazar, S. *La locura de las flores*. México: JPE, pp. 13-49.

Quintero, M. (2013). (Prólogo). "El mundo es un lugar extraño: un corrido que se ve con los ojos cerrados". Salazar, S. *El mundo es un lugar extraño*. México: JPE, pp. 13-22.

_____. (2015). "La poética del juego cósmico en *¡Pájaro vuelve a tu jaula!*". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 44, pp. 103-118. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4157/La_poetica_juego_cosmico.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Quiroz, T. (2015). "Severino en las páginas de *Fuentes Humanísticas*". *Tiempo y Escritura*, No. 28, pp. 102-109. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/5095/Severino_en_las_paginas_de_FH.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Rocha, L. (2015). "La apropiación del espacio en "Los guajolotes de navidad" de Severino Salazar". *Memorias del Coloquio Homenaje a Severino Salazar*. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4113/11_Coloquio_Severino_Salazar_Stephany_los_guajolotes_ponencia.pdf?sequence=1&isAllowed=y

- Rodríguez, A. (2005). Severino Salazar: *El imperio de las flores*. *Revista Fuentes Humanísticas*, 17(31), pp. 209-210.
<https://fuenteshumanisticas.azc.uam.mx/index.php/rfh/article/view/379>
- Rudoy, M. (2005). "Severino Salazar, memoria de un tejedor de historias". *Casa del tiempo*, No. 81, (octubre), pp. 71-73.
http://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/81_oct_2005/casa_del_tiempo_num81_71_73.pdf
- Ruido, P. G. (2020). "Eterno Retorno de Nietzsche. Hacia una nueva interpretación relacionada con la esperanza por lo Nuevo". *Acheronta, Revista de investigación en filosofía*, No. 5, pp. 134-155.
<https://revistas.unne.edu.ar/index.php/ach/article/view/4321>
- Sánchez, F. (2015). "El destino en *Donde deben estar las catedrales* de Severino Salazar". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 44, pp. 67-82.
http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4155/EI_destino_donde_estar.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Sánchez-Verdejo, F. (2018). "Fundamentos teóricos-formales del gótico literario". *Polifonía, Venas góticas en la literatura y el cine hispánico*. Volumen II-Issue I, Austin Peay State University. <https://www.apsu.edu/polifonia/volumeii.php>
- _____. (2013). "Lo Gótico: semiótica, género, (est)ética". *Revista_HB_1*. Universidad de la Rioja, pp. 23-36.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4111818.pdf>
- _____. (2012). "La libertad según Sören Kierkegaard". *Intus-Legere Filosofía*, Año 2012, Vol. 6, N° 1, pp. 21-33.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4510536.pdf+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=mx>
- Sellés, J. (2012b). "Claves metódicas de acceso a la obra de Sören Kierkegaard". *Cuadernos de anuario filosófico* No. 245. Pamplona: Universidad de Navarra.
<https://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria>
- Simón Merchán, V. (2015). (Estudio preliminar). *Kierkegaard, S. Temor y temblor*. Madrid: Metrópolis.

- Soto-Bruna, M. (1998). "La relación Dios-mundo en los orígenes del panteísmo moderno. Giordano Bruno. Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología". *XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 321-332. <https://hdl.handle.net/10171/5697>
- Stam, J. (1979). "El ateísmo existencialista de J.-P. Sartre". *Revista Fil. Univ. Costa Rica*, (45), pp. 37-42. <http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20XVII/No.%2045/EL%20ATEISMO.pdf>
- Torres, V. (2013). (Prólogo) "Las debilidades de la creación". Salazar, S. *Tres noveletas de amor imposible*. México: JPE, pp. 13-20.
- _____. (2015). "Sentido de la vida y forma narrativa en Severino Salazar". *Tema y Variaciones de Literatura*, No. 45, 137-152. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4159/Sentido_vida_forma.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Trejo, I. (2013). (Prólogo). "Severino Salazar: sí, el mundo es un lugar extraño". Salazar, S. *¡Pájaro, vuelve a tu jaula!* México: JPE, pp. 13-30.
- Téllez, J. (2015). "La quiralidad en la obra de Severino Salazar". *Memorias del Coloquio Homenaje a Severino Salazar*. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/4126/17_Coloquio_Severino_Salazar_Jonas_Isbac_La_quiralidad.pdf?sequence=1&isAllowed=yTorres, V. (2007). *Esta narrativa mexicana*, México: Ediciones EON/ UAM A.
- Torralba, F. (2013). "La búsqueda de Dios en Kierkegaard". Pérez-Borbujó (Ed), *Ironía y destino: La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*. pp. 193–244). Barcelona: Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x620.7>
- Villalobos, R. (2013). "Miguel de Unamuno: la fe trascendental". *Revista Espiga*, Año XII, No. 26, julio-diciembre, Costa Rica: Universidad Estatal a distancia, pp. 19-27. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46784625800>

Yepes, W. (2017). "Intencionalidad y ausencia en *El Ser y La Nada* de Jean-Paul Sartre". *Hallazgos*, vol. 14, núm. 27. Bogotá: Universidad Santo Tomás, pp. 93-110. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=413854630004>

Tesis

Alaniz Ontiveros, E. (2012). *Lo trágico en Donde deben estar las catedrales de Severino Salazar*. [Tesina de Especialización, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco]. Repositorio Zaloamati. <http://espartaco.azc.uam.mx/tesis/P0217.pdf>

Ayala, G. (2018). *Elementos simbólicos y biográficos de Severino Salazar Muro en Cuentos de Tepetongo*, [Tesina de Especialización, Tesis no publicada]. Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

Barradas García, M. E. (2021). *Llorar frente al espejo de Severino Salazar: del expediente inquisitorial a la novela. Dos propuestas de lectura*. [Tesis de maestría, Universidad Veracruzana]. <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/1944/51668/BarradasGarciaEugenia.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Carrillo, Leonel. (2010). *Relatos en la arena: espacio e identidad del norte mexicano en la literatura del desierto*. [Tesis de Doctorado, Universidad de Colorado]. <https://www.literaturadefronteras.cl/ldf/wp-content/uploads/2022/11/Carrillo-Leonel.-Relatos-en-la-arena-Espacio-e-identidad-del-norte-mexicano-en-la-literatura-del-desierto..pdf>

García Rodríguez, R. (2013). *La heterodoxia como visión de mundo en Desiertos intactos de Severino Salazar*. [Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Zacatecas].

- Manzano Jerónimo, E. (2016). *Difusión de un escritor y una obra, Severino Salazar, su narrativa*. [Informe de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco]. Repositorio Zaloamati. <http://hdl.handle.net/11191/7616>
- Piña, T. (2019). *El sentido de la vida en la obra de Severino Salazar*. [Tesina de Especialización, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco].
- Quintero Ayala, M. (2006). *La recuperación del sentido de la vida a través de una aventura de infancia, en ¡Pájaro, vuelve a tu jaula!, de Severino Salazar*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Tesiunam. https://repositorio.unam.mx/contenidos/la-recuperacion-del-sentido-de-la-vida-a-traves-de-una-aventura-de-infancia-en-pajaro-vuelve-a-tu-jaula-de-severino-salaza-68803?c=Vj0JRM&d=false&q=*&i=2&v=1&t=search_0&as=0
- Ramírez Arana, E. R. (1999). *El mundo es un lugar extraño e Intramuros o regiones intemporales: estudio sobre las novelas de Severino Salazar y Luis Arturo Ramos*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Tesiunam. https://repositorio.unam.mx/contenidos/el-mundo-es-un-lugar-extrano-e-intramuros-o-regiones-intemporales-estudio-sobre-las-novela-de-severino-salazar-y-luis-ar-3455089?c=xwweZR&d=true&q=*&i=1&v=1&t=search_0&as=0
- Santos Reveles, H. L. (2013). *Severino Salazar Donde debe Estar Salazar Severino*. [Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de Zacatecas].



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00300

Matrícula: 2183801418

Existencialismo y religión
en *Desiertos intactos* de
Severino Salazar.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 12:00 horas del día 31 del mes de enero del año 2024 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. OCIEL FLORES FLORES
DRA. LAILA ERENDIRA ORTIZ CORA
DRA. CHRISTINE MARIA HUTTINGER WINKELHOFER



EDILBERTA MANZANO JERONIMO
ALUMNA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN HUMANIDADES (LITERATURA)

DE: EDILBERTA MANZANO JERONIMO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aproban

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

MTRA. ROSALBA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISION DE CSH

DR. JOSE REGULO MORALES CALDERON

PRESIDENTE

DR. OCIEL FLORES FLORES

VOCAL

DRA. LAILA ERENDIRA ORTIZ CORA

SECRETARIA

DRA. CHRISTINE MARIA HUTTINGER
WINKELHOFER