

**LA SENSIBILIDAD CATÓLICA DE JUAN MANUEL DE PRADA:
ESCRITOR DE FICCIÓN Y PERIODISTA**

DISSERTATION

**Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of
Philosophy in the Graduate School of The Ohio State University**

By

Anne-Marie Pouchet

Graduate Program in Spanish and Portuguese

The Ohio State University

2010

Dissertation Committee:

Professor Samuel Amell, Advisor

Professor Ignacio Corona

Professor Lucia Costigan

Copyright by
Anne-Marie Pouchet
2010

ABSTRACT

This study explores the Catholic sensitivity in the fictional works and select articles of Spanish author, Juan Manuel de Prada. Prada officially declared himself a Catholic writer in 1995 and is also a columnist in the conservative Spanish daily *ABC*. This study traces the evolution and trajectory of this Pradian Catholic sensitivity, which is neither homogeneous nor static and which includes positions that ridicule the beliefs and practices of the Catholic religion, criticism and praise of the priest figure, a Catholic tone in his imagery and iconography, and an explicit defense of the institution of the Catholic Church and its spiritual treasures. Moreover, this Catholic sensitivity communicates the message of hope and redemption in the midst of a sinful world. The examination of the different Catholic subject positions of Prada was undertaken through textual analysis and the direct intervention of the author through interviews. The problematic articulation of what is Catholic sensitivity was based on several orthodox and traditional Catholic sources, primarily *El catecismo de la Iglesia Católica* (1995), *Theology of the body* (1997) and *Memoria e identidad* (2005) by Pope John Paul II, as well as on the thinking of two celebrated Catholic minds: St. Augustine and St. Thomas Aquinas. Furthermore, the concept of Catholic sensitivity was rooted in various theories of subjectivity. Prada belongs to a genealogy of international Catholic writers from the French, English and North American tradition and, to a lesser extent, the Spanish tradition. Prada's Catholic

essence is more easily identifiable in his opinions as a journalist than as a writer of fiction, where his Catholicity is more subtle and even at times, appears to be absent. Yet Prada's Catholic sensitivity neither in his journalism nor in his fiction is simple but rather complex and rich.

Keywords: Catholic sensitivity, Juan Manuel de Prada, subjectivity, genealogy, sin, hope, redemption.

DEDICACIÓN

Esta disertación se la dedico a mis padres, Marlene y Everard
y a la memoria de mi querido Elías, de Lorna, Karen y Melinda.

AGRADECIMIENTOS

Este estudio ha sido una tarea larga y ardua y sin el apoyo de muchas personas, no habría sido posible llevarlo a cabo.

Agradezco muchísimo a mis padres Everard y Marlene, quienes enfermaron de cáncer, por el constante e inquebrantable apoyo que me brindaron durante el desarrollo de esta investigación. Su fuerza me ha inspirado mucho. Quisiera agradecer también a todos mis hermanos Melanie, Michael, David, Chris, Brian y Marianne por su ayuda y apoyo, y a mis sobrinos Emily, Raphael, Mary, Lucia, Luke y Leah por sus buenos deseos y continuas oraciones.

Quisiera mencionar con especial gratitud a varios amigos que me apoyaron, me guiaron y me animaron a lo largo de este proceso, sobre todo el Dr. Antonio Pedrós-Gascón, Rómulo Guédez, el Dr. Lancelot Cowie, Nina Bruni, Judy Manley, el Dr. Yaw Agawu-Kakraba, Melinda Robinson, Arnold Mendes, Kirt Komocki, Lucía Yang, Paul Cheng, Jenny Gómez, Gloria Galindo, Magdalena Mejía-Gómez, Valentine Mukuria, Michael Underwood, Glenda y Jim Barlow, Padres Larry Rice, Bobby Lengerich,

Vincent Mc Kiernan y Chuck Conniff, Sandy Antes, Jenny Fourman, Elías Nunes, Karen Bonyun, la Profesora Ileana Rodríguez, Dr. Gilberto Serrano, el Dr. Ramón Mansoor, Lloyd King, la Professor Barbara Lalla, Vanessa Williams, Esperanza Luengo, Melva Persico, Roger Mc Farlane, y muchos otros que no he mencionado y a quienes estoy verdaderamente agradecida por todas las sugerencias y palabras de aliento.

Estoy inmensamente agradecida a mi director de tesis, el Profesor Samuel Amell, por su orientación, la comprensión y por el reto. A los miembros del Comité: al Profesor Salvador García, quien es y será siempre fuente de mucha inspiración intelectual y personal, al Profesor Ignacio Corona que siempre me exige lo mejor y a la Profesora Lucia Costigan, tan generosa con su conocimiento. Les estoy muy agradecida a todos.

Por último doy gracias a Dios por la vida y fuerza para completar este estudio, y por haberme dado tanta gente que me ha ayudado en el camino.

VITA

- 1994.....B.A. (Honors) Spanish and French, The
University of the West Indies
- 2001.....MPhil. Spanish, The University of the West
Indies
- 2003 – 2005.....Graduate Teaching Associate, Department
of Spanish and Portuguese, The Ohio State
University
- 2005 – 2008.....ABD Lecturer, Department of Spanish and
Portuguese, The Ohio State University
- 2001 to presentAssistant Lecturer Spanish, The University
of the West Indies

PUBLICATIONS

Pouchet, Anne-Marie. “Caudillismo: a framework of resistance.” *Globalization and Governance*. Edited by Ann Marie Bissessar. Jefferson NC: Mc Farland Publishers, 2004. 212-229.

————— “¿Un escritor católico?: Entrevista a Juan Manuel de Prada.” *España Contemporánea: Revista de literatura y cultura*, 19.1 (2006): 81-98.

————— *The literary portrayal of General Juan Vicente Gomez: Fiebre by Miguel de Otero Silva and La casa del pez que escupe el agua by Francisco Herrera Luque.* Berlin: Lambert Academic, 2010.

FIELDS OF STUDY:

Major Field: Spanish and Portuguese

ÍNDICE

Abstract	ii
Dedicación	iv
Agradecimientos	v
Vita	vii
Publications	vii
Fields of Study	viii
Índice	ix
Capítulos:	
1. Introducción.....	1
2. Hacia una definición de la subjetividad y la sensibilidad católica.....	21
3. Juan Manuel de Prada: escritor católico.	66
4. Juan Manuel de Prada: escritor católico de ficción	97
<i>Coños</i> (1995).....	97
<i>Las mascararas del héroe</i> (1996).....	112

	<i>El silencio del patinador</i> (1995), <i>Las esquinas del aire</i> (2000), <i>Desgarrados y excéntricos</i> (2001).....	124
	<i>La Tempestad</i> (1997)	127
	<i>La vida invisible</i> (2003)	132
	<i>El séptimo velo</i> (2007)	144
5.	Juan Manuel Prada: periodista católico	152
	<i>Reserva natural</i> (1998)	167
	<i>Animales de compañía</i> (2000)	174
	Artículos selectos	180
	<i>La nueva tiranía</i> (2009)	219
6.	Conclusión	254
	Bibliografía	260

CAPÍTULO 1:

INTRODUCCIÓN

Juan Manuel de Prada (Baracaldo, 1970-) es un joven escritor español contemporáneo conocido por sus obras neo-barrocas —dotadas de un lenguaje elaborado y bello— y una gracia cínica. Es escritor de cuentos, novelas, y varias obras de difícil definición genérica. Ha escrito también narrativa policiaca, histórica y biografías, y ha sido galardonado con el Premio Planeta, el Premio Nacional de Narrativa, y el Premio Seix Barral Biblioteca Breve.

Considerado uno de los mejores escritores jóvenes de España hoy en día (Agawu-Kakraba, “Writing”), no ha recibido todavía la atención crítica que merece (Amell, “Historia”). Uno de los objetivos de este estudio es aportar al conocimiento de la obra de Juan Manuel de Prada desde un ángulo no tratado: su sensibilidad católica y cómo ésta contribuye al precio de su escritura.

Su primera obra —*Coños* (1995) — es una obra atrevida tanto por su contenido como por su ambición artística, y es la obra que demostró su fuerte vocación literaria. Sus libros tienen —en muchos casos— portadas atrevidas que presentan imágenes de especial

sordidez sexual, violencia y traición. Sin embargo, en 2005 Prada se declaró “escritor católico”, culminando una identidad que florecía en su ser y su obra.

Cuanto más explícito era su catolicismo en su escritura, más importante fue para el autor investigar el origen y la evolución de esta sensibilidad católica. Así, Prada fue ponente de unas jornadas organizadas por la Universidad Pontificia de la Santa Cruz de Roma —el Congreso ‘Poética y cristianismo’— en abril y mayo de 2005. Ese encuentro, llamado “El regreso a casa”, coincidió con su nuevo orgullo de ser escritor católico y pertenecer a una tradición de escritores que incluyen conocidas plumas como Francois Mauriac, Graham Greene y G.K. Chesterton entre otros.

Como se verá a lo largo de este estudio, en su periodismo Prada defiende las posiciones del Magisterio de la Iglesia y comenta temas socio-políticos bajo las lentes de un católico conservador. Juan Manuel de Prada ha reclamado que su fe no sólo forma parte de su identidad —tanto como su persona misma—, sino que tiene que llevar la contraria para poder expresarla dentro de una Academia anticlerical y anticatólica. Por ello, el autor defiende su derecho a declararse católico:

Precisamente creo que uno de los problemas de los católicos de nuestro tiempo es [que] se conforman con mantener unos ritos más o menos desganados. Y siguiendo con ese proceso personal llega un momento en el que empiezo a escribir y empiezo a percibir la hostilidad que suscita lo religioso y más concretamente lo católico. Es percibido de manera hostil especialmente por los sectores intelectuales. (Zenit s.p.)

Sin embargo esta subjetividad católica, presente en sus obras, no es demasiado fácil de trazar, pues ha sido dinámica y cambiante. En su primer texto, *Coños*, el

simbolismo de la anatomía femenina se aleja de la discreción propia de la Mariología¹. Esta obra paródica trata sobre la literatura erótica, y está dotada de un tono irreverente altamente estético. Rodríguez Abad describe esta obra polémica del escritor católico diciendo:

El libro en sí era una creación verbal además de un artefacto erótico. La lectura atenta revelaba que más allá del calculado disparate divertido existía una demorada devoción adoradora por la literatura en sí misma: el propósito trasgresor y lírico, explorador y libertario, de imaginar y de releer una tradición para subvertir con humor y sabiduría un molde dócil al espíritu inquisitivo y rebelde, además del de conseguir un esmero borgiano y voluptuosidad baudeleriana un orbe singular, o de propina la cartarsis o erección inteligente del lector/voyeur a través de lo lúdico y de lo crítico. Lo erótico —en cuanto palabra literaria ajena al comercio verbal útil, práctico y monótono— se convierte así en epifanía. (Rodríguez Abad n.p.)

En dos de las obras que constituyen la trilogía formada por *Las máscaras del héroe* (1996), *Las esquinas del aire* (2000) y *Desgarrados y excéntricos* (2001) —la primera y la tercera—, figura el personaje de Pedro Luís Gálvez, un bohemio ex seminarista que se desilusionó con la vocación religiosa en parte por el ejemplo de un sacerdote sexualmente depravado. Gálvez es una figura histórica que ya protagonizaba la colección de relatos de Prada *El silencio del patinador* (1995). Él, como ex seminarista, haría cosas consideradas sacrilegios en el catolicismo, dando de comer las migas de la Hostia a su compañera, una rata.

La tercera obra, en la que no figura Gálvez —*Las esquinas del aire* (2000)—, tiene como protagonista a una escritora lesbiana y feminista, de la cual se levanta una biografía. La sensibilidad católica de Prada no es la de un escritor mojigato y santurrón, sino más bien la de un escritor de su época y con las cuestiones correspondientes —como

¹ Ideología y estudio católico sobre la Virgen María, Madre de Dios y virgen por toda su vida. La Virgen es patrona de la pureza y el pudor.

el libertinaje sexual, el cuestionamiento de la aplicabilidad de la fe religiosa y la redefinición de la familia—. Como se verá en este estudio, su sensibilidad católica reside en su tratamiento de tales temas y en su uso de la iconografía, el conocimiento y las creencias católicas.

La evolución de su sensibilidad católica se hará cada vez más evidente en *La Tempestad* (1997), llegando a su apogeo en *La vida invisible* (2003). Su última obra de ficción hasta la fecha —*El séptimo velo* (2007)— demuestra sus preocupaciones acerca de temas católicos como la filiación divina y la misericordia.

Además de ser autor de ficción, Prada también es columnista del periódico *ABC*, diario de tendencia conservadora/tradicionista, en el cual expresa su catolicidad —en defensa de y sus opiniones sobre— las enseñanzas de la Iglesia Católica en lo tocante a asuntos polémicos, como las parejas de hecho, la homosexualidad, el matrimonio, el aborto y lo que él considera anti-catolicismo de la sociedad. Este estudio comprende también un examen de sus artículos de *Reserva natural* (1998), *Animales de compañía* (2000), su más reciente recopilación de artículos *La nueva tiranía* (2009), y otros artículos selectos.

Propósito del estudio y Tema de investigación

La sensibilidad católica de Juan Manuel de Prada se bifurca entre la personalidad católica de su periodismo y su persona narrativa. Esta identidad católica —que parece portavoz del Magisterio y que revela una comprensión real y un aprecio profundo de los sacramentos, la iconografía y las creencias del catolicismo— también se revela en una exposición detallada de las perversiones, del comportamiento sexual y moral no aceptado

por la Iglesia, y un ataque agudo contra los que practican mal la religión. La ambivalencia de esta actitud se revela además en su selección de personajes —que algunos considerarían marginados y excluidos del Reino— como bohemios, una “*pin-up*”, prostitutas... mientras que otros los juzgarían como aquellos para los que vino el Salvador. Todo esto da lugar en Prada a una catolicidad fragmentada que se solidifica a lo largo de su trayectoria literaria y periodística. En este estudio se investiga esta/s identidad/es católica/s referentes a la voz del autor y su narrativa.

Aquí se examinará la sensibilidad católica de Juan Manuel de Prada según las varias posturas que asume como sujeto en cuanto a la presencia de lo católico, lo anticatólico y lo anticlerical en sus obras narrativas —*Coños* (1995), *El silencio del patinador* (1995), *Las máscaras del héroe* (1996), *La tempestad* (1997), *Las esquinas del aire* (2000), *Desgarrados y excéntricos* (2001), *La vida invisible* (2003) y *El séptimo velo* (2007)— además de sus colecciones de artículos —*Reserva natural* (1998) *Animales de compañía* (2000) y *La nueva tiranía* (2009)—, y otros textos seleccionados.

Específicamente, se examina el fenómeno del catolicismo en su sensibilidad, lenguaje, imágenes y perspectiva, lo anticatólico en cuanto a la crítica de las enseñanzas y las creencias de la Iglesia, y el anticlericalismo —es decir, los ataques hacia el clero sobre todo, en la práctica de la religión—, para poder determinar cuál es el posicionamiento del sujeto como narrador y autor, y cómo se expresa en la representación de su catolicidad. Por ello, se investigará su uso de imaginaria, simbología e iconografía católica en sus obras narrativas al tiempo que se intenta desvelar cualquier anticlericalismo latente o explícito en sus obras. Se investigarán los temas y personajes como parte de un mosaico del mensaje católico que quiere presentar. Además, se trazará la evolución de su escritura

religiosa desde su crítica y burla sutil de la vida ascética —en *Las máscaras del héroe*— hasta la culminación del mensaje católico de la redención —en *La vida invisible*— y la defensa explícita de las enseñanzas de la Iglesia Católica en su periodismo. Se indagará así la correlación entre la conciencia religiosa de Juan Manuel de Prada y su expresión en su escritura.

Importancia del estudio

Aunque el catolicismo ha jugado un papel de suma importancia en la literatura de España y este escritor talentoso y joven se ha declarado “escritor católico”, no se ha estudiado la relación entre su visión de la religión y su escritura —la cual es compleja y a veces contradictoria— tanto en su persona narrativa como en su persona periodística.

La relación entre la Iglesia católica y la literatura española ha sido estrecha y a veces conflictiva en la historia de España. La Iglesia ha sido patrocinadora y fuente de inspiración artística con sus creencias y manifestaciones de fe como elementos claves en varios tipos de literaturas. Muchos de sus feligreses y del clero han protagonizado la creación literaria: los auto sacramentales de Calderón, el misticismo de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, el ascetismo de Fray Luis de León, y el teatro hagiográfico, son algunos ejemplos de la inspiración ejercida por la fe católica.

Muchos miembros de la Iglesia han sido escritores de renombre e intelectuales distinguidos. Los primeros ilustrados de España eran miembros del clero, denunciando a los que despreciaban la razón por la superstición y la fe. Otros, como el Padre de Isla, atacaron la perspectiva mezquina y exagerada de los predicadores que no podían pensar fuera del esquema de “castigo y premio”.

La Iglesia, una de las organizaciones más poderosas en la sociedad española, y una de las organizaciones más rica y más conservadoras en cuanto a sus enseñanzas ideológicas y morales, es además símbolo del *status quo* con su estructura jerárquica, y siempre ha sido blanco de ataques por parte de los pensadores liberales. La tradición anticlerical también tiene una larga vida en la literatura popular y culta.

La figura del sacerdote es blanco común para los escritores. Además, el ser defensores de las enseñanzas de la Iglesia y su participación en los asuntos políticos, sociales e ideológicos, les ha hecho figuras poco populares en el pensamiento y escritura de tendencia liberal. Hasta el siglo diecinueve, las enseñanzas de la Iglesia y la santidad de sus ministros se han presentado en gran parte bajo una luz positiva en la literatura, pero después de la Ilustración —que buscaba reemplazar la fe con la razón y el privilegio con más igualdad—, el siglo diecinueve trajo tanta división entre los católicos absolutistas —que defendían el viejo orden— y los liberales, que esta situación se reflejó en el tratamiento de la Iglesia y el catolicismo en la literatura.

La Ilustración promovió el anticlericalismo como algo merecido por todos los males propagados en la sociedad española por la Iglesia Católica: el atraso, la coerción de la Inquisición, el reino de miedo y represión, y éstos se vieron como consecuencias de una España católica.

Además, las ideas de la Iglesia chocaban con las de la Ilustración. La guerra de Independencia de 1808 fue una guerra entre la religión y el secularismo. Molina Martínez señala que

La persistencia de esos tópicos conocidos que actúan sobre la tendencia anticlerical tradicional y popular que se manifiesta y desarrolla en la literatura hispana desde sus orígenes, a los que añadimos la especial y

conflictiva situación social y el enfrentamiento liberal-progresista con los restos del Antiguo Régimen representados por la Iglesia y la monarquía absoluta (alianza altar-trono), va a permitir un amplio desarrollo de manifestaciones escritas que dan lugar a una literatura anticlerical. (Molina Martínez 9-10)

La reacción bajo Fernando VII en los primeros años del siglo diecinueve, sirvió para exacerbar las relaciones entre los que querían mantener el *status quo* y los que buscaban una sociedad más igualitaria y una monarquía constitucional. Además, el rey utilizó la infame corte eclesiástica —la Inquisición— para castigar a sus enemigos políticos. La complicidad entre el Estado y la Iglesia en España se evidenció una vez más. Las guerras de sucesión a la muerte del rey provocaron la primera de dos guerras civiles —las guerras carlistas (1833-1840 y 1846-1849)—, que dividieron la sociedad aún más entre los conservadores carlistas —considerados protectores del catolicismo— y los isabelinos o liberales —a favor de una constitución—. Las divisiones de la sociedad y el rencor contra una Iglesia que restringía la libertad moral y artística, además de gozar de una imagen de corrupción y explotación de los pobres, crecieron entre los intelectuales, en su mayor parte de tendencia liberal.

La desamortización de tierras y bienes de la Iglesia por Juan Álvarez Mendizábal —entre 1835 y 1837— sólo sirvió para agravar las tensiones entre los conservadores y los progresistas. Como señala Raymond Carr: “To Catholics, as convents were turned into barracas or demolished, Progressives appeared as the sacrilegious allies of popular anticlerical street mobs. The breach between advanced liberalism and a reactionary church was never to be healed.” (Carr 208-209)

Este distanciamiento entre la izquierda y la derecha se amplió a lo largo del siglo XIX. La Gloriosa Revolución Liberal de 1868 y la Primera República Española —de

muy corta vida— sólo exacerbaron las divisiones existentes, y provocaron —en la segunda Guerra Carlista y la restauración de la Monarquía— un contra-ataque popular contra el anticlericalismo:

The groundswell that defeated the revolution was based on a cry of “the Church in danger”. Convents had been desecrated and burned, mobs attacked priests. The freedom of religion of the constitution of 1869 had admitted ‘heresy’. As the debates on the constitution revealed, the battle-lines were drawn between the proponents of an open, tolerant society and the Catholic Church, for which Catholicism was the test of citizenship. (Carr 221)

La división de España en dos grupos es evidente en sus letras, que en gran parte mostraron una tendencia liberal. En ellas, el seminarista, cura, sacerdote, canónigo, obispo o monseñor, figura como un ser corrupto financiera y políticamente, o como representante de estancamiento moral y/o víctima de tentaciones sexuales. En la obra de Juan Valera *Pepita Jiménez* (1874), por ejemplo, el seminarista cae víctima del siglo y deja atrás su vocación religiosa, mientras que en *Doña Perfecta* (1876) de Benito Pérez Galdós, el canónigo aparece retratado como una persona manipuladora, deshonesto y débil. Si bien hubo retratos más positivos, éstos fueron menos frecuentes. En *Las ruinas de mi convento* (1851), de Fernando Patxot, se traza la vida de un sacerdote que sufrió a manos de la desamortización de Mendizábal después de la primera Guerra Carlista. El escritor mismo es un ejemplo de liberal ferviente que pasó al lado conservador en respuesta al ataque virulento contra la Iglesia Católica.

El siglo veinte comenzó con una alternancia en el poder bajo la monarquía que terminaría en una Segunda República —liberal— y una reacción que provocaría la Guerra Civil —sangrienta y divisiva— de 1936-1939. Con la pérdida de las últimas colonias a finales del siglo diecinueve se fortaleció el malestar intelectual e identitario de

los pensadores españoles liberales, que ya habían perdido su fe hacía tiempo. Así, Miguel de Unamuno —en *San Manuel bueno, mártir* (1931)— presenta a un sacerdote que se ha dado cuenta del oscurantismo de la Iglesia y sus enseñanzas de la fe. Su razón le imposibilita creer en la vida perdurable y la felicidad de saber que viviría para siempre, y por consiguiente el sacerdote vive en una constante angustia existencial.

La visión de la Iglesia como motivadora del estancamiento que en parte había llevado a España a su ruina y como opresora de la libertad de expresión, la práctica de anticlericalismo en los movimientos obreros del principio del siglo, y los asesinatos de curas y monjas, fueron síntomas de la aversión hacia la Iglesia por parte de progresistas y anarquistas, y el motivo detrás de la aversión y la enemistad por parte de los que apreciaban la Iglesia. Díaz-Plaja explica a este respecto que:

El anticlericalismo republicano ha constituido uno de los sustratos ideológicos más fuertes del liberalismo democrático durante la Restauración. Militantes activos de la idea de progreso, los republicanos fueron los defensores más rígidos de la dicotomía tradición/modernidad. Portavoces del ideario ilustrado, se situaron en la primera línea de un universo bipolar en el que la tradición, la Iglesia y la Monarquía representaron todo el oscurantismo atribuible a un mundo bárbaro, asentado sobre el prejuicio y la ignorancia; en contrapartida, la razón y la ciencia, firmes baluartes de su posición, eran el asidero de la modernidad, representada por la República. (Díaz-Plaja 132)

La actitud de odio hacia la Iglesia Católica y sus creencias, además de una falta de confianza en sus practicantes —especialmente el clero— sigue hasta la época contemporánea. La implicación de la Iglesia en el régimen autoritario de Franco (1939-1975) durante la opresión de libertades y la venganza contra los enemigos políticos, le ganaron muchos enemigos, especialmente en el ámbito intelectual liberal y en su literatura. *Réquiem por un campesino español* (1960) de Ramón J. Sender —su primera

edición, *Mosén Millán* es de 1953— presenta a un sacerdote como agente de complicidad con la violencia bruta de los dirigentes políticos.

Por otro lado, la literatura de la transición —después del franquismo— enfatizó no sólo la memoria de la represión sino también su continuación en la sociedad española. *Crónica del desamor* (1979) de Rosa Montero recalca la opresión de las enseñanzas de la Iglesia acerca de la sexualidad para con las mujeres, en la misma manera en que el régimen franquista fue opresivo gracias a la cooperación de la Iglesia en la educación y el adoctrinamiento moral:

El apoyo decisivo que la Iglesia ofrece al bando nacionalista en la Guerra Civil se traduce, ya durante la contienda y más aún al acabar la misma, en una estructuración confesional del Estado que alcanza su máxima intensidad en los años posteriores al final de la Segunda Guerra Mundial para encontrar su sistemización en el plano jurídico-institucional con el Concordato de 1953. Si a ello se añade la caracterización antiliberal, antidemócrata, tendencialmente fascista y totalitaria del primer franquismo, temperada por el sucesivo autoritarismo, se encuentra una situación de clericalismo consustancial al poder político (en sus distintos niveles: régimen, Estado e ideología oficial, estando esta última representada por el nacionalcatolicismo). (La Parra López 304)

De manera semejante, se queja Carmen Martín Gaité en su *Usos amorosos de la postguerra española* (1987) del estancamiento de la sociedad, la índole reaccionaria de la Iglesia, y el atraso, la represión y limitación de la mujer en la ideología católica.

Después de un período de transición, y una democracia socialista plagada de corrupciones, los conservadores llegaron de nuevo al poder señalando un nuevo conservadurismo en España después de la desilusión y el desencanto con la democracia izquierdista. Sin embargo, la academia seguía siendo liberal y la asunción del poder por el partido socialista ha significado un ataque ideológico sobre la perspectiva de la Iglesia Católica, y un debilitamiento de su poder en la sociedad española. Vale la pena a este

respecto hacer notar lo que en marzo de 2005, el diario *El mundo* reportó sobre un sondeo de la Fundación BBVA llevado a cabo por Metroscopia: para unos tres mil universitarios entrevistados —la mitad de ellos se consideraban católicos— de universidades públicas y privadas, la Iglesia Católica era la institución en la que tenían menos fe y confianza.

Dado el ambiente tan hostil al catolicismo —especialmente en el mundo literario—, no es sorprendente que aunque Juan Manuel de Prada —escritor desde los noventa— sea muy franco en su defensa de la Iglesia Católica en lo referente a cuestiones tan polémicas como el matrimonio, la familia, la homosexualidad, el Papa y el aborto, su actitud hacia la Iglesia y sus posiciones en su obra narrativa son, sin embargo, menos claramente “católicas”. En sus obras, el erotismo exagerado en sus obras y el retrato de sacerdotes sexualmente depravados, el autoritarismo de los seminarios y los sacrilegios, retratan la Iglesia de una manera negativa. Prada escoge las malas prácticas del clero y su abuso del poder para levantar su crítica. A la vez, sin embargo, rescata la imagen del sacerdote honesto, cuyas creencias llevan el consuelo a otros. Es notable que las dos actitudes demuestran un amor reverencial hacia la Iglesia y su clero, del cual tiene expectativas muy altas.

En su carrera temprana Prada revelaba su apoyo a la Iglesia al reprochar a los que se portaban mal. Pero una vez que madura su sensibilidad católica, el autor toma una posición más defensiva y compasiva hacia los sacerdotes.

Juan Manuel de Prada es heredero de una tradición que tiene raíces largas y profundas de odio hacia el catolicismo y el clero. Por eso —a pesar de su crianza católica—, su sensibilidad religiosa temprana, en la fase más irreverente de la juventud, está caracterizada por la dialéctica de ataque y defensa, desafío y obediencia. El

catolicismo —evidente en las obras periodísticas y narrativas— está lleno de complejidades y ambivalencias, que le han llevado a enfatizar más recientemente el perdón y la esperanza.

Preguntas de investigación

Como se ha venido exponiendo a lo largo de toda esta introducción, este proyecto intenta explorar la sensibilidad católica de Juan Manuel de Prada como periodista y autor mediante un examen de la/s subjetividad/es del autor y sus personajes.

Para lograr esto, se han tenido en cuenta las siguientes preguntas:

1. ¿Cómo se representan la Iglesia Católica, sus enseñanzas, prácticas y ministros en las obras narrativas y el periodismo de Juan Manuel de Prada?
2. ¿Por qué se representa la Iglesia Católica de tal manera?
3. ¿Hay evidencia de una sensibilidad católica? ¿Cómo se podría definir y describirla?
4. ¿Cómo se correlaciona la sensibilidad católica de Prada respecto a su posicionamiento subjetivo? ¿Cuáles son los factores que influyen y moldean esta sensibilidad?
5. ¿Hay una diferente sensibilidad en Juan Manuel de Prada como novelista y como periodista? ¿Cómo se podrían explicar estas diferentes sensibilidades y subjetividades?

Estado de la cuestión

Hasta la fecha, debido a su juventud, su aparición reciente en la escena literaria y su tendencia ideológica, no existe una gran cantidad de estudios sobre Juan Manuel de Prada. Los existentes, se han centrado más en la retórica del autor; en su juego con la Historia, la realidad y la ficción; la narración y los elementos posmodernos de su escritura como lo auto/biográfico; la superación de los géneros y la intertextualidad. Sin embargo, no se ha tratado su catolicismo y la influencia de éste en su obra, a pesar de su autoidentificación con la religión.

García Jambrina (“En torno”), García (“*Coños*”) y López Bernasocchi (“*Símiles*”) destacan el dominio por parte de Prada del lenguaje y de la palabra —lo neo-barroco en el sentido de la gracia y la sátira quevedesca—, y a la vez su vertiente elaborada del *culteranismo*. Dorca (“*Joven*”) hace resaltar a Prada en la generación de escritores españoles de los noventa como el que posee una prosa más erudita. Agawu-Kakraba (“*Writing*”) también comenta su uso del lenguaje: “Prada surprises his readers with an endless imaginative capability and a surprisingly sophisticated control of language that distances him from the torpid writing style that has become the hallmark of some of his contemporaries.” (Agawu-Kakraba, “*Writing*” s.p.). Kunz (“*Autorretrato*” 178) señala de nuevo su uso del lenguaje mientras que Gómez (“*Las máscaras*”) destaca la escritura de *Las máscaras del héroe* como una re-escritura —tema importantísimo en Prada— del esperpento de Valle-Inclán, influencia que también nota Dorca (“*Juan Manuel*” 2004). En su artículo “*Writing and the Rhetorical Insufficiency of the Word: Juan Manuel de Prada’s El silencio del patinador*” (2005), Agawu-Kakraba discute la ansiedad de la escritura por la insuficiencia de la palabra, la imposibilidad de la palabra de dar sentido a la vida, y a causa de eso, el concepto del silencio.

Las preocupaciones postmodernas en la obra en Prada también han captado la atención de algunos críticos. La falta de sentido de la vida, la falta de originalidad y la consiguiente inutilidad de la clasificación de los géneros, el tema de la intertextualidad y el concepto del escribir como plagio y Palimpsesto, se han tratado hasta cierto punto. Mestre Morales (“Sobrevolando”), Dorca (“Juan Manuel” 2004), Albert (“El intertexto”), Guerrero Ruiz y Percival (“Arte y novela”), Jacobs (“La *tempesta*”), y Agawu-Kakraba (“Playing”, “Writing”) tratan la subversión del género de la biografía para hacerlo ficticio.

Otro tema principal estudiado sobre Prada tiene que ver con la relación entre Historia y Ficción. Vinculado al descreimiento, la verdad historiográfica se cuestiona en su reescritura de la Historia. García Jambrina (“En torno”, “La narrativa”), Pérez Bowie (“La Historia”, “*Las esquinas*”), Oleza Simó (“Una nueva”), Belmonte Serrano (“Armando Buscarini”) y Neuschäfer (“Entre literatura”) exploran la mezcla de la Ficción y la Historia, y la validez de la ficción en el discurso histórico. Amell (“Historia y novela”), Fuentes (“La representación”) e Imboden (“Carmen de Burgos”) presentan el revisionismo histórico de Prada, que toma lo preescrito y lo reelabora para mitificar a los héroes de la literatura de ideología derechista, y desmitificar los íconos literarios de la izquierda. Amell también sugiere en su artículo que es por la ideología de Prada que se ha obstaculizado más la atención de la crítica. En un estudio de Ramón García (*On the Threshold*) se explora el tratamiento de la historia por Prada, con la ironía hacia el pasado y las verdades tan típica de una conciencia posmoderna. Higuero (“La preponderancia”) discute las técnicas narrativas de Juan Manuel de Prada con un enfoque en *La tempesta*, mientras que Cabañas (“En busca”) trata la escritura biográfica de Prada centrándose en

Las esquinas del aire. Acín (“Dos anotaciones”) elabora su estudio sobre la mirada en *Coños* —análisis que será especialmente útil en la discusión de la subjetividad y sensibilidad del autor—, mientras que Lenquette (“El pequeño mundo”) también juega con estos conceptos en su análisis de la manipulación por Prada de sus personajes a través de la máscara.

Este proyecto, sin embargo, y frente a la crítica existente, propone un nuevo ángulo de estudio de la obra de Juan Manuel de Prada. Se examinará aquí específicamente su sensibilidad católica, el por qué él se considera y se declara “escritor católico”, y cómo este hecho es evidente o increíble en su obra narrativa y periodística — por el amor y la comprensión de lo católico, por la crítica y por el tono irreverente, y la condena sutil de algunas creencias y prácticas de la Iglesia—. Aunque se ha documentado bien el anticlericalismo en las letras españolas — Sánchez (*Anticlericalism*), Díaz Moraz (*Apuntes*), Dendle (“Erotismo”, “Valentin Lanos Gutiérrez” y “*Las ruinas*”), Urrutia (“El inicio”), Wallace (*The Rhetoric*), Martínez Arnaldos (“Anticlericalismo”), La Parra López (“Anticlericalismo”) y La Parra López y Suarez Cortina (*El anticlericalismo*), Molina Martínez (*Anticlericalismo*), Cueva Merino *et al* (“Los intelectuales”), Jenkins (*The New Anti-Catholicism*) y Griffin (*Anti-Catholicism*)—, todavía no se ha explorado este punto con respecto a este autor, ni se ha investigado la dicotomía aparente del escritor como autor de narrativa imaginativa y periodística, en cuanto a sus múltiples subjetividades católicas.

Es más, este estudio responde a las preocupaciones expresadas por Trapiello (*Las armas*, y *Los nietos*) y Amell (“Historia”), que hay evidencia de control ideológico por la Academia, que aparta a escritores con talento obvio por haber adoptado una ideología de

derechas. Este proyecto, por lo tanto, tiene como una de sus metas empezar a llenar un vacío en la colección creciente de estudios sobre este escritor, Juan Manuel de Prada.

Método del Proyecto e hipótesis

Para acertar la sensibilidad católica de Juan Manuel de Prada, se examinaron las subjetividades presentes en los textos usando un modelo ecléctico que comprende varios discursos sobre la subjetividad, y que abarca el pensamiento de Steve Pile y Nigel Thrift (*Mapping*), las discusiones de Diefenbeck (*A Celebration*), de Michel Foucault (“The Subject”), y en gran parte John F. Crosby (*The Selfhood*). Se investigaron las influencias en el sujeto y su posicionamiento con relación al texto, ideología, autobiografía y semiótica, así como la manera en que éstas se relacionan con la representación del catolicismo.

Además, las categorías que han elaborado Pile y Thrift sobre la política de posicionamiento, movimiento, la práctica, los encuentros con los otros, la visualidad y lo estético/ético, examinando además la falta de libertad en la formación y la articulación del sujeto y el concepto de las divisiones del sujeto según Foucault, fueron especialmente instructivas para llegar a entender el concepto de sujeto católico.

Estas teorías de la subjetividad se examinaron en un intento de explicar las diferencias en la sensibilidad entre la obra narrativa y el periodismo de Juan Manuel de Prada.

Para llegar a una definición del término elusivo de “sensibilidad católica”, se consultaron conceptos de varias fuentes tradicionales y ortodoxas como *El catecismo de la Iglesia Católica* y las obras *La teología del cuerpo* y *Memoria e identidad del Papa*

Juan Pablo II. Se examinó el erotismo en la obra de Prada —especialmente en su primera obra *Coños*—, a través de *La teología del cuerpo*, mientras que *El catecismo* y *Memoria* darán las perspectivas sobre la identidad católica elaborada en el periodismo de Prada, y de manera especial en *El séptimo velo*.

Asimismo en este estudio se incorporaron las perspectivas y preocupaciones del escritor inglés católico, G. K. Chesterton, y las conclusiones del valioso estudio de Bosco (*Graham Greene's*) sobre la imaginación del escritor católico Graham Greene, y las propias perspectivas Juan Manuel de Prada.

Es decir, que este proyecto comprende un análisis textual unido con un estudio de la sensibilidad católica para determinar si hay una correlación entre el posicionamiento subjetivo del autor y los narradores, y la articulación del catolicismo en los textos. Además, las intervenciones directas del autor en distintas entrevistas, también arrojaron luz sobre su propia visión de su sensibilidad católica, y sobre la evolución de su catolicidad.

Este estudio presupone como hipótesis que no se puede entender y apreciar el sentido pleno de las escrituras de Juan Manuel de Prada sin tener en cuenta su sensibilidad católica y la evolución continua de esta sensibilidad. Ésta es central tanto en sus obras de ficción como en su periodismo, y sin el contexto histórico, social, político, ideológico y religioso de este sujeto no habrá una comunicación profunda con su mensaje.

Limitaciones

Entre las limitaciones del estudio se tendría que incluir la índole elusiva del concepto de sensibilidad católica, la gama tan amplia de este tema —que no se puede abarcar en su totalidad, entre otras razones, porque la sensibilidad católica de este autor sigue evolucionando—, la falta de estudios previos sobre este tema —no sólo sobre Prada, sino sobre cualquier escritor moderno y seguramente cualquier escritor moderno español—, y dada su juventud, que su obra aún está en constante desarrollo y producción. No es casual, por ello, que este escritor católico busque y encuentre sus raíces en tradiciones literarias que no incluyen la española.

Desarrollo del estudio

Este estudio se divide en seis capítulos. En el Capítulo 1 o “Introducción” se discute el tema del estudio, su propósito e importancia además de elaborar las preguntas de investigación. Se hace además un repaso del estado de la cuestión, se aborda el marco teórico y el método del estudio, y se profundiza en las limitaciones, y la hipótesis.

En el Capítulo 2: “Hacia una definición de la subjetividad y la sensibilidad católica”, se explora una gama de teorías sobre la subjetividad y la “*personhood*” — término que nos podríamos arriesgar a traducir como “la esencia de ser persona”— en un contexto católico, para llegar a definir la sensibilidad católica del autor tratado.

En el Capítulo 3: “Juan Manuel de Prada: escritor católico”, se discute la relación entre un escritor y su texto, además de enraizarlo en una tradición de escritores católicos de la modernidad.

El Capítulo 4: “Juan Manuel de Prada: escritor católico de ficción” analiza la sensibilidad católica en sus obras de ficción mientras que en el Capítulo 5: “Juan Manuel de Prada: periodista católico” se examina su vertiente periodística hasta la fecha.

El estudio finaliza en el Capítulo 6: “Conclusión”, donde se resumen las características y evidencias de la sensibilidad católica de Juan Manuel de Prada discutidas a lo largo del estudio, y donde también se buscan las semejanzas y diferencias genéricas —ficción y periodismo— de su sensibilidad católica, elemento central como se ha dicho para el aprecio profundo de la escritura de Prada.

CAPÍTULO 2:

HACIA UNA DEFINICION DE LA SUBJETIVIDAD Y LA SENSIBILIDAD CATÓLICA

This conception of the self-wrought subject is one of the great achievements of Western thought and commands our most profound allegiance. But, at the same time, it presents a disturbing problem, for this development has destroyed the fundamental forms upon which traditional rationality rests. (Diefenbeck 105)

En este capítulo se examina lo que podría significar la subjetividad y la sensibilidad católica. En el capítulo anterior, se discutió el entorno del debate católico/anticatólico en la España en que se ha formado Juan Manuel de Prada. Pero las sensibilidades de alguien provienen de varias fuentes, entre ellas el entorno, las influencias a lo largo de la vida, y una convicción y experiencia personal. Como describe José Antonio Marina, filósofo español en su tratado *Por qué soy cristiano* (2006), la experiencia es algo que se percibe interior y exteriormente.

Para intentar llegar a un tipo definición no sólo de lo que es una sensibilidad católica sino también la sensibilidad católica del mismo Prada, ha sido menester examinar el elemento exterior socio-político y religioso del escritor. Se pasa ahora al ser

religioso de Juan Manuel de Prada y algunas consideraciones teóricas para poder medirlo en su obra.

Los estudios sobre la subjetividad y *la persona misma* tienen como objeto el acercamiento a la composición y funcionamiento del ser¹. El debate sobre qué es el sujeto es uno que se emprendió hace siglos teniendo su germen en La Ilustración del siglo diecisiete. Ésta se considera el comienzo de la Edad Moderna y “la época del sujeto” en Europa occidental. La superación de la fe religiosa —y en gran parte católica—, por la razón entre los ilustrados provocó una toma de conciencia del hombre quien empezó a cuestionarse separado de un Dios que le protegiera. El hombre se puso a reflexionarse sobre sí mismo como sujeto. Por eso Mansfield (Subjectivity), Atkins (Self), y Hall (*Subjectivity*) y otros perciben el origen del pensamiento subjetivo con el “*Cogito ergo sum*” de Descartes, como el primer surgimiento del *yo*.

A primera vista, parece que la subjetividad se aleja del catolicismo. Su doctrina de la integridad del ser creado a imagen y semejanza de Dios, y dotado al nacer de una esencia intacta contradice la inestabilidad del sujeto moderno, y especialmente el posmoderno. Aunque en los primeros tiempos del surgimiento de la subjetividad en la Ilustración y el pensamiento subjetivo moderno, el sujeto se postuló como un ser libre, autónomo y racional —un individuo—, también hallamos las semillas de los ataques radicales de este modelo, y un esfuerzo constante por reemplazar el viejo con otro.

El modelo cartesiano de *la persona misma* como base de todo conocimiento y experiencia del mundo —aunque religioso—, y de *la persona misma* definida por sus

¹ En este capítulo los términos “la identidad” y “la persona misma” se refieren a los términos en inglés “selfhood” y “self” respetivamente.

facultades racionales para que tenga sentido el mundo, desafía el esencialismo del cristianismo. Descartes no hablaba de la subjetividad en sí, pero la conciencia de *la persona misma* iba a producir una plétora de teorías sobre quién es el *yo* y cómo se podría definir. En su *Discours de la methode* —publicado en 1637—, él rechaza y duda de todo conocimiento adquirido y recibido del pasado para empezar su filosofía con su propia facultad de pensar. *La persona misma* es el centro de la acción y de la libertad: es autónoma.

La subjetividad filosófica de Descartes marcó un rechazo del catolicismo ortodoxo. Como John J. O'Donnell dice:

With Descartes, however, a change of perspective takes place which is determinative for the whole of modern philosophy. This shift is known as the anthropocentric turn. Now the human subject stands in the centre of reality and of philosophy. (O'Donnell, *The Mystery* 8)

Descartes propuso comprobar la existencia de Dios y su propia existencia a partir de *sus propios* pensamientos, rechazando el pensamiento de Santo Tomás de Aquino sobre la posibilidad de conocer la realidad por medio de los sentidos. En otras palabras, Descartes empezó la primacía de lo subjetivo sobre lo objetivo. Con el hombre como la fuente de autoridad del conocimiento, el escritor católico del siglo XX se hallaría entre unos cuatrocientos años de pensamiento subjetivo y dos mil años de las enseñanzas de la fe católica que supuestamente él proclama.

Después de cuatrocientos años, no se ha podido fijar el *sujeto*, el *yo*. Mansfield declara que: “The theorisation of subjectivity in the twentieth century has produced a range of different models and approaches. It is not even agreed with any certainty what the subject itself is.” (Mansfield 5)

El pensamiento subjetivo tiene secuelas complejas para la definición de una sensibilidad católica. Dice de Torre que “Previously, Protestantism had subjectified the *faith*. Descartes was now subjectifying *reason*.” (Torre 290) La identidad católica se hallaría en el dilema entre la ortodoxia —que supuestamente pregona una persona católica en el Credo— y la modernidad y posmodernidad en que él vive, y que seguramente lo influyen.

Una de las herencias de Descartes es el humanismo. Reconoce el filósofo francés que hay un Ser perfecto, que sería Dios, porque Descartes también se dio cuenta de que él no era ese ser. Sin embargo, ahora Dios ya no tenía el valor en sí. Llega a ser funcional. Como indica O’Donnell, Dios llega a ser dependiente de la conciencia humana, de la subjetividad humana.

A diferencia de Descartes, el filósofo y empírico inglés, John Locke (1632-1704) define *la persona misma* a través de una continuidad de “conciencia”, pero defiende la diversidad de la identidad de cada individuo, explicando que cada ser ubicado en el espacio y el tiempo se puede distinguir de todos los otros seres en cualquier otra época. El sujeto se afirma en su unidad de cuerpo y alma, que le hacen distinto de otros seres. Sin embargo cree que el individuo es una “*tabula rasa*”, nacido sin ideas preescritas e innatas. En la religión católica, la enseñanza esencialista de que cada ser humano se ha hecho a la imagen y semejanza de Dios parece contradecir la diversidad de Locke. Además, según la Iglesia Católica, todos compartimos la misma naturaleza humana. El ser humano, cuya alma le hace distinto tiene La Ley Natural —un conjunto de axiomas— escrita en el alma. Sin embargo, también se enseña que cada uno es diferente, que cada alma espiritual es distinta, aun cuando hay semejanzas innegables entre los cuerpos.

David Hume retoma esa idea de identidad y diversidad de Locke postulando como Santo Tomás de Aquino la importancia de los sentidos para llegar a conocer, pero declara que el concepto de *identidad* o la existencia del alma es un malentendido de lo que llama él la relación o la idea de que en nuestra conciencia está todo conectado. Esa ilusión de unidad, en vez de la identidad fragmentaria que formaría parte del pensamiento posmoderno de la subjetividad, es lo que imaginamos como el alma misteriosa o el principio de la vida. Según Hume, nuestra imaginación enlaza las diferentes percepciones sensoriales hasta que se unan y formen una identidad, como un solo objeto continuo.

Hume explica que esta aparente dualidad entre la sencillez y la unidad de las sustancias se halla en lo sustancial de un objeto y sus accidentes: lo que percibimos es una serie de accidentes o propiedades, no la sustancia. Un sujeto es uno en esencia a pesar de su variedad de propiedades. Pero Hume no creía que tuviéramos una percepción real de la sustancia —solo de una colección de propiedades—, así que no se puede decir que haya un solo sujeto o identidad, sino que es una ilusión que proviene de nuestra imaginación.

Jean Jacques Rousseau —en su evaluación especulativa del *yo* y el sujeto— puso énfasis en la sensibilidad como base de la existencia humana. Hasta cierto punto rechaza el racionalismo excesivo de la Ilustración y responde con un enfoque en el sentimiento y la sensibilidad. El sujeto humano romántico sería —como en sus *Confessions* (1781)— uno que recalca la unicidad y autonomía, la libertad absoluta de la experiencia individual. Hay un sentimiento de *autosuficiencia*, una confianza en su intuición personal como modo de juzgar, sin el criterio de dogmas o de la revelación divina. Para Rousseau su alma se elevó al nivel de lo divino. No necesitó un Dios que le diera su esencia.

Por otro lado, el pensamiento de Kant sería una síntesis del racionalismo y el empiricismo. Mientras se deshizo de los excesos del sentimentalismo de Rousseau, adoptó más bien un racionalismo con sensibilidad. Kant indicó que *la persona misma* piensa. El mundo externo tiene que pasar por el *yo* que piensa. La primera etapa del *la persona misma* es la etapa de *la conciencia de sí*. A diferencia de la religión cristiana esencialista —que proclama que el alma está completa desde el momento de la concepción—, Kant declara que el primer momento de la existencia es este momento de autoconciencia, de tener una percepción de nosotros mismos. En su libro, *A Celebration of Subjective Thought* (1984), James A. Diefenbeck discute algunas de las diferencias fundamentales entre el pensamiento de Kant en cuanto al sujeto y las enseñanzas cristianas. Explica él cómo:

Kant has the great insight that our knowledge of nature rests upon an essential subjective activity; but he has restricted this principle, [...] by confining activity to recurrent subjectivity, as distinguished from innovative subjectivity [...] But if we challenge Kant's limitation of the imagination by presenting other ways, such as persuasion or indoctrination, in which the immediate thinking together of intuitions can take place, we could then deduce from each of these different imaginative or immediate modes different categories for explaining the connection of events. (Diefenbeck 27)

Diefenbeck abre un espacio para las interpelaciones² de instituciones como la Iglesia para influir en cómo el *yo* llega al conocimiento, pero también discute la relación

² Concepto formulado por Louis Althusser en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, publicado en *La Pensée* en 1970. En este ensayo, Althusser clasifica la Iglesia como uno de los aparatos ideológicos del Estado que pertenecen al ámbito privado, como una institución especializada. A diferencia de los aparatos represivos del Estado, los aparatos ideológicos —como la Iglesia Católica— funcionan principalmente por medio de la ideología. A partir de la definición marxista de la ideología como el sistema de ideas y representaciones de un hombre o grupo, postula él que la ideología representa la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales. Bajo este concepto cabe Dios como la esencia —imaginaria— del Hombre real.

entre el sujeto kantiano y el Dios cristiano. El sujeto de Kant desplaza a Dios como la “Primera Causa” de Santo Tomás de Aquino, para poner al sujeto humano como la fuente de acontecimientos y el iniciador autónomo. Además, el sujeto no es omnipresente — como se supone que es Dios—, sino que sólo existe con el cuerpo humano.

El pensamiento kantiano, según Diefenbeck, representa un cambio en el pensamiento cristiano:

Thus, the fundamental relation which characterizes Christian thought is not the classical opposition between the subjective and the objective [...] but between one subjective will and another different subjective will or assertion [...]
God is represented as a subject. (Diefenbeck 84-85)

El cristiano obedece la voluntad de Dios porque ésta es superior moralmente y es amada. Explica Diefenbeck que al cambiar la perspectiva de Dios —de ser objetivo absoluto a ser subjetivo absoluto—, el cristiano se encuentra con una incapacidad de establecer ciertas verdades objetivas con la razón, es decir la evidencia comprobable, y como consecuencia entra aquí la fe o la voluntad personal. Uno obedece la voluntad de Dios porque tiene fe y presupone que éste es bueno.

Sin embargo, con menos dependencia de la voluntad de Dios y con más confianza en la suya, el ser humano se ha vuelto menos teocéntrico y más antropocéntrico, enfocándole más en la fraternidad racional que en la relación entre Dios y el hombre.

El individuo o sujeto que cree en tal ideología forma una actitud concreta partiendo de esta ideología. En el caso de un cristiano, adopta ciertas prácticas y costumbres que son del aparato ideológico —La Iglesia— de que dependen las adoptadas libremente como sujeto. Por lo tanto, se adhiere a ciertos dogmas o va a misa, reza según exige la Iglesia...

Según Althusser, las prácticas y ritos existen sólo en y por medio de una ideología: no hay ideología alguna salvo por un sujeto y para un sujeto. Así, toda ideología interpela a individuos auténticos como sujetos auténticos. La ideología recluta a sujetos o transforma a los individuos en sujetos por medio de esta interpelación. Explica Althusser, asimismo como la ideología es eterna, los individuos siempre han sido sujetos, aun antes del nacimiento, ya sujetos a todo un marco de ideología religiosa, familiar y cultural, que lo espera al nacer.

Estas desviaciones del pensamiento cristiano abren el espacio primordial para el libre albedrío. Como indica San Agustín³, el don del libre albedrío —la libertad de escoger la obediencia de una manera consciente— es más importante que evitar infringir la voluntad de Dios, porque de esta libertad proviene la capacidad de amar o, como es evidente en la obra de Juan Manuel de Prada, de desobedecer esa voluntad divina, y llegar a saber que ha ofendido al sujeto absoluto a quien ama, y libremente pedir el perdón y readoptar su voluntad por amor.

Este mismo libre albedrío es lo que nos deja pecar contra la voluntad de Dios establecida desde la eternidad, cuyo código moral Él nos alienta a seguir. El abuso de la libertad tal y como la explica San Agustín nos lleva a pecar, pero también nos da la posibilidad de corresponder con la Gracia de Dios para seguirlo fielmente de nuevo. La libertad posibilita una experiencia más plena del amor y perdón de Dios a la vez que le concede al hombre la gran responsabilidad de pecar o escoger la salvación.

Según Kant, la fe es un camino para adquirir conocimiento de hechos que se suponen que ya existen, como la existencia de Dios, su naturaleza. Pero acoplada con la fe está la obediencia y la aceptación pasiva de verdades, y a veces la voluntad se pone en rebeldía. Mientras que la Iglesia Católica enseña que la fe es un don de Dios, Kant cree que es una convicción, una posibilidad de creer que es autogenerada. La fe no proviene y no depende de la razón, no exige evidencia previa racional.

A diferencia del pensamiento agustino, Kant no le echa la culpa al hombre por sus actos malos —juzgados contra el orden divino preestablecido del Bien y del Mal—, sino

³ San Agustín, Obispo de Hippona escribió sobre la gracia y el libre albedrío en los años 426 y 427 d.C.

que dota al hombre con la tarea de establecer el código moral —de conducta racional—, basado en su propia capacidad de libre raciocinio. El sujeto humano es la fuente de la moralidad, no la recibe de una fuerza externa, y no importa cuán buena sea.

Se explica el pensamiento kantiano de la libertad en su propuesta de que la razón —más que la fe— es la fuente principal de la convicción. La razón llega a “creer” en cosas más allá de la envergadura del conocimiento puramente científico, es decir los “noumenos”⁴, por la razón práctica.

Según el pensamiento medieval, fue la fe la que facilitó la convicción sobre Dios y la realidad existente, y como alternativa a la razón, se actúa para creer en algo preexistente. Según Kant, por otro lado, la fe es subjetiva y depende del individuo, mientras que la razón facilita que todos lleguen a las mismas consecuencias porque es objetiva. Sin embargo, como explica Diefenbeck, esta objetividad de la razón no es una objetividad científica, sino una objetividad que proviene de una visión colectiva de las subjetividades individuales. Es curioso que lo que destaca Diefenbeck como semejanza entre el pensamiento cristiano y lo kantiano es el que las dos perspectivas crean en el consenso de creencias— el primero por la fe en el credo, el segundo por la pura razón de los hombres—:

As all men in Christendom are taught to believe the same creed, so Kant assumed that all rational men, freely considering the moral problem, invariably come to the same conclusion — respect for duty as formalized in the categorical imperative. (Diefenbeck 101)

⁴ Este término utilizado en la filosofía kantiana se refiere al objeto racional intrínsecamente desconocido, y sin la posibilidad de ser conocido y comprendido, que se distingue del fenómeno —que se percibe por medio de los sentidos—, y por los cuales se interpreta y llega a comprender.

No obstante, en la misma manera en la cual la autonomía del sujeto —o en el pensamiento católico, el libre albedrío— presenta problemas a la obediencia de las normas de un Dios superior, también plantea problemas en sus relaciones con otras voluntades de otros sujetos autónomos y autosuficientes, quebrando el consenso. El énfasis premoderno en el teocentrismo —donde la persona obedece a Dios por amor y respeto y demuestra una falta de éstos al pecar—, se ha transformado en el fenómeno de los pecados sociales contra la fraternidad de los seres humanos cuando ellos mismos no siguen el esquema irrealista de Kant respecto al consenso entre los sujetos:

Subjective autonomy has been seen by both religious and objective thought as deplorable because it is thought to lead to a fickle and unordered variability. And this reaction is not without insight, for the assertions of a completely isolated subject generally do appear to be arbitrary. (Diefenbeck 106)

Según George Berkeley, filósofo irlandés de principios del siglo dieciocho, los sujetos como agentes libres tienen el conocimiento reflexivo. Este tipo de conocimiento deja al sujeto conocerse a sí mismo y a otras voluntades humanas. Kant arguye que la relación entre un sujeto y otro, sea Dios o quien sea, no es una relación de obediencia. El acto moral tiene que ser libre e iniciado por el sujeto mismo. Estos actos provienen de la razón, no como los actos inmorales que provienen del deseo (Aquino, *Summa* II, 153, art. 2). Se sigue de esto entonces que la única ley moral que es válida es aquella que el ser humano se da a sí mismo. Basado en la razón del ser humano, él va a formular actos morales. Lo que hace Kant es darle al sujeto humano la capacidad de árbitro de la moralidad, un puesto previamente ocupado en el pensamiento occidental por Dios y en la tradición católica, el Magisterio de la Iglesia. Rechaza así cualquier entidad objetiva que impone un código moral en el hombre. El hombre por su razón pura y moral, concebida

en la libertad interpreta lo que adquiere del pensamiento objetivo para llegar a su código moral.

Se puede discrepar de esto diciendo que Kant presupone erróneamente que todos los seres humanos —usando su razón de esta manera—, van a llegar a las mismas conclusiones morales. El elemento de reciprocidad facilita el espíritu comunitario donde todos los sujetos participan activa y pasivamente para formular los valores morales. Mientras cada sujeto es conocedor activo, el conocimiento comprende su relación con otros sujetos iguales a él. El conocimiento adquirido por estas relaciones —por el ejercicio deliberado de la razón—, no es estático sino dinámico, y se adapta a diferentes normas. El individuo, pues, deja de estar sujeto a un código estático preconcebido e impuesto por un Dios o una institución por ser creado y recreado por el individuo racional en colaboración con otros individuos:

The individual who sees the norm as a truth that compels him to accept it will, if he has any instinct for self-preservation, attempt at least unconsciously to discover a presentation of this truth which is acceptable to him. He is tempted to read his own will and desires into such objective truth, whether he seeks it in God's will or in the Scriptures or in nature or even in human history, for this is the only way in which he can preserve some autonomy if he is being forced (or, more accurately, is forcing himself) to accept these externally originated truths as his norms. (Diefenbeck 190)

La liberación de un individuo de la realidad de obedecer una verdad absoluta le posibilita romper con las cadenas de poder que tenían las instituciones o las verdades institucionalizadas. Como iniciador de la verdad, puede considerar esas presuposiciones, juzgarlas, aceptarlas o rechazarlas, basándose en su proceso de conocimiento reflexivo. Según Kim Atkins en *Self and Subjectivity*:

Human beings, perhaps alone among the creatures of the world, have the capacity to reflect upon and evaluate their thoughts, feelings, and actions. This capacity - for self -reflective activity, or, broadly speaking, subjectivity - is the essence of philosophy. (Atkins 1)

La capacidad de reflexionarse sobre sí mismo en la teología del alma de Santo Tomás de Aquino (*Summa I*, 87) es la clave de la existencia de un sujeto, un individuo, un ser autónomo y libre.

La subjetividad —por su índole fluida y dinámica— hace posible que se incluyan varios estudios sobre el sujeto, el individuo, la conciencia, la persona y *la persona misma* o incluso el alma. Hegel en su *Phänomenologie des Geistes* (1807) vincula el sujeto con la conciencia, usando los tres conceptos de *Geist* (espíritu), historia y libertad. La historia es el desarrollo de la autoconciencia hacia el *Geist* o la conciencia universal, el conocimiento absoluto, la plena autoconciencia. Esto es comparable al viaje identitario de un cristiano que llega a la plenitud de su existencia y ser al reunirse con Dios, conciencia absoluta y fuente de toda bondad. Cuanto más cerca está el cristiano de su Dios más cumplido e íntegro se encuentra, hasta que se reúnan en el Paraíso para nunca más ser/estar separados.

Pero, a diferencia del pensamiento católico, Hegel considera el *Geist* como inmanente en el mundo: está vinculado al mundo y a los individuos, no a una existencia sobrenatural. La autoconciencia siempre pasa por el sujeto que piensa. El *Geist* comprende el espíritu subjetivo o su vida psicológica, y las leyes y costumbres de la sociedad que serían el espíritu objetivo.

El concepto de Hegel de la libertad del sujeto se vincula estrechamente con el pensamiento de Kant en el que el sujeto —usando su libertad de acuerdo con su razón

pura—, deja de necesitar una moralidad preestablecida porque todos pueden crear su propia moralidad. Además, se espera que haya consenso entre los hombres racionales en esta sociedad orgánica que llama Hegel “*Sittlichkeit*”, en la cual el individuo consigue su subjetividad. Esta idea se enlaza con la de la conciencia cristiana, y difiere también del pensamiento católico. La Iglesia Católica, sí insiste en el libre albedrío y en que un hombre con una conciencia bien formada suele tomar decisiones moralmente rectas usando su libertad, sin tener que “consultar” la lista de normas y dogmas (*Catecismo*, arts. 1783-1785): al llegar a un cierto estado de madurez espiritual, el hombre ya sabe escoger. Pero para llegar a esta madurez de formación de la conciencia, se presupone un conocimiento, reconocimiento y aceptación de leyes y doctrinas —preordenadas por Dios y su Iglesia— para poder llegar a este estado de *autonomía* espiritual. Kant y Hegel, a diferencia de la Iglesia Católica, hacen al individuo la fuente del código moral. De hecho, Hegel señala la época de la Reforma —cuando precisamente empezara a aparecer fisuras en la Iglesia Católica—, como la era de madurez y transformación de la autoconciencia hacia el espíritu objetivo. Para Hegel, la subjetividad se mide a través de los otros: la intersubjetividad.

De todas maneras, para Hegel, la plenitud y el objeto de la auto-conciencia es la conciencia en sí. La evaluación de Atkins de que “The difficulty this poses is that consciousness is defined in a negative relation to its object- it is a “not-this,” in contrast to a determinate “this” of a thing.” (Atkins 61), recuerda la explicación de Santo Tomás de Aquino según la cual la maldad es una falta de bondad que se define por ser un “no-ser” (Aquino, *Summa* I, 48, art. 1).

El encuentro de dos autoconciencias se experimenta ambiguamente y como amenaza mutua de la seguridad de ser. Cada sujeto ve al Otro como objeto. La conciencia del Otro como semejante conlleva la conciencia de ser Otro también. El Otro es una negación de su subjetividad, a la vez que comprueba la existencia del mundo exterior. La vida interior de su subjetividad no lo comprende todo. El Otro existe aparte, y la conciencia subjetiva del Otro puede negar su existencia. El sujeto lucha entonces por establecerse y se somete al Otro, en vez de arriesgar la vida y la existencia, y así evita su aniquilación. Esta creencia en la vida como el único espacio en que la conciencia vive está en contradicción directa con el concepto católico del alma espiritual: aquí reside la conciencia y, como es inmortal, el alma sólo llega a su libertad completa después de la muerte. La muerte es el portal a la vida del alma, no su aniquilación.

En cambio, la idea hegeliana de que lo que resulta entre los sujetos es una relación amo-esclavo —donde el amo deja vivir al esclavo por la esclavitud, lo que podría considerarse una metáfora de la relación entre el Dios cristiano y su creación—: Dios mantiene su creación en existencia ahora y en la vida eterna. Para seguir existiendo con el anhelo y la esperanza de la felicidad en la otra vida, el hombre lo obedece y le es servil.

Sin embargo, para Hegel es el esclavo el que tiene un nivel más alto de autoconciencia porque tiene como objeto la conciencia superior. Además, enfrentado con la muerte, se ha dado la conciencia externa a sí mismo. Si se aplica esta lógica a la relación Dios-creación humana, surgen un número de contradicciones. De acuerdo con la teología de Aquino, Dios se contempla —es el eje de la subjetividad—. No es el “Pienso luego existo” de Descartes sino el “Yo soy el que soy” de Yahweh en la *Biblia* (*Éxodo* 3:14). Así, Dios, el amo, contempla su propia subjetividad superior y como es eterno, no

tiene que enfrentarse con la muerte para considerar su conciencia externa. Es la conciencia pura. Él es la subjetividad y la fuente de la subjetividad. De esta subjetividad integral y completa brotan tres personas en una unidad absoluta y contra cuya subjetividad, se define todo. Esta subjetividad misma permite que al hablar cada una de las personas del *Yo* hable las tres —una sola naturaleza pero en tres personas—. La unidad y falta de divisibilidad es la subjetividad en su plenitud.

Lo interesante es cómo estas consideraciones afectan al individuo humano, en su relación con Dios. El individuo sí contempla una subjetividad superior —es decir Dios, como explica Kant—, pero también la servitud a este Dios en vez de darle al ser humano una conciencia superior —al objetivar a Dios—, sirve para hacerle llegar a su propia plenitud de subjetividad, y encontrar su identidad como hijo amado en Dios, a quien va a contemplar cara a cara después de esa muerte. La muerte y la consiguiente visión beatífica no le privarán de su existencia, sino que más bien le completarán.

Las preocupaciones de Hegel por la comunidad moral de los hombres que se aman mutuamente —reconociendo sus libertad, capacidades y realidades comunes— se acerca más a los dos mandamientos de Cristo: “«Escucha Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas». El segundo es: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». No existe otro mandamiento mayor que éstos.” (*Marcos* 12:29-31)

Kant y Hegel hablan de la subjetividad humana sin dar importancia a Dios, que representa un orden preestablecido e incuestionable de la moralidad. El conocimiento no es llegar a conocer lo que está escrito en el corazón de cada hombre —explicación católica de la ley natural (Aquino, *Summa* I-II, 94, arts. 1-2)— ni un aprendizaje de la ley

divina positiva —la revelación de esta ley natural y su realización a través de la Revelación Divina—. Este conocimiento se define y redefine a través de las relaciones intersubjetivas. Con estas relaciones dinámicas, no hay una moralidad inmutable que sea válida para siempre. Se puede cambiar como resultado de la interacción de diferentes posiciones subjetivas. Es el individuo —y no un Ser absoluto— quien controla el desarrollo del ser de un sujeto. Acoplada esta independencia de conocimiento con la libertad del individuo —aún si él cree en normas de verdad establecidas desde fuera—, buscará su manera de adaptarlas para ejercer su *autonomía* de ser. Deja de ser el esclavo que contempla al amo y su Ley, y tiene la libertad de examinarla con objetividad, modificarla, aceptarla o rechazarla.

El pensamiento de Nietzsche (1844-1900) conlleva otra perspectiva al debate. Él —a diferencia de Kant y Hegel—, rechazó completamente la perspectiva cristiana y el pensamiento ilustrado de la razón como autónoma. Nietzsche no cree en el alma, sino en la “vida”. Para él, la conciencia deriva su sentido de y sirve a la vida. Atkins propone por ello en su libro que Nietzsche, al desplazar el lugar de la razón y la conciencia, ha descentralizado la subjetividad.

A diferencia de las enseñanzas de la Iglesia Católica y de los filósofos cristianos Kant y Hegel, Nietzsche considera el ser humano como sujeto a y sujeto de sus impulsos creativos y destructivos, que por su capacidad de “la voluntad de poder”, tiene la posibilidad de transformar lo que percibe. La persona misma es el conjunto de impulsos, rechazando que haya un agente responsable por los actos ejecutados. En otras palabras, Nietzsche niega la existencia de la voluntad tal y como se ha percibido tradicionalmente,

sobre todo dentro de la tradición cristiana. No reconoce la voluntad como una facultad del agente, porque el ser es toda una unidad.

Para Nietzsche la función del libre albedrío como uno de los poderes del alma espiritual (Aquino, *Summa* I, 76, art. 2) no es más que la capacidad del organismo de subordinar algunos impulsos y dejar que otros dominen (Atkins 71). Cuanto más integrados los impulsos, más efectiva parece la voluntad y más destaca como una actividad aparte. Pero según Nietzsche, todo esto es una ilusión. Además no cree que el engrandecimiento del conocimiento conlleve necesariamente al progreso. De hecho, la alabanza por parte de los ilustrados de la racionalidad universal —en su opinión—, le priva al individuo de su individualidad, creatividad y capacidad de pensar críticamente, y conllevó una degeneración, y una mentalidad aborregada. El pensamiento católico siempre pone énfasis en la individualidad de la persona que sí padece de una naturaleza humana común, pero por el principio de la vida: el alma —al ser *espiritual*—, le concede al ser humano su naturaleza única. Uno de los tres poderes que posee este alma espiritual es la voluntad —el poder de juzgar y decidir—, siendo los otros dos la memoria y el entendimiento. La voluntad entonces —a diferencia del pensamiento nietzscheano—, presupone un agente personal y no cabe en la explicación de que el sujeto se compone de una suma de impulsos.

Otra diferencia entre este pensamiento nietzscheano y lo cristiano en cuanto a la composición del ser es que para Nietzsche, la voluntad de poder forma la base de nuestros juicios de valor —que juzgamos según el provecho que nosotros mismos sacamos—, mientras que para el católico los juicios de valor vienen del intelecto —que esta aparte de la voluntad— y que juzgando a través de la conciencia formada al

pensamiento pre kantiano sobre unas verdades preestablecidas por el Ser supremo, demuestra el buen camino que la voluntad debe seguir. Entonces la voluntad puede actuar de buena fe o no, según quiera. La voluntad es donde reside la libertad del individuo: puede seguir el buen criterio y las normas o lo puede rechazar.

Nietzsche critica el cristianismo por postular un sujeto *moral* con un alma espiritual, y por esclavizarla con su código de verdades absolutas que no son más que unas tradiciones aprendidas. Se encuentra aquí una de las primeras pistas de lo que se denomina en este estudio *la sensibilidad católica*: es una combinación de estas verdades absolutas preestablecidas, vividas y transgredidas por la persona católica, y un reconocimiento de ciertas tradiciones y prácticas que no son —como dice Nietzsche— las supuestas verdades, sino una manera de cumplirlas. Aun cuando el católico deja de seguir conscientemente las doctrinas y de llevar una vida de acuerdo con ellas, resta en la persona criada en una sociedad de larga tradición católica las prácticas, perspectivas y creencias que llegan a ser más culturales y tradicionales que puramente religiosas y espirituales. Para Nietzsche el *código* serían los dogmas y las prácticas que estos producen, mientras que para el católico es posible desprenderse de estas creencias sin dejar las huellas de las prácticas y el modo católico de pensar.

Quizás la diferencia más grande entre el pensamiento católico ortodoxo y el pensamiento nietzschiano es la idea de un ser sin una esencia dada que se puede recrear y evolucionar, repensarse y reevaluarse. Mientras que el libre albedrío del dogma católico le permite a uno cambiar de opinión y rechazar el Creador y su Voluntad, la fuente de la creación y la Verdad siguen siendo una entidad externa y eterna con la cual el ser humano interactúa.

Más tarde Heidegger (1889-1976) relaciona la cuestión de la subjetividad con la de “ser” y “estar”. En *Ser y Tiempo* (1926) intentó definir nuestro espacio en el mundo usando el aspecto más fundamental de nuestra vida: el ser. El ser no se puede separar del entorno. Esto se explica en su concepto de *Dasein*: el ser pertenece al mundo, está allí, *erist da*. Nuestra experiencia nos une al mundo.

Los pos-estructuralistas criticaban el sujeto humanista usando el término “sujeto” en vez de “persona misma” o “individuo”, para enfatizar el presupuesto de que el ser humano no está acabado antes de entrar en el orden simbólico del discurso. Estos pensadores dejaron atrás la ideología humanista de un individuo autónomo y unido. El antropocentrismo del humanismo orientó el mundo alrededor del hombre. Cada individuo tiene su propia subjetividad, al mismo tiempo que participa en una naturaleza humana compartida, y su esencia soberana trasciende el condicionamiento social. El pos-estructuralismo, por otro lado, procuraba destruir ese sentido de la subjetividad única. El sujeto discursivo es así fragmentado e inestable.

Lacan explica (“The Mirror”) —y Kristeva retoma la idea (*Powers*)— que antes de la entrada en el orden simbólico del lenguaje, cada individuo pasa por el estado del espejo, cuando el niño se da cuenta de la existencia de una imagen distinta de la suya: el Otro. El niño reconoce su imagen y se une a ella en su proceso de autoidentificación. Lacan explica que para llegar a la plenitud de la autodistinción, se necesita entrar en el orden simbólico del lenguaje, donde el sujeto se define por la diferencia, articulando identidades y construyendo posiciones subjetivas. A la vez que se entra en ese orden uno experimenta una “falta”, una “pérdida” de control, de presencia plena, que es posible en lo imaginario porque se vuelve sujeto de este orden predefinido. El subconsciente está

reprimido, el deseo de controlar está restringido porque el sujeto tiene que suscribir el sistema prescrito del lenguaje para expresarse.

Julia Kristeva en “A Question of Subjectivity —an Interview”, enfatizaría que la estabilización del sujeto viene de la relación con el Otro (Kristeva, “A Question”, 19-21). Hablando de la creación literaria, la compara con el abrazo del hijo a su madre, de la posibilidad de facilitar el placer de las normas. Mientras que uno abraza, el Otro es abrazado y abraza también. Lo banal está poetizado. Kristeva también explora la idea de que la depresión libera el acto creativo. Cree que cada escritor tendría que haber estado en situación de perder para poder escribir. Lo imaginario es melancólico y a la vez una lucha contra la melancolía.

Para Mansfield, en el texto que antes se citó, la cuestión de *la persona misma* y *el sujeto* se han vuelto una de importancia primordial para el ser moderno y posmoderno. ¿Cómo sería el ser católico moderno o posmoderno dadas las influencias a las cuales está sometido? Además ¿son el sujeto católico y la persona católica la misma cosa? En la opinión de Mansfield, hay que distinguir entre el *sujeto* y *la persona misma*. Mientras que algunos usan los dos términos intercambiamente, insiste él en que:

[T]he word ‘self’ does not capture the sense of social and cultural entanglement that is implicit in the word ‘subject’ [...] ‘Subjectivity’ refers, therefore, to an abstract or general principle that defies our separation into distinct selves and that encourages us to imagine that, or simply helps us to understand why, our interior lives, inevitably seem to involve other people, either as objects of need, desire and interest or as necessary sharers of common experience. In this way, the subject is always linked to something outside of it —an idea or principle or the society of other subjects. It is this linkage that the word ‘subject’ insists upon [...] The word subject, therefore, proposes that the self is not a separate and isolated entity, but one that operates at the intersection of general truths and shared principles. (Mansfield 2-3)

Para Mansfield, entonces, la subjetividad se relaciona íntimamente con lo externo, el entorno, el Otro, mientras que *la persona misma* es lo interior, la conciencia. La subjetividad de Prada según este esquema se relacionará y se reflexionará en su obra mediante su contacto con ciertas entidades —la sociedad, la iglesia, la familia, los otros, las influencias—, y cómo este contacto articula la subjetividad y la persona misma del escritor. Louis Althusser, como ya se dijo, definiría estas agencias como los Aparatos Ideológicos del Estado, agencias de reproducción de ideología que participan en la constitución de un sujeto —supuestamente libre y autónomo— pero que reflejan la ideología de estos aparatos por medio de sus interpelaciones.

Mansfield detalla un esquema de cuatro sujetos, todos ellos relevantes en un examen de la subjetividad católica de Juan Manuel de Prada. En primer lugar está el sujeto gramatical. Émile Benveniste en su discusión lingüística del sujeto explica que:

It is in and through language that man constitutes himself as a subject, because language alone establishes the concept of “ego” in reality, in its reality which is that of being [...] Ego is he who *says* “ego.” That is where we see the foundation of “subjectivity”, which is determined by the linguistic status of “person”. (Benveniste 729)

Al escribir, Prada “*controla*” los sujetos gramaticales, forjando como un Dios la subjetividad y la identidad de sus personajes, quienes —aunque privados del libre albedrío— también ejercen su subjetividad escribiendo al escritor, como ha expresado la escritora de Guadalupe Simone Schwarz Bart. Además, una vez que entra en el discurso, Juan Manuel de Prada pierde el control de sus sujetos, que son delimitados por el lenguaje preestablecido, y ellos mismos sólo se construyen en lo que permite el discurso. Es más, una vez constituido a través del discurso usado por el autor, el sujeto tiene y expresa su propia vida, concebida en el sistema del lenguaje y aparte de la vida del

escritor. Sin embargo esta relación se complica al ser el escritor quien maneja y es manejado por el sistema autónomo del lenguaje.

El segundo sujeto que destaca Mansfield es el político-legal —ligado al concepto del contrato social de Jean Jacques Rousseau— que tiene su correlación en la religión cristiana en el trato del prójimo, guiado idealmente por la caridad y el precepto “*amarás a tu prójimo como a ti mismo.*” (Marcos 12:31) El trato del Otro y el efecto de las acciones sobre el sujeto son imprescindibles para un examen de la sensibilidad católica. Además, dentro de esta sensibilidad se tendrá que considerar que las buenas y malas acciones de unos afectan a Otros en la red compleja de la comunión de los santos.

El tercer sujeto es el filosófico, el sujeto como objeto de análisis y base de la verdad y el conocimiento. A diferencia del catolicismo que señala que Dios es la Verdad, el árbitro de la moral y la fuente de la que proviene todo sentido, el sujeto filosófico se centra en el sujeto como el eje central de la verdad. En un examen del sujeto filosófico católico, el conflicto entra con el dilema entre la autonomía de la verdad subjetiva y los dogmas y doctrinas de una autoridad divina concedida al Magisterio de la Iglesia.

El cuarto sujeto sería la persona humana.

La escuela psicoanalítica a la que pertenecen pensadores como Sigmund Freud, Jacques Lacan, Michel Foucault, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Gilles Deleuze y Pierre-Félix Guattari propone aspectos como la sexualidad, el género, la etnicidad y la tecnología como influencias principales en la formación del sujeto. Freud, Lacan e Irigaray comprenden el sujeto como una cosa. No nacemos con la subjetividad ya intacta, sino que la adquirimos con nuestros encuentros, con nuestros cuerpos y los de otras personas. Este encuentro desprende una crisis que despierta la vida interior, lo que nos

hace sentir alienados de los otros y que provoca una estructura psicológica compleja, dinámica y oscura: el sujeto se desdobla en lo consciente y lo inconsciente.

Según Mansfield, el psicoanálisis es la clave que explica la verdad del sujeto, cómo está estructurada la vida interior y como ésta puede explicar los rasgos individuales y públicos. Esta opinión está basada en la presunción de que el objeto de análisis es cuantificable y capaz de ser conocido.

Otra perspectiva del sujeto es la del anti-sujeto, cuyo proponente principal es Foucault, que según Mansfield ha tomado unas ideas del pensador decimonono Nietzsche. Éste puso un énfasis en la voluntad en vez de en la persona consciente de sí misma, como la del modelo ilustrado. Los más endebles de voluntad tratan de controlar y subyugar a los otros más fuertes por el lenguaje y la culpabilidad.

Foucault propone que la subjetividad no existe en sí misma, sino que es inventada por los sistemas de organización social para controlarnos (Althusser, n.4). La subjetividad, pues, no es una expresión libre de nuestra verdad interior, sino la manera en la cual se nos lleva a pensar en nosotros mismos.

Estos dos modelos han desplazado el modelo ilustrado del sujeto de su origen como uno libre y autónomo. Heidegger había propuesto que el modelo ilustrado era una ilusión superficial perpetrada por los filósofos cartesianos. Por ello, los teóricos modernos concuerdan en que el sujeto está *construido*.

Otro marco teórico subjetivo digno de notar para este estudio de la sensibilidad católica es el de Steve Pile y Nigel Thrift. Estos autores exploran el sujeto como mapa, trazando los caminos de posición, rumbo, los encuentros con los otros y el poder como maneras de conocer al sujeto. Los caminos que han escogido Pile y Thrift consisten en un

rechazo del modelo cartesiano del sujeto por estar demasiado arraigado en el pensamiento occidental, donde el sujeto es monológico. Esta conciencia monológica —según Charles Taylor (*Philosophical*)— implica que el sujeto se define independientemente del cuerpo o de otros. El sujeto, en este sentido es un espacio interior. Sugiriendo que este concepto del sujeto puede obstaculizar una comprensión más profunda de cómo puede ser el *yo humano*, y la variedad de este *yo* en diferentes culturas, Pile y Thrift discuten sus seis caminos. Aquí se van a discutir los primeros cuatro.

El primer camino que discuten Pile y Thrift es el del posicionamiento y la política de ubicación. Explican ellos que este posicionamiento ya no se ve únicamente en el parentesco, sino que la historia personal también importa. Según su esquema, el sujeto a estudiar —Juan Manuel de Prada—, se colocaría en la posición privilegiada de hombre, blanco, occidental y heterosexual. Se añade en este trabajo el termino católico. Proviene de esta posición de privilegio, hay varias preguntas que uno debe responder: ¿cómo ve a los otros objetos de estudio como en su primera obra *Coños*? ¿Les da la voz a otros o interpreta su experiencia por su propia posición? ¿Cómo ha cambiado ésta a lo largo de su escritura? ¿Hasta qué punto ha influido *su* catolicismo? ¿Cómo se relaciona el privilegio con los sujetos y objetos de sus narrativas diferentes?

El segundo camino de Pile y Thrift es el movimiento. Estas ideas tratan el concepto de captura del ser como si estuviera en un proceso de movimiento abierto y provisional. Según la teoría de tiempo de Bergson, el tiempo depende de una noción del cuerpo o una imagen activa, y como todos los objetos tienen una forma corporal, son

sitios de acción, de movimiento que se influyen mutuamente en el movimiento⁵. Por lo tanto, lo que caracteriza el cuerpo no es la conciencia sino más bien la acción, y la acción entre cuerpos siempre posibilita el cambio. El movimiento atraviesa la diferencia entre lo conocido y lo desconocido, evidenciado en la metáfora del viaje —predominante en la obra de Prada—, y de nuevo como una historia del significado imperial, el examen del espacio como representación de las ambiciones expansionistas, religiosas o sexistas.

Otro aspecto de importancia en esta metáfora del movimiento es la posibilidad de fusión, del encuentro de gentes en ciudades globales, que puede resultar en lo híbrido de las nuevas culturas engendradas por la yuxtaposición y la presencia compartida de diferentes fuerzas y discursos culturales. Este aspecto proviene de la noción de diferencia, que puede resultar en una perspectiva abierta, en la libertad de movimiento y de atravesar las fronteras del yo y el Otro. El resultado puede implicar una política de transfiguración, tratando la alteridad: la exploración de una nueva imagen o de una nueva subjetividad. Esto requiere el reconocimiento de otros espacios y el viajar hacia estos.

Otra consideración de la metáfora del movimiento es la agencia donde el sujeto es lo que ejerce el poder, pero que a la vez se ve limitado por cuestiones políticas, teóricas y de convicción religiosa. Es interesante notar que los sujetos de Prada parecen evolucionar espacialmente de un estado de separación y ambiciones expansionistas, religiosas o sexistas, a uno no híbrido, sino una empatía hundida en una preocupación por la culpa católica y los lazos con los otros —la comunión de los santos— más fuertes que los físicos.

⁵ Henri Bergson (1859-1941) fue un filósofo francés.

El sujeto se deriva en el tercer camino: la práctica. Lo que distingue el sujeto —el agente de entidades inanimadas— es su posibilidad de representación interior, la esencia de la subjetividad: la capacidad de auto-reflexión y lo que Santo Tomás de Aquino señala como comprobante de la existencia de un alma humana espiritual. Según Taylor varias de nuestras percepciones no son explícitas sino que llegamos a ellas de una manera inactiva. Pile y Thrift señalan que este tipo de subjetividad siempre está en existencia, y que las representaciones que hacemos son comprensibles únicamente por una comprensión inarticulada. Esta comprensión proviene de un flujo incesante de conducta que siempre se orienta hacia el futuro. Sin embargo, se caracteriza por un reconocimiento que produce una reacción de sorpresa si algo va mal porque esto obstaculiza una actividad más orientada hacia el futuro, lo cual solo se logra con deliberación y esfuerzo. La comprensión del sujeto se elabora en acción conjunta, requiriendo la participación y cooperación de los otros. Aquí lo dialógico bakhtiniano⁶ es fundamental para la comprensión social y el espacio intersubjetivo para las acciones comunes. Cada acción se elabora en el tiempo y el espacio y es un juicio de si es apropiado o no. Por esta razón, en las teorías de la práctica, se pone mucho énfasis en el contexto y su índole indeterminada. Las reglas no son fijas y constantes. En la temática católica, por otro lado, la persona cristiana se orienta hacia Dios como su Fin, que es la revelación de su ser cumplido y la comprensión misma. J.H. Wright expone que: “In Catholic discourse the act of faith itself is understood to begin with openness, a turning towards something.” (Wright 712) Este acto del sujeto —de abrirse hacia un encuentro divino— se refleja en la autorevelación de

⁶ Mikhail Bakhtin (1895-1975) filósofo, crítico de literatura y semiótico explica en su *The Dialogic Imagination* (1981) que todo lenguaje y pensamiento es dialógico, o está en un dialogo constante con lo que se ha dicho, escrito y pensado antes, y con lo que se dirá, escribirá y pensará en el futuro.

Dios. Según el discurso católico, como señala Nourry, el sujeto es “interpelado”, “convertido” y “transformado” por Dios (Nourry s.p.). Los obstáculos con que tropieza la persona cristiana son la vía que la llevará bien a la vida perdurable como ha sido el Calvario para Jesucristo, la segunda persona de la Santísima Trinidad. El sufrimiento se convierte en la materia prima para la salvación. Lo dialógico en el contexto cristiano se hace evidente en la comunión de los santos, donde todas las acciones buenas se ayudan unas a las otras en la misma manera que las malas se perjudican. Además, lo dialógico se presencia en la unión entre el esfuerzo humano, unido a la vida divina por el flujo de la gracia que le impulsa hacia su fin divino, y hacia la comprensión de Ser, y por consiguiente de su ser.

Estas teorías de práctica de Pile y Thrift tienden a percibir el mundo como una serie de problemas concretos que deben ser resueltos de una manera práctica. Paul Bourdieu⁷ discute la relación entre el agente y el mundo. Su noción de un campo social es la de un lugar que consiste de una serie de configuraciones relacionales y objetivas entre posiciones basadas en ciertas formas de poder, y el campo tiene sus propios valores y reglas que el agente lucha por cambiar y preservar. El *habitus* es lo que facilita que los agentes traten con las circunstancias no previstas y cambiantes. Este modelo está constituido histórica e institucionalmente, y permite entonces una matriz que es socialmente variable. A diferencia de esto, el modelo católico ofrece leyes y verdades fijas que no cambian con el tiempo, el espacio o el contexto. Los conceptos de la Ley Natural, la Verdad absoluta y la esencia divina y humana nunca cambian. Ni las leyes de

⁷ Paul Bourdieu es un teorista y sociólogo francés que discute su concepto de *habitus* en *Outline of a Theory of Practice*. London: Cambridge UP, 1977.

Dios. Sin embargo, las variedades culturales, sociales, económicas, tecnológicas, etc., obligan a nuevas aplicaciones de las mismas leyes.

De Certeau enfatiza la importancia del espacio: el espacio interviene en las tácticas y en la formación del otro. Explica de Certeau que por los movimientos del cuerpo y el discurso —que son las herramientas para convertir un significativo del espacio en otro—, el sujeto puede poner en práctica recursos tácticos para transformar el espacio. El espacio interviene aún en la producción de narrativas, porque para él las estructuras de la narrativa tienen el estatus de la sintaxis espacial, y pueden realizar cambios en el espacio de la historia como lugares lineales. Esto hace interesante el estudio de cómo el sujeto católico y su presencia en la obra de Prada han transformado la producción escrita del autor.

Según Latour, otros agentes no humanos como herramientas y textos también aportan agencia. Esta teoría reconoce las redes como colectividades de agentes que aportan a la agencia. Buscan redefinir el ser humano como el mediador de estas colectividades. Se nota la transformación de poder del hombre a lo no humano. Ya no es maestro de la creación a lo bíblico, sino que sufre el efecto deshumanizante de las redes de poder, y el hombre se transforma en mediador. Mientras que también en el modelo católico, estas herramientas y redes como la doctrina y el Magisterio de la Iglesia —acoplado con el texto sagrado definitivo de la *Biblia* y el texto de la Ley Natural escrito en su corazón— hacen al hombre mediador de su entorno, este escenario es un mero microcosmos de la realidad entre la Tierra y el Cielo. El hombre será la imagen y semejanza de Dios, mediador de su ámbito mientras que la Segunda Persona de la

Santísima Trinidad, Jesucristo es el mediador entre Dios y la humanidad, entre la subjetividad plena divina, y la subjetividad humana limitada.

Para Latour, lo humano tiene que ser redefinido, descentralizado, y no lo opuesto de lo no-humano, a favor de representaciones híbridas y nuevas consideraciones éticas. Ésta es una posición radicalmente diferente de la postura humanista, donde es el ser humano, y en concreto el hombre europeo, blanco y heterosexual, el que está en el centro del universo. También difiere enormemente de la perspectiva judío-cristiana que dicta que Dios es el centro del universo, pero ha puesto al ser humano como el jefe y la cumbre de la creación, que tiene que regir y dominar según las leyes de su Creador.

Si se examina el pensamiento de Deleuze con las teorías de práctica, influidas por Bergson, Spinoza⁸, Nietzsche, Foucault y Leibniz⁹, la vida es una refiguración de fuerzas interactuantes e impersonales. Así, el cuerpo es escenario y campo del juego complejo de fuerzas sociales y fuerzas simbólicas. Su concepto de subjetividad es el movimiento desde el exterior al interior, del pasado al presente para poder pensar en el futuro donde el ser —espacialmente existente— actúa, y los otros y las cosas actúan sobre él. El ser es un espacio múltiple, productivo y continuo, donde hay encuentros externos e internos.

El cuarto camino tiene que ver con los encuentros del sujeto con los otros. El sujeto tiene una identidad basada en ser semejante a otros y como individuo único y soberano.

El encuentro con otros está repleto de relaciones distintas de poder. El cuerpo es un mapa de significado y poder, y el sujeto —según su constitución—, sufre en sus

⁸ Benedict de Spinoza (1632-1667) filósofo racionalista portugués.

⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) filósofo racionalista alemán.

encuentros de maneras distintas. La subyugación del sujeto se instituye por la inscripción de significado y poder, que no sólo tiene en cuenta lo físico sino otros elementos que incluyen la mente, el color de la piel, la clase, el género y la sexualidad que son partes del *yo* y del otro. El cuerpo es el punto de captura donde las fronteras entre el ser y el otro se elaboran, donde el poder y la cultura se juntan.

Las experiencias —de un ser existencial— como la libertad de dominar, es comprometida por el Otro —las nuevas relaciones de poder—. La subyugación del *yo* se realiza al ser trazada una dicotomía universal del *yo* y del otro, y se aniquilan mutuamente. Las relaciones de poder y significado se evidencian en el sujeto, que se convierte en lugar de deseo, temor, identificación, desprecio, subyugación y resistencia.

La evolución de la subjetividad en los campos de estudio de la razón y la filosofía demuestra una voluntad de distinguir la perspectiva particular de un individuo en primer lugar, y un llegar a conocerse a través de varias variables en el segundo. Mientras Descartes, Kant y Kierkegaard buscaban identificarse dentro de una cosmovisión con un Dios, otros como Rousseau ponían más énfasis en las emociones y la libertad; Marx y sus seguidores ponen el énfasis en el sujeto político; Kristeva, Butler, Irigaray y otras feministas en el cuerpo y la sexualidad. Mientras todas estas perspectivas sin duda contribuyen al conocimiento de un sujeto actual, este capítulo se centrará en el sujeto como *persona* o *la persona misma* —con las influencias del entorno y las preocupaciones de un alma que sí ha reflexionado sobre sí misma como un escritor católico—. Estos dos aspectos del escritor de ficción y de artículos periodísticos, Juan Manuel de Prada guiarán la siguiente discusión.

En el texto, *The Selfhood of the Human Person*, John Crosby define “selfhood” o “la identidad” como “una independencia de ser y de actuar.” (Crosby 1) Según nota él, la “identidad” de una persona sólo se cumple al trascender el sí mismo y vivir en el espacio, la intimidad y bajo las leyes de Dios. El autor discute aspectos aparentemente contradictorios: la comunicación interpersonal, la existencia contingente, y la dependencia de Dios para demostrar que éstas son precisamente complementarias y hasta imprescindibles en la “identidad” de una persona. Así se podría argumentar que la persona de Prada en su plenitud se halla en su relación con Dios a través de su fe y vida espiritual, y su sensibilidad católica reflejada en su obra es una de las expresiones más profundas de su ser como escritor.

Crosby expone que la tradición moderna de la libertad y la autonomía del sujeto ha inculcado en la persona moderna una convicción de ser un ser político, autónomo, y que se entiende como sujeto con derechos individuales. El pensamiento de Crosby se funda en gran parte en las escrituras de Karol Wojtyla —el Papa Juan Pablo II—, quien trató de unir a la existente comprensión “cosmológica” del ser humano, una percepción moderna más personalista. Wojtyla rechaza la reducción del hombre al mundo, como ha sido la tendencia en el pensamiento moderno laico hasta ahora. Niega que el hombre sea un ser puramente material y natural, sin tener en cuenta lo cosmológico y lo trascendental. Mientras que Wojtyla recalca la creencia cristiana de que los hombres y las mujeres fueron creados a imagen y semejanza de Dios, también y a diferencia de gran parte de la tradición intelectual católica, presta mucha atención a la subjetividad personal con aspectos como la interioridad, la autopresencia y autodonación, para completar la imagen cosmológica del hombre.

En parte Crosby rechaza la aproximación fenomenológica de la intencionalidad de la conciencia —que declara que todos los actos humanos son dirigidos a un objeto— y aboga más por el concepto de “reacciones de valor” del filósofo católico Dietrich von Hildebrand. Von Hildebrand postula que el ser humano no siempre manipula los objetos y los orienta hacia sus necesidades, sino que tiene la capacidad de trascenderse y valorar los objetos en sí, dándoles su propio valor intrínseco.

Crosby intenta explicar entonces cómo por la “identidad” y la subjetividad de la persona, uno puede trascenderse, lo cual revela la contingencia de la persona humana. En su discusión de la “identidad” del ser humano, cita la idea de Kant de que las personas son fines y no medios. La “identidad” entonces se niega cuando una persona no trata a otra en cuanto a su dignidad como persona. Igual que Charles Taylor, usa el concepto del instinto moral para comprobar su noción de la “identidad” humana.

La independencia que caracteriza el ser una persona le da a la misma su dignidad de ser un fin, de ser íntegros y no meramente parte de una colectividad humana. Esta independencia de ser —la primera mitad de la definición crosbiana de la “identidad” de una persona humana—, se expresa en la incomunicabilidad de la persona y la imposibilidad de ser repetida. Cada persona es un ser único, un ser inmutable, lo cual tiene consecuencias éticas.

La dignidad de cada individuo tiene una consideración ética/moral: las personas deben actuar hacia sí mismo y hacia los otros de acuerdo con su dignidad de ser persona. Según Crosby he aquí, en el actuar de la persona, donde reside la subjetividad de la persona:

In the acting of persons through themselves we catch sight for the first time of the person as subject, and so of the subjectivity of persons. Insofar as persons are acted on by another and made to transmit what originates outside of them, they do not appear in their subjectivity but rather as objects. (Crosby 30)

Para Crosby la “identidad” se distingue de la subjetividad. La subjetividad se limita a la interioridad y al actuar mientras que la “identidad” incluye y abarca también el ser. Destaca la responsabilidad moral y social de cada persona al ser complementario de otras personas que comparten cada una el valor intrínseco de ser persona —esencia—. Este valor, que se manifiesta en la incomunicabilidad de cada una, exige el respeto y amor mutuo entre personas, más que por ser meramente otra parte de la raza humana o una muestra de la especie. El hecho de ser “persona” del ser humano es más importante que su naturaleza humana y la une a la raza humana. Por eso, la incomunicabilidad del ser humano facilita la comunicación interpersonal e intersubjetiva:

The incommunicability of human persons, then, does not undermine any of the things that we might want to say about interpersonal communion and social solidarity: in part it precisely underlies these things, in part it is open to being completed by them. (Crosby 58)

La subjetividad incomunicable se expresa en los actos del ser y por la dignidad de éstos, que tienen un valor moral. A diferencia de los existencialistas como Sartre, Crosby propone un argumento esencialista en el que el hombre ya es tal cuando nace, y actúa con libertad pero debería actuar de acuerdo con esta esencia digna de ser creado a imagen y semejanza de Dios. Lo que hace el hombre es expresar su valor, no crearlo a través de sus actos. Señala Crosby que hay en la moralidad de los actos un aspecto comunicable porque afecta a toda la humanidad —leyes, castigos etc. —, aunque de una manera diferente según nuestra “identidad” incomunicable.

Es digno de notar que Crosby ata un valor moral a nuestros actos por nuestra dignidad de ser personas, y que una persona sólo cumple plenamente con su función — ejerciendo su subjetividad— orientándose hacia el bien por medio de las reacciones de valor. Estas selecciones deberían ser libremente ejecutadas luego de considerar lo bueno de la acción, su consecuencia para todos, y el Bien último: Dios, en quien su dignidad de persona se refleja y se cumple. La “identidad” —es decir la independencia de ser y actuar—, nuestra esencia y agencia puede trascender para llegar a la “persona” plena: el Fin, Dios. Como no nos damos la “personhood”, sólo cumplimos cuando actuamos como esta imagen de Dios actualizada por nuestra “identidad”. Nuestra “personhood” es contradictoria: limitada y plural, limitada con relación al tiempo, en el estado constante entre la potencialidad y la actualización, es la unidad de la naturaleza y la persona, la brecha entre el ser y la conciencia, la libertad precaria, el hecho de que el hombre se posee y es don de Dios, el despertar de la “identidad” como resultado de su auto-trascendencia —contingencia— y su existencia moral.

La “personhood” no divina se revela en sus limitaciones ante la “personhood” plena de Dios. Nuestra índole como persona sólo es accesible por nuestra “identidad” íntimamente atada a nuestra relación con Dios. Para llegar a las mejores versiones de nosotros mismos, la “identidad” de los seres humanos tienen que someterse a la ley y vida de Dios —teonomía—, porque de esta manera llegamos a conocer a Dios —pura perfección— al conocer la persona humana, y a conocer la persona humana por conocer a Dios. A diferencia de Taylor —que destaca que la persona llega a tener una noción de sí misma dentro de un espacio moral sin llegar a llamarlo la ley de Dios—, Crosby sí destaca que ésta es el marco dentro del cual el ser llega a cumplirse.

Crosby desarrolla una discusión de la subjetividad a partir de las ideas de Wojtyla, quien expresa la subjetividad en términos de auto-presencia, interioridad, auto-donación. Wojtyla también hace una distinción entre subjetividad y subjetivismo. Crosby señala que si un individuo actúa —o alguien actúa sobre este individuo— a través de lo que se origina fuera de su propia libertad, no está viviendo su subjetividad. Cuando la naturaleza predomina y excluye la “personhood”, hace objetos de las personas. Una persona sólo actúa desde su subjetividad cuando actúa por sí mismo y con libertad. Crosby también usa el término “subjetividad” también para distinguirse de lo cosmológico y lo intersubjetivo.

Crosby define la subjetividad como la relación de un individuo consigo mismo como sujeto. Comprende la interioridad de la existencia y el actuar. Hay dos dimensiones: autopresencia —lo cognitivo— y autodeterminación —la voluntad—.

En la primera, uno se encuentra a sí mismo no objetivamente sino como sujeto. Una persona se conoce y se relaciona con sí misma como sujeto a través de esta interioridad. Uno de los teólogos más influyentes del siglo veinte y del Concilio Vaticano Segundo, Karl Rahner recalca la relación íntima entre el ser y el conocer. Además, destaca que el nivel de ser depende de la profundidad de la autopresencia. Según Rahner, el ser humano se define por su autopresencia, que siempre es finita y busca su cumplimiento en la autopresencia finita de los otros, o sea a través de la intersubjetividad. Según Rahner, el ser humano busca la autoconciencia infinita y la reconoce en Dios en cada acto de ser y querer que se ejecute. Rahner señala que nuestra conciencia finita está condicionada por la finitud del mundo. Dios está dotado de una auto-conciencia infinita,

Él siempre está presente a sí mismo sin la mediación necesaria de otros porque es la subjetividad perfecta y pura.

La segunda dimensión es una relación de intencionalidad con sí mismo como objeto. Esta determinación de sí mismo es interior y consciente.

Crosby distingue la subjetividad del individuo de la subjetividad colectiva, la cual define como un grupo de personas que lleva a cabo conjuntamente algún acto. Crosby señala que la recolección es necesaria para nuestra subjetividad. El estado de estar distraído por el mundo —o de ser el receptor pasivo de estímulos externos—, reduce la autopresencia, y por consiguiente la capacidad de autodeterminación de un sujeto. Además de esta dispersión, otra situación peligrosa para la subjetividad es la de vivir en el futuro y no el presente. Es necesario actualizarse para llegar a la “personhood” plena. Así nos damos cuenta de nuestro valor e incomunicabilidad y la responsabilidad hacia los otros sujetos. Como Dios es omnipresente, no tiene pasado ni futuro. Para llegar a la subjetividad plena, hay que intentar vivir en el presente eterno.

Sin embargo, la relación con el Otro no es siempre sana y agradable. Sólo al compartir la subjetividad de los otros, podemos actuar de una manera responsable socialmente: la empatía, la caridad, la justicia. Si el Otro nos determina —por sus opiniones o personalidad—, nuestra subjetividad se debilita y no actuamos plenamente como personas. Mientras nos damos a otros siempre somos “nosotros” lo que estamos dando. A diferencia de Deleuze, según Crosby no nos aniquilamos en el Otro si vivimos de nuestra subjetividad.

Otro aspecto importante de la subjetividad para Crosby es el reconocer que sólo somos responsables de nuestros actos, que sólo en éstos reside la moralidad.

Finalmente, por nuestra subjetividad nos podemos trascender, orientando el objeto de nuestras reflexiones y acciones —seamos nosotros mismos, los otros u otro objeto— hacia el Bien por las “reacciones de valor”. No está predeterminado que el sujeto actúe por el egoísmo: se posibilita por la libertad que tiene cada persona de orientarse hacia el Bien¹⁰.

Esta discusión de Crosby de la “identidad” y la subjetividad podría provocar muchas preguntas en cuanto al pensamiento moderno y posmoderno del sujeto, pues le priva y le da al sujeto su autonomía, rechaza la idea de Lacan de que la subjetividad se construya a través del lenguaje, sino más bien de nuestros actos y la moralidad de éstos. En el caso de un escritor, sin embargo, su herramienta principal es el lenguaje. Así, aunque se medirá la “selfhood” y la “personhood” de los personajes y del autor implícito contra las ideas de Crosby sólo se hará a través del mismo lenguaje, puente de comunicación entre el autor y el lector.

Crosby rechaza que el valor de una persona resida en su subjetividad, sino más bien en su “identidad” y “personhood”. Si se mide la subjetividad por los actos conscientes y la “personhood” por una esencia ya dada —aun cuando no puede llevar a cabo ciertos actos—, se tendría que decidir si es la persona o el sujeto el que tiene derechos. Aunque Crosby reconoce la influencia y las constricciones de entidades o instituciones ideológicas o represivas —de acuerdo con el modelo de Louis Althusser en la subjetividad del uno—, rescata la siempre existente libertad del individuo que siempre debería actuar moralmente de acuerdo a una esencia dada. Reconoce asimismo la

¹⁰ Véase la discusión del tercer camino que se elabora en Pile y Thrift (1995).

responsabilidad hacia los otros, pero también la influencia de éstos de manera negativa y positiva sobre una persona.

Crosby promueve la agencia, la resistencia al Mal y la injusticia basadas no tanto en la solidaridad humana sino en lo complementario de los individuos, todos iguales, creados a imagen y semejanza de Dios. Su modelo utiliza diferentes términos de referencia de la resistencia o poder de gestión de las que proponen Michel Foucault (“The Subjecty”), Paul Smith (*Discerning*) o Alain Tourraine (*Crítica*). Precisamente por el uso de un marco divino en la vida de los seres humanos, su postura más polémica será su uso de absolutos y la llamada a la ley de Dios en un mundo que hasta cierto punto los han rechazado. Pero Crosby ha demostrado que las consideraciones teístas todavía entran en el debate y que no deberían ser excluidas de la discusión de la subjetividad y la agencia.

En su trabajo “The Christological Imperative as the Logic of the Catholic Subject” Daniel Nourry destaca dos componentes fundamentales del sujeto católico. En primer lugar, ellos se ven a través de y están medidos por la auto-revelación de Dios en Jesucristo —ser y persona humana que vivió, murió por los pecados de la humanidad y luego se resucitó para ir a vivir para siempre con su Padre—, y en segundo lugar según los referentes de la comunidad católica. La subjetividad y sensibilidad católicas están íntimamente vinculadas con su fe en estos eventos, y son vividas en la relación con su Dios y Salvador tanto como con la comunidad. Stephen Happel y David Tracy en su *Catholic Vision* (1984), apoyan esta opinión. Explican que:

There was an *intrinsic relationship* between God’s grace in redemption and the life of God given in creation (humanity was not depraved, but seriously flawed by sin). [...] The stress on the mediations of God’s grace and love was authentically Catholic, a universal remembrance of the Christian Tradition. (Happel y Tracy 91-92)

La religión católica interpreta la auto-revelación de Dios como un acto de amor puro que le impone al ser humano ciertas responsabilidades. Éstas incluyen las intelectuales —de buscar la Verdad— pero también implican la necesidad práctica de amar el uno al otro como se ama a sí mismo, y llevar la Verdad a la comunidad católica y más allá de ella. Esta fe le impone al sujeto católico ciertas restricciones a su libertad como sujeto. El libre albedrío debe actuar conjuntamente con el Magisterio, con la Iglesia, el Cuerpo de Cristo: “the responsible self cannot decide only with its own free will, isolated from the mind of the Church. It decides and acts in the *koinonia* (communion) of the Body of Christ.” (Tillard 228) La revelación y auto-revelación divina entonces sirven para guiar al sujeto hacia una relación e interpretación específica de la realidad. Es el espacio dentro del cual existe y se mueve el sujeto católico:

The space that Catholic discourse inhabits and that therefore produces Catholic subjects is opened up, according to this discourse, by the direct intervention of God in this world. The event that signals this intervention is the crucifixion and resurrection of Jesus. That which defines a Catholic subject is faith and faith is the embodied confession of a particular interpretation of this event. This interpretation is mediated by the community of the faithful at large: the church. (Nourry s.p.)

En el centro de la subjetividad católica está el pecado que conlleva la culpabilidad y la vergüenza del pecado, el deseo de compensar, de expiar y el reconocimiento del gran amor de Dios, que fue el único que podía y quería salvarnos. Según la religión católica todos nacemos con el pecado original que nos dio la posibilidad y tendencia de pecar por el libre albedrío, y obligó a Dios —por su amor perfecto—, a hallar la manera de salvarnos. Su manera perfecta fue el sacrificio de su Hijo, Jesucristo, la Víctima sin culpa y sin mancha, Dios y hombre a la vez: Dios para poder satisfacer la dignidad de Dios,

Hombre para poder representar a los hombres. Como explica el teólogo Rahner,

Jesucristo es la autocomunicación como medio y fin. Por eso declara Nourry que:

Any attempt to understand Catholic subjectivity cannot ignore the need for the function of a notion of eternal salvation: it is the very horizon that generates the intelligibility of the Catholic subject; the index of all catholic actions, utterances and discourses [...] Quoting St Thomas, the church declares that “the whole human race is in Adam ‘as one body of one man.’ By this ‘unity of the human race’ all men are implicated in Adam’s sin.” (Catholic Catechism 1994: 404) Accordingly, the church initiates subjects into membership through the ritual of baptism, especially infants. (Catholic Catechism 1994: 403) Sin is then, according to this discourse, an ever-present offence to God. (Nourry s.p.)

Con el pecado en el centro del discurso católico, el sujeto católico siempre está sensibilizado con la necesidad de expiar los pecados cometidos. Consciente de que por su índole finita e imperfecta él nunca puede satisfacer la transgresión contra el Sujeto divino, se esfuerza por complacer a Dios por medio de la expiación: sus sacrificios, sufrimientos aguantados o buscados intencionalmente, y a la vez que complacencia espera mitigar su culpabilidad y vergüenza. Como explica Nourry: “The problem of effectively atoning for sin is, quite simply, that humans should, but only God can.” (Nourry s.p.)

La necesidad de expiar implica dos órdenes: la natural y la sobrenatural. En el nivel natural, La Providencia de Dios propaga la manera en la cual el hombre se castiga por el error cometido. Además el hombre mismo puede buscar hacer sacrificios para mostrar a su Dios su arrepentimiento. A nivel sobrenatural, estos sacrificios ordenados por Dios y la Naturaleza o buscados por el hombre y aguantados con paciencia, aceptación, humildad y aun alegría, puede traerle al pecado gracias y recompensas en la

vida perdurable. Llevan el lavado de los pecados y el castigo temporal y/o eterno, que son consecuencias de estos pecados. Además restaura el convenio con Dios.

De todo lo antedicho, se puede deducir que la sensibilidad católica es un concepto basado en y enlazado con la subjetividad de una persona católica. Incluye lo interior —la vida espiritual, la relación con Dios, la gracia— y lo externo —las reglas y prácticas, la Tradición y la *Biblia*, el Magisterio de la Iglesia, los ritos y sacramentos—. Además es la conciencia de que lo trascendental tiene una vigencia que sobrepasa el ámbito terreno. Presume una orientación explícita o implícita del sujeto hacia Dios/el futuro/la vida perdurable, e influye en cómo se comporta un sujeto, cómo se siente sobre sí mismo y los otros y las actitudes que abraza el sujeto:

In every human act God or the Holy Mystery is implicitly revealed as the term of transcendence. There is, therefore, a religious dimension is hidden, anonymous, nameless. (O'Donnell, *Ecclesia* 28)

Supone una actitud de respeto hacia cada ser humano creado a la imagen y la semejanza de Dios, y comprende una variedad de cuestiones: el Bien y el Mal, el pecado, el miedo, la culpa, el castigo, la expiación, la gracia y la salvación. Se impone un código moral y de comportamiento que muchas veces un sujeto no cumple pero es consciente de este código, y le influye a nivel moral y cultural.

Probablemente Althusser explicaría la sensibilidad católica por la acumulación de funciones de la Iglesia —tanto educativa como culturalmente—, que ha perdurado hasta cierto punto desde la época precapitalista y que todavía influye —no de una manera ideológica directa—, a los católicos que suelen llamarse católicos, practicantes o no, y que afectará su perspectiva del mundo. En su “Ideología y aparatos ideológicos del

Estado” (1970), especifica un ejemplo de cómo la ideología religiosa —en concreto, la católica—, formula al sujeto y por ende la sensibilidad católica entre sus sujetos. Cada individuo católico es interpelado por la voz infalible del Papa quien nos dice que Dios existe y que Éste lo ha establecido como Su voz en la tierra. Por medio de la interpelación de esta voz que representa el Verbo, el individuo católico se transforma en sujeto con la libertad de obedecer y ganar las recompensas de la vida perdurable, o de desobedecer los Mandamientos del Sujeto Supremo y sufrir las consecuencias de la perdición eterna.

Aclara Althusser que la interpelación de individuos como sujetos presupone la existencia de un sólo Sujeto supremo, en cuyo Nombre se interpela a todas las criaturas. En el libro bíblico del *Éxodo* el Dios judío-cristiano se proclama en el verso 14 del tercer capítulo como “Yo soy el que soy”, el Sujeto por antonomasia que sujeta a los otros, sus súbditos, creados a su imagen y semejanza. Esta subjetividad perfecta engendra el Sujeto-hombre perfecto en la persona de Dios el Hijo, Jesucristo, quien a lo largo de su vida terrena demuestra que la salvación de la humanidad se logra al someterse a la Voluntad de su Padre, y al final resucita para unirse de nuevo con el Sujeto supremo.

La ideología católica entonces se centra en un Sujeto Absoluto y se refleja en la interpelación de los seres humanos como sujetos que al someterse se hacen imágenes del Sujeto absoluto, y se pueden contemplar en Él, microcosmo de la vida trinitaria de Dios: el padre amándose en la persona de Dios el Hijo, y el amar/sujetar/reflejar procede de la otra Persona, El Espíritu Santo.

El Sujeto Absoluto consigue la interpelación eterna a través del Aparato Ideológico del Estado, es decir, la Iglesia, a quien le da el sello infalible para asegurar la salvación a cambio de la obediencia. Esta obediencia tiene que ser libremente dada al

Aparato Ideológico del Estado que provee al sujeto con las prácticas y ritos necesarios para mantenerse como buen sujeto —libre, autor de sus acciones y, por ende, ganador de sus recompensas o castigos—, que se somete libremente a *la* autoridad superior.

Juan Manuel de Prada, cuya sensibilidad católica como un autor que se proclama en mitad de su carrera como escritor católico y sujeto de este estudio, explica la sensibilidad católica de esta manera:

Pues, por una parte hay unos referentes morales, unos códigos morales que más o menos se identifican con los códigos morales cristianos. Por otra parte hay unos referentes culturales inexcusables. Uno sin querer está rodeado de símbolos religiosos, está rodeado de una cultura religiosa concreta. Es algo de lo que no te puedes desprender así como así. Luego, creo que cada pueblo tiene su carácter, el pueblo español es un pueblo católico [...] y eso inevitablemente, es una marca genética que no se puede remover así tan fácilmente y yo creo que eso sigue presente en nuestra sociedad. (Pouchet 90)

Destaca así lo individual y comunitario de esta sensibilidad semejante al pensamiento de Charles Taylor que exploró la subjetividad individual y comunitaria. Por consiguiente, esta sensibilidad tiene secuelas y códigos culturales —además de religiosos— que afectan a “un pueblo católico” mucho después de que una parte o todo este pueblo haya rechazado tal religión o la práctica de la misma.

Mark Lowery profundiza este tema de la sensibilidad católica en “Trinitarian Foundations for Subjectivity, Solidarity and Subsidiarity” Allí Lowery declara que:

the data of Revelation, and in particular the theology of the Trinity, can illumine the Catholic social principles of subjectivity, solidarity and subsidiarity, showing how they flow naturally out of a Trinitarian anthropology. (Lowery s.p.)

Explica Lowery que la religión católica es un heterónimo en el cual un sistema fijo de credos y creencias se imponen en el feligrés, lo cual parece violar el principio de

la subjetividad de la persona. Pero arguye que el individuo no existe en un vacío, sino que más bien está atado a una comunidad a través de la búsqueda de lo trascendente, tanto por medio de entidades como por el Estado. Sin lo trascendente el individuo destruye su dignidad como persona por su autonomía.

En la posmodernidad el “self” autónomo de la modernidad se queda corto y se abandona. Como resultado se hace más difícil definir y destacar una sensibilidad específica. El abandono de la esencia de una identidad conlleva, según Paul C. Vitz, (*Psychology*) un temor neurótico de la fe religiosa porque se teme ser controlado y engañado. Además, el ser posmoderno tiene miedo de la intimidad porque al amar y darse al otro se pierde la autodefensa (Vitz, “Christian” 20-40).

Irónicamente, el resultado de este abandono y aislamiento a nivel individual es un movimiento hacia el concepto de “comunidad” para llenar el vacío. Sin embargo este concepto de comunidad es ilusorio y poco profundo porque está hecha de seres individuales incompletos. Por lo tanto, la posmodernidad enfatiza la falta y por consiguiente la necesidad de un ser sustancial —subjetividad— y también de relacionarse con otros en la solidaridad.

Lowery señala que este concepto del ser y de la subjetividad —como Crosby— de relacionabilidad y sustancia está basado en un concepto trinitario: integridad personal en relación. Asimismo, si basamos nuestra “personhood” en la Santa Trinidad —si se descubre la naturaleza dentro de la naturaleza divina trinitaria—, se cumplirán los anhelos de la posmodernidad, el ansía de ser comunal que no quita la individualidad y la dignidad de la persona:

“To be” is not to be autonomous, but to be persons in pure relation. Nor is relation a heteronomous extrinsic addition to person; it is intrinsic to personhood, both for the Trinitarian God and likewise for human beings made in God’s image [...] “*relationship* is really the same thing as God’s *substance*.” (Lowery s.p.)

El prototipo humano sería la persona de Jesucristo, dotado de las dos naturalezas: humana y divina. Cristo representa, la plenitud de la subjetividad humana, que además sirve como portal a la vida trinitaria: El como Dios el Hijo —y segunda persona de la Santa Trinidad— ama y es amado por el Padre, y este amor en la encarnación del Santo Espíritu. Según el pensamiento agustino en *De Trinitate* hay tres personas en la Trinidad: el amante, el bienamado y el amor propio. Este modelo agustino de la vida trinitaria está hecho de amor. La primera Persona, Dios Padre es el amante que al amar perfectamente al mismo se da al Dios Hijo. Así el Hijo es el Bienamado, el amor perfecto como respuesta a la dádiva del Padre. El Espíritu Santo es el vínculo de su amor. Nosotros como seres humanos nos anexamos a la vida trinitaria y por ende a la subjetividad plena: comunal e individual, persona relacional al compartir el espacio humano con Jesucristo y

22

conviviendo en la vida divina por medio de la gracia.

Además, el ser humano entra en una relación no sólo con sus iguales sino también con Dios. O’Donnell —citando a Knauer— explica esto diciendo:

Only the Trinitarian understanding of God makes it possible to unite the thesis of a self-communication of God to his creatures with the acknowledgement of his pure transcendence, absoluteness and uniqueness. (O’Donnell, *Ecclesia* 28)

Esta concepción de la sensibilidad católica de Juan Manuel Prada es la que informa el estudio de las selecciones de su obra periodística en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3:

JUAN MANUEL DE PRADA: ESCRITOR CATÓLICO

La obra de arte desentierra lo más recóndito de nosotros mismos, es algo así como la radiografía moral del artista, quien, al exorcizar sus propios fantasmas y transmutarlos en belleza mediante la alquimia del arte, está, en cierto modo, mostrándose desnudo y, al mismo tiempo, mostrándonos desnudos a nosotros mismos, porque el milagro del verdadero arte, su capacidad para emocionarnos, reside en su valor universal, en su cualidad de espejo de quien lo mira. (Prada, *Animales* 117)

En este capítulo se va a vincular la discusión sobre la subjetividad e identidad con el autor y sus sensibilidades. En el capítulo anterior, se estableció la posibilidad de discutir teóricamente el sujeto y la persona misma, para poder discutir los propios del autor, y cómo éste se relaciona con las posiciones —en este caso católicas— evidentes en su escritura. Graham Greene, escritor católico británico explica la afinidad entre el autor y los personajes de su creación literaria de esta manera:

The main characters in a novel must necessarily have some kinship to the author, they come out of his body as a child comes from the womb, then the umbilical cord is cut, and they grow into independence. The more the author knows of his own character the more he can distance himself from his invented characters and the more room they have to grow in. (Greene, *Ways* 8)

Sin embargo, es precisamente esta afinidad la que se debate con el cuestionamiento de la existencia e importancia de la figura del autor. El famoso ensayo

“La muerte del autor”, de Roland Barthes (1968), reta la relevancia del autor en un estudio de su producción literaria. Barthes pretende negar la “importancia” del autor como persona. Reconoce la actitud de Greene como algo del pasado, y repudia esa afinidad que destacaba Greene por la simultaneidad del nacimiento del texto y el escritor. Ya no se trata de padre e hijo, sino que:

The Author, when we believe in him, is always conceived as the past of his own book [...] the Author is supposed to feed the book —that is, he pre-exists it, thinks, suffers, lives for it; he maintains with his work the same relation of antecedence a father maintains with his child. Quite the contrary, the modern writer (scriptor) is born simultaneously with his text; he is in no way supplied with a being which precedes or transcends his writing, he is in no way the subject of which his book is the predicate; there is no other time than that of the utterance, and every text is eternally written here and now. (Barthes 53)

Explica Barthes que al dar a luz la escritura, el autor se aniquila y el texto tiene su propia vida. Esto es una negación de la afinidad que reclama Greene. Barthes indica en su ensayo que el escritor y poeta simbolista francés Stéphane Mallarmé ya había reconocido que no es el autor sino el lenguaje el que habla. En sus palabras, el lenguaje, compartido entre tantos, castra la objetividad del autor, y sólo el lenguaje funciona y se rinde, dando de esta manera la primacía al lector.

En su ensayo “¿Qué es un autor?”(1970), Michel Foucault discute la “función autor”. Lo interesante de este caso es que —como Barthes—, Foucault coloca la individualización del autor como eje de personalización y predominio del autor. Esto se asocia con el humanismo, movimiento dentro del cual también se ubican las raíces de la subjetividad: “Dicha noción del autor constituye el momento fuerte de individuación en la historia de las ideas, de los conocimientos, de las literaturas, también en la historia de la filosofía, y en la de las ciencias.” (Foucault, “¿Qué es?” 354)

En su texto el estudioso comentan de la función del autor que: “ésta sería una función del discurso que no remite a un individuo real sino a variadas “posiciones-sujetos”, con lo cual Foucault suscribe el antibiografismo y la idea de la plurivocalidad.” (Foucault, “¿Qué es?” 348) De acuerdo con esta visión, es el texto el que habla con sus voces múltiples y no la voz singular del autor. ¿Tiene sentido entonces investigar la vida de la persona del autor, su pasado y vida, para llegar a un entendimiento de su obra?

Esta investigación no es un intento de vincular la vida del autor con su obra, sino más bien de examinar al escritor católico en sí, y cómo el catolicismo pradiano se puede comprender. Son los textos los que hablarán como conjunto: sus temas, personajes y acciones. Si el catolicismo es hasta cierto punto objetivo, la respuesta literaria pradiana al catolicismo es algo compleja, y su manera de expresar su catolicismo será subjetiva. Es evidente que es necesario examinar ciertos aspectos exteriores que habrán afectado al escritor y al texto, pero principalmente no es la persona de Juan Manuel de Prada la que se examina, sino a Juan Manuel Prada como “escritor católico” o —parafraseando a Foucault— en su función autor católico.

Foucault examina en sus estudios la declaración del escritor irlandés Samuel Beckett cuando éste dice: “«Qué importa quién habla, dijo alguien, qué importa quién habla.»“ y declara al fin que: “[e]n la escritura no se trata de la manifestación o de la exaltación del gesto de escribir; no se trata de la sujeción de un sujeto a un lenguaje; se trata de la apertura de un espacio en donde el sujeto escritor no deja de desaparecer.” (Foucault, “¿Qué es?” 355) Un examen del catolicismo de Prada no es un estudio de Prada *per se* sino de su catolicismo, y cómo éste se expresa en la obra escrita. De esta manera se evita concederle a Prada lo que Foucault llama una “nueva ausencia” del autor,

lo cual asegura la autoridad del autor en vez de la autoridad de lo que se escribe y cómo se escribe:

[P]ensar la escritura como ausencia, ¿no es simplemente repetir en términos trascendentales el principio religioso de la tradición a la vez inalterable y siempre llena, y el principio estético de la supervivencia de la obra, de su conservación más allá de la muerte, y de su exceso enigmático respecto del autor?

Pienso, pues, que un uso tal de noción de escritura corre el riesgo de mantener los privilegios del autor bajo la salvaguarda del *a priori*.

(Foucault, “¿Qué es?” 358)

No se presume, sin embargo, en este estudio que Juan Manuel de Prada sea escritor católico porque él mismo lo haya declarado, sino que más bien se espera explorar la catolicidad de su escritura para determinar si se le puede considerar escritor católico o no. Es decir que la premisa de este estudio es que la escritura es la que tiene primacía.

Es más, como Foucault admite que el autor no se puede considerar o negar por sí solo, el autor está vinculado no sólo a su discurso, sino también a un contexto temporal y personal, y éstas son consideraciones válidas de un texto o un conjunto de textos escritos por el mismo autor:

[U]n nombre de autor no es simplemente un elemento en un discurso [...]; ejerce un cierto papel en relación con el discurso: asegura una función clasificatoria; tal nombre permite reagrupar un cierto número de textos, delimitarlos, excluir algunos, oponerlos a otros [...] [E]l que varios textos hayan sido colocados bajo un mismo nombre indica que se establecía entre ellos una relación de homogeneidad o de filiación, o de autenticación de unos a través de los otros, o de explicación recíproca, o de utilización concomitante. En una palabra, el nombre de autor funciona para caracterizar un cierto modo de ser del discurso: para un discurso el hecho de tener un nombre de autor, el hecho de poder decir «esto fue escrito por Fulano de Tal» [...] indica que dicho discurso no es una palabra cotidiana, indiferente, una palabra que se va, que flota y pasa, una palabra que puede consumirse inmediatamente, sino que se trata de una palabra que debe recibirse de cierto modo y que debe recibir, en una cultura dada, un cierto estatuto. (Foucault, “¿Qué es?” 361)

Teniendo en consideración los planteamientos antes expresados por Foucault, uno podría justificar el estudio de la obra de un autor católico, dado que existe una cierta “filiación”, como explica Greene, entre el autor y su obra. Además se permite la exploración del discurso católico evidente en la obra —sobre todo la más reciente—, de Juan Manuel de Prada. De hecho se exige para apreciar bien el discurso.

Goldmann en “¿Qué es un autor?” (Araújo 379-386) —comentando sobre el ensayo de Foucault—, señala que en lo que denomina el estructuralismo no-genético, se niega al sujeto como individuo. En este estructuralismo el autor no tiene una existencia ni una importancia en sí, sino que es reemplazado por estructuras lingüísticas, mentales, sociales, etcétera. El estructuralismo genético, por otro lado, niega al sujeto individual en su dimensión histórica y cultural.

El borrado del autor, de la persona que crea y controla su obra, facilita un regreso al texto puro: se quita lo superfluo del autor —su contexto, su vida, su filosofía— para que sólo quede el texto, su discurso repleto de significado por el uso de lenguaje. Pero ¿cómo se puede dejar al lado al autor cuando es precisamente él quien escoge el discurso, quien manipula el lenguaje, decide, omite, moldea, y por último, diseña el significado?

Foucault expone que precisamente en el regreso al texto se refuerza el vínculo entre un autor y sus obras. Nuestra interacción con un texto está condicionada por el conocimiento del autor, por su fama. Pero Foucault distingue entre autores fundamentales e inmediatos. Una relación se forma entre el texto y el autor fundamental, mientras los inmediatos no tienen el mismo peso hasta que lleguen a ser fundamentales. En el caso de Juan Manuel de Prada —aunque no es un autor fundamental todavía—, él basa el sentido

de su obra en uno de los textos más fundamentales y más influyentes en su discurso: los textos sagrados de la tradición católica.

Foucault, que vincula el autor con el sujeto, sugiere que un análisis profundo y arquitectónico de una obra —que delimite referencias psicológicas y biográficas—, revela cuestiones acerca de la naturaleza absoluta y el rol creativo del sujeto/autor. Foucault recomienda que el sujeto sea reubicado, no para volver a dar poder al sujeto/autor originador, sino para “aprehender los puntos de inserción, los modos de funcionamiento y las dependencias del sujeto.” (Foucault, “¿Qué es?” 375)

En otras palabras, para Foucault la solución es considerar al autor como una “función” en vez de cómo un ser creativo y analizador, y afirma que:

El autor —o lo que intenté describir como la función autor— no es sin duda sino una de las posibles especificaciones de la función sujeto. ¿Especificación posible o necesaria? Viendo las modificaciones históricas que han tenido, no parece indispensable, ni mucho menos, que la función autor permanezca constante en su forma, en su complejidad, e incluso en su existencia. Es posible imaginarse una cultura en donde los discursos circularían y serían recibidos sin que nunca aparezca la función autor. Todos sus discursos, cualquiera que sea su estatuto, su forma, su valor y cualquiera que sea el tratamiento que les imponga, se desarrollarían en el anonimato del murmullo. (Foucault, “¿Qué es?” 373)

Considerar el autor como función en vez de como sujeto/persona nos lleva a la siguiente pregunta: “¿Qué importa quién habla?” (Foucault, “¿Qué es?” 375) Se puede responder que es el texto y no el autor quien habla, pero que este discurso está dotado de ciertas insinuaciones, implicaciones y significados que reflejan a aquél/aquella que lo compuso.

Walter Benjamin, en su texto “The Author as Producer”, considera el autor como alguien que produce el significado. Este crítico alemán declara que el texto tiene que

estar vinculado a su entorno y contexto social, rechazando la idea de la existencia *per se*, aislada, de una obra. Benjamin enlaza la obra con las relaciones de producción de una época particular. Es más, propone que se examine no sólo la relación, sino también su función y el éxito de la obra dentro de las condiciones literarias de producción de un tiempo, lo que denomina “técnica literaria”. La técnica literaria —a diferencia de su significado tradicional del arte y la creatividad del autor— se reduce a la función y éxito de la obra, su utilidad.

El concepto benjaminiano de la técnica literaria es lo que hace que los productos literarios sean accesibles a un análisis social inmediato, y por lo tanto, estén sujetos a un análisis materialista. Este concepto de técnica literaria sirve también como punto de arranque dialéctico desde el que se puede superar la contraposición de forma y contenido. Además, tal concepto facilita la determinación correcta de la relación entre tendencia y calidad. Benjamin sugiere que se puede formular que la tendencia política correcta de una obra incluye su calidad literaria, porque incluye su tendencia literaria. Si la técnica literaria proviene de las condiciones de producción literaria, se revelará sus tendencias políticas y literarias a la vez. Del mismo modo, según el modelo de Benjamin, la técnica literaria de Prada debería revelar su tendencia religiosa. Aunque no represente Prada una clase social *per se* —como Benjamin propone de la figura del escritor—, es cierto que responde sin embargo a una entidad religiosa.

Volviendo a los pensamientos de Michel Foucault en su “The Order of Discourse”, éste afirma que el discurso sí es controlado, seleccionado, organizado y redistribuido, en todas las sociedades, por una cantidad de procedimientos que pretenden

en última instancia proteger al individuo de sus peligros y poderes; y con ello se intenta dominar los acontecimientos del azar, evitando su materialidad formidable y ahogante.

Todo discurso, según el psicoanálisis, no sólo manifiesta y/o esconde el deseo, sino lo que es el propio objeto de deseo, por lo que el discurso “is not simply that which translates struggles or systems of domination, but is the thing for which and by which there is struggle, discourse is the power which is to be seized.” (Foucault, *The Order* 110)

Foucault destaca los procedimientos internos del discurso porque como explica, los discursos también ejercen control sobre sí mismo. Estos procedimientos funcionan más como principios de clasificación, de distribución, porque hay que dominar también los acontecimientos y el azar.

Es digno de notar que Foucault propone que no hay una sociedad que no tenga una narrativa primaria, que se repite y varía, y que se compone de textos, fórmulas y discursos ritualizados que se recitan en contextos definidos. En otras palabras, hay una jerarquía de discursos en todas las sociedades.

En el caso de Juan Manuel de Prada se ve cómo la narrativa principal de lo católico y su mitificación se manifiestan e influyen en su discurso narrativo intra- y extradiegético, y cómo él le da primacía o no a este tipo de narrativa. Su obra requiere un análisis de hasta qué punto deja ser controlado o dominado por esta narrativa católica, o decide ser su portavoz.

Otro factor que subraya Foucault de la falta de densidad del discurso es el autor, no en el sentido del individuo que escribió el texto, sino más bien en el sentido de la autoridad de donde el autor toma su nombre. En otras palabras, la autoridad para agrupar discursos concebidos como unidad y el origen del significado como enfoque de su

coherencia. Traza cómo la función del autor ha evolucionado a lo largo de los años desde la Edad Media —donde el anonimato fue buscado por el artista en su humildad— hasta la Moderna, donde con el humanismo el “yo” surge como lo importante, y el artista se eleva a creador y autoridad de su obra. En la época moderna el autor tiene que rendir cuentas de la unidad de su obra, es la fuente de la autenticación de su significado. Suele ligar su obra a su vida y experiencia vivida. Sin concederle al autor el control total de su obra, concede que sería absurdo negar su existencia y su función como autor y su influencia sobre el discurso.

Foucault señala la importante cuestión del control del discurso que no permite el acceso a todo el mundo. Este control se vincula con lo que Benjamin denomina la técnica literaria. Para Benjamin esta técnica que permite el acceso o no al mensaje, es decir que el discurso literario, a través de la técnica, prohíbe o permite el acceso. El discurso religioso, según Foucault, tendía a ser exclusivo, limitado a un grupo determinado, y circulaba sólo entre este grupo. Sin embargo, la doctrina es difundida, pues el control se ejerce por la lealtad común a este discurso doctrinal. El acceso a este discurso se regula por la aceptación de las mismas verdades y la conformidad ante estos discursos convalidados. Foucault coloca tanto la herejía como la ortodoxia dentro de estos discursos de doctrina, y subraya que la filiación a esta doctrina revela una filiación anterior a una clase, estatus social, raza, nacionalidad, interés, resistencia o aceptación. La doctrina une sus seguidores y sus proclamadores a ciertas enunciaciones, y les impide seguir otras. De esta manera une y diferencia a la vez. Esto produce la doble subyugación de los sujetos al discurso, y de los discursos al grupo de individuos.

Después de haber discutido en breve el debate sobre la importancia, las limitaciones y la influencia del autor, se pasa ahora a tratar la evolución y las características del autor católico.

La novela católica como género literario surgió en Europa occidental a principios del siglo veinte, pero tiene su origen en el siglo diecinueve como reacción contra el discurso ilustrado que cambió el enfoque antirreligioso que predominaba después de la Revolución Francesa. Floreció sobre todo en Francia con novelistas como León Bloy, Charles Péguy, Georges Bernanos, François Mauriac y Paul Claudel. La novela católica evolucionó oponiéndose al positivismo, y usando la ontología y epistemología católica para defender lo trascendental y lo espiritual dentro de lo mundano.

La temática de la novela católica abordaba las creencias católicas que moldeaban su visión artística, entretejiendo dogma, simbología y conversión religiosa: “Catholicism was both a reactionary critique of the state of religious decline in modernity and also a powerful theological, philosophical, and artistic alternative to this seeming decline.”

(Bosco 7-8) Según David Lodge en *Introduction to François Mauriac. The Viper's Tangle* — *Le Nœud de vipères* (1932)—, la trama típica de este tipo de novela incluye el pecador involucrado y distraído por el materialismo y la concupiscencia, quien es buscado por Dios quien por fin lo salva de su desdicha.

Muchas veces esta lucha entre carne y espíritu se representa metafóricamente en la tensión sexual entre los protagonistas masculinos y femeninos, haciéndoles sufrir e identificarse con los sufrimientos de Jesucristo. En su novela de 1920 *La Chair et le Sang*, Mauriac presenta una historia en la cual se habla de un ex-seminarista que al volver

a donde trabajaba antes de entrar en el seminario, se enamora de la hija de su amo y los dos tienen que luchar entre la pasión y el deber de superar la carne con la gracia de Dios.

El resurgimiento de la literatura católica en Inglaterra se diferenció del francés principalmente porque el catolicismo ha sido una tradición minoritaria allí por siglos. Sin embargo, el movimiento Oxford, protagonizado por el converso famoso John Henry Newman, renovó su fama en la década de los 1840, y ésta duró más de un siglo. Por lo general este movimiento —dominado por conversos—, vio el mundo como pecaminoso. El tono de este movimiento católico era eminentemente intelectual, y causó su quiebra con la Iglesia Anglicana, la cual les acusó de ser inaceptables intelectualmente o por su compromiso político. Entre este movimiento se hallan el famoso G.K. Chesterton —cuya explicación del catolicismo se explorará más tarde en este capítulo—, Siegfried Sassoon, Edith y Ronald Knox. Todos ellos dieron una voz distinta y católica a la vida intelectual en Inglaterra.

Es digno de notar que a un nivel más popular, en los 30 y 40, fueron Evelyn Waugh y Graham Greene quienes le dieron al género católico la primacía de que gozaba. Waugh es conocido por sus sátiras, que destacan lo vacío de la civilización occidental. En contraposición, Waugh proponía su visión católica y su dogma como solución a los problemas que experimentaba Inglaterra. En sus obras tardías, se veía otra vez —como en las novelas francesas—, el motivo de la búsqueda de la Verdad y la fe que han sido volcadas por la sociedad y ambiente europeo de esta época de las guerras, y su consiguiente falta de esperanza en la Bondad.

Graham Greene, figura que arroja bastante luz sobre el catolicismo *novelístico* y que se propone en este trabajo como comparación y contraste con Juan Manuel de Prada,

demuestra algunas de las mismas preocupaciones de Waugh, pero también otras propias de los novelistas franceses.

Mark Bosco, en su estudio *Graham Greene: the Catholic Imagination*, afirma que existe una cierta resistencia a analizar lo católico de las novelas de Greene, y que los críticos lo vieron como un obstáculo a su verdadero valor. En el caso de Juan Manuel de Prada —a pesar de profesar su catolicismo—, este aspecto queda aún por ser examinado en profundidad. En el texto antes referido Bosco denuncia la pretensión de colocar sus obras bajo el esquema que divide las obras católicas de los 40 y las pos-católicas de los 50. Por ello Bosco reclama que:

Trying to place Greene in either camp exposes the problem of the prescriptive understanding of the Catholic novel, which reached its zenith before the Second Vatican Council. And yet an attempt to understand Greene's vision and artistic expression of a Catholic sensibility begs for a different model in which to engage the relationship of literature and theology, one that is not wedded to a conservative and scholastic Catholic context of the Catholic literary revival but a broader, historical context that can still be discerned as Catholic. (Bosco 11)

La discusión que sigue sobre la imaginación católica de Graham Greene servirá como parte de un modelo de análisis para la sensibilidad católica de Juan Manuel de Prada.

Según David Tracy, la dimensión religiosa en el arte y la literatura no es algo que se imponga desde afuera, sino que también forma la misma base imaginativa y creativa del texto. Para Bosco, Tracy —en *The Analogical Imagination*— respalda la visión de Tillich —expresada en *On Art and Architecture*—, que consideró inclusiva, dialógica e interdependiente la relación entre religión y cultura: la teología alimenta la literatura.

Para Tracy, hay tres vías para medir la teología literaria. Primeramente, está lo trascendental dentro de la realidad concreta, como en el caso de Mircea Eliade o Karl Rahner; segundo, lo profético, en lo que se reconoce la Otredad de la fe religiosa, y cita los ejemplos de Karl Barth y Richard Niebuhr; y finalmente, la acción o la praxis que incluye las teologías de resistencia —como la teología de la liberación— que busca el reino de Cristo en la Tierra, con la justicia social terrenal en vez de la vida perdurable después de la muerte.

William Lynch —*Christ and Apollo*— explica que las tradiciones teológicas se infiltran y afectan la imaginación y su desarrollo. Según él, los dogmas y doctrinas religiosos —más específicamente de la Creación, la Caída, la Encarnación y consiguiente Salvación del Hombre, además de la figura familiar de Dios como Trinidad, fuente de amor y subjetividad—, moldean cómo una obra cultural se concibe (por el autor) y cómo se recibe (por el lector). Lynch afirma que si la imaginación impregna el texto, y al autor y por consiguiente al lector en este caso católico, facilita que las doctrinas, las creencias y las prácticas formen la visión ideológica que se manifiesta en sus textos. En otras palabras, las consideraciones teológicas no son sólo aplicadas a su arte, sino que aportan elementos a su expresión literaria.

Bosco indica que, irónicamente, la posmodernidad ha retomado el interés en la conversación entre la religión, la teología y el texto literario. Al rechazar

the monologic preeminence of Enlightenment reason and the focus on the self as subject of knowledge, many postmodernist thinkers argue that these notions are artificial constructs with little foundation in reality [...] Reality is only a network of fluid, amorphous, affective, ambiguous relationships, fusing together notions of subject and object. There is thus a postmodern preoccupation with ambiguity, affectivity, indeterminacy, irrationality, and otherness. (Bosco 13)

Sin embargo, al ser marginado por la metanarrativa de la ideología ilustrada, algunos críticos posmodernos han abrazado la religión y la teología como dignas de ser estudiadas porque se han convertido en la Otrredad en la cultura y sociedad.

Para Paul Giles —en *American Catholic Arts and Fictions*— la religión es una de las estrategias discursivas a disposición de los textos culturales de que habla Foucault en su interpretación del lenguaje como discurso ideológico. Nota Giles que la imaginación católica de los artistas ofrece unas lecturas distintas de la propiamente cultural. A diferencia de Inglaterra, un novelista católico español como Prada se halla dentro de un contexto histórica y culturalmente católico. Giles reclama que la estética católica y la herencia histórica de su teología tienen su propia textualidad en la que se inserta el autor. Además con lo paradójico que es el catolicismo, como señala Ellis Hansen en *Decadence and Catholicism* —moderno, arcaico y medieval, espiritual y sensual, casto y erótico, estético y sospechoso del arte— provee un mundo rico para el artista.

Bosco señala que en el fin del siglo 20 ha habido una inversión de las posiciones protestante y católica:

[W]hereas historically the dialectical tendency of Protestant ideologies had acted to deconstruct a pre-modern, pre-Reformation Catholic decadence in culture and society, Catholic ideologies are now being engaged to critique what has devolved into a form of decadent secularism formed out of the Protestant ideologies that dominate British and American society. (Bosco 14)

En la edad posmoderna, los conceptos de la religión y la teología se consideran artificiales, y la verdad de las prácticas, los ritos y los dogmas religiosos se aniquilan, o por lo menos se cuestionan ante la naturaleza dudosa y escéptica de la posmodernidad. Sin embargo, es este mismo pensamiento posmoderno que abre un espacio para la

consideración del símbolo y el rito de la narrativa religiosa paradójica, que promueve un sistema lógico de creencia católica ante la decadencia en la cual se ha hallado la sociedad posmoderna. Bosco propone por ello que la noción de David Tracy de la imaginación analógica/dialéctica, y el énfasis del posmodernismo en la religión como discurso, debería abrir la posibilidad de no separar la imaginación religiosa de la literaria, haciendo que no se opongan la herencia estética y filosófica del catolicismo al discurso de la modernidad. Al mismo tiempo este autor no tolera que la ideología secular sea marginada como un concepto materialista en la literatura.

De acuerdo con Tracy y Lynch, para examinar la novela católica hay que considerar más elementos que la fidelidad al catecismo y las tramas católicas. Seguramente, en el caso de Juan Manuel de Prada es evidente que la esencia de considerarse escritor católico tiene que ver con una visión mucho más amplia que la de diseñar una obra según las enseñanzas de la Iglesia Católica. Más bien, de Prada entreteje lo católico en la vida común y a veces marginada de sus personajes, en sus escritos imaginativos que:

allows critical space in which to see the way in which religious rituals and theological doctrines inform the world of the text. It articulates predispositions in the Catholic imagination, such as the obsession with the effects of the doctrine of the Incarnation on human life, the philosophical and scholastic understanding of personhood and the place of community, the sacramental reality that stresses divine immanence in concrete reality, and the biases and prejudices of gender that pervade the Catholic tradition. (Bosco 15)

Esta sensibilidad católica comprende la manera en la cual el autor presenta los personajes, el argumento, el tema, el simbolismo e imagería, empleando el catolicismo como una experiencia de fe y como tradición histórica-cultural.

No es sorprendente que si se examinara la obra de Juan Manuel de Prada según un código fijo de dogmas y doctrinas se le acusaría —como se hizo con Graham Greene—, de motivos dudosos. En el siguiente capítulo, antes de la re-conversión a la fe católica que por fin proclamó en 2005, se verá en las obras de Prada como *Coños* (1995) y *Las máscaras del héroe* una sexualidad excesivamente gráfica y sin contexto espiritual, sacerdotes depravados, sacrilegios no condenados, y más. Después de su reconversión se halla toda la mugre del mundo, pero con una visión de esperanza en su obra católica por antonomasia, *La vida invisible* (2003).

En la misma vena que Greene, de Prada presenta a personajes caídos, pecaminosos, pero también la gracia de Dios. Es de esperar que algunos críticos vayan a debatir la catolicidad de Prada por las mismas razones que se debatieron anteriormente las de Greene. De Prada es un escritor católico, pero no según el modelo de los autores católicos franceses, que tratan la realidad de una manera mucho más ortodoxa. Como dice Bosco:

Greene's disdain for traditional expressions of Catholic faith and piety in the institutional Church proved troubling to many in the pre-Vatican II environment of the Catholic Church. These critics questioned implicitly the veracity of Greene's Catholicism because of the way in which he crossed the boundaries of Catholic orthodoxy. (Bosco 19)

Se examina en este estudio, por ello, si algunas de las críticas que se arrojaban a Greene son válidas en el caso de Prada: ¿Usa la obra de Prada la religión para provocar efectos melodramáticos, como se hace en el teatro popular hagiográfico? ¿Falta la profundidad en sus tramas y la evolución de las mismas? ¿Se trata meramente de una respuesta católica a la realidad laica e irreligiosa contemporánea? ¿Se aborda una visión verdaderamente católica a lo largo de la obra, o sólo se emplea en una situación

determinada en el texto para salvar al personaje? ¿Llega el lector a entender y apreciar más la visión y experiencia católica a partir de la obra?

No hay duda de que el contexto también de los críticos religiosos y el estado en el cual se halla la Iglesia en ese momento influyen asimismo en la crítica. Bosco afirma que antes del Concilio Vaticano II la teología era —antes que nada— escolástica y hermética, y que enfatizaba el estatus individual ante Dios en términos de los preceptos morales y obligaciones rituales. Sin embargo, había una reanudación del pensamiento tomístico y un diálogo consciente entre la Iglesia y la modernidad. Nuevas discusiones sobre el arte y el papel del artista sugirieron que el propósito del arte y del artista era crear una experiencia de la vida —que incluiría el problema del Mal y su poder de destruir la condición humana—, ideas que Jacques Maritain aportó en *Art and Scholasticism* a la articulación de las fundaciones conceptuales del renacimiento literario católico.

Con el advenimiento del Concilio Vaticano II (1962-1965) hubo un cambio de énfasis en la perspectiva y la práctica de la fe católica: se centró en un enfoque desde abajo, y la función de la gracia se entendió a un nivel horizontal entre los seres humanos. Como resultado de esta visión, aun los caminos más profanos son vías a lo sagrado, y de ello se entiende el énfasis en la humanidad de Cristo y la doctrina social, y en el ser humano como nexo de relaciones sociales. La interacción humana tiene un aspecto sacramental: los otros son señales visibles de la presencia invisible de Dios.

La dualidad entre el cuerpo y el alma, y la guerra entre ellos, también fue rechazada. Algunas de las cuestiones en una novela católica —por ejemplo si las acciones de un personaje aportan o no a la salvación personal, quizás de una manera no convencional con una confrontación con la imaginación católica—, es paralela a la

evolución de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II. Como dice Bosco de Greene, y transferible a Prada, éste ni es teólogo ni es filósofo, sino que es escritor de ficción.

Greene, como escritor católico, relacionó la religión y la existencia humana rescatando lo religioso en una sociedad moderna. De esta manera siguió el modelo heredado de otros autores católicos que abrieron un espacio para el estudio de la relación entre la religión católica y la literatura, y como indica Bosco, dejando que la teología explique la literatura y evalúe las preocupaciones de la crítica literaria. Bosco enfatiza además que este estudio no se puede limitar a preocupaciones teológicas, sistemas ortodoxos de creencias y credos, o a los marcadores y nomenclaturas religiosos, sino que tiene que ser estudiado en términos existenciales o psicológicos porque la religión se centra en lo enigmático y lo infinito de la vida humana. Presume Bosco que la “buena literatura” tiene un carácter teológico latente que se manifiesta en lo incierto, lo trágico, lo malvado de la vida contemporánea. Es más, agrega Bosco, la interpretación y explicación religiosa de estos textos nunca afectan su validez literaria:

The historical impact of endeavoring to read texts from such a “religious” perspective has meant that rarely if ever do the imaginative contours of Christian theology support or impinge upon literary interpretation. Theological questions, when acknowledged at all, are made to serve as a second-order philosophical language for literary studies. (Bosco 7)

Al estudiar la sensibilidad católica de un escritor como Juan Manuel de Prada, es necesario examinar cómo la imaginación y el imaginario católico moldean, impregnan, y elaboran su obra. Como en el caso de Greene, la sensibilidad católica también trata de cuestiones de justicia social, además de las preocupaciones teológicas, la gracia y la salvación. Además, esta sensibilidad e imaginación católica es dinámica, y evoluciona y cambia de rumbo según se necesite.

Como es el caso de Prada, los personajes de Greene —tal y como los describe Bosco— solían ser marginados de la sociedad, que muchas veces han rechazado, traicionado o malvivido su fe en Dios (Bosco 26). Un aspecto profundo e íntegro de la sensibilidad católica que comparten estos dos autores es el reconocimiento de la *felix culpa*: la alegría de saber que aunque fue por el camino del pecado, éste causó el Advenimiento del Salvador, la Encarnación, su sufrimiento y muerte, y por consiguiente nuestra salvación y la posibilidad de compartir la vida eterna con Dios.

Otro aspecto de esta sensibilidad católica tiene que ver con la ortodoxia. La ortodoxia, tan ligada al catolicismo, se refiere a las creencias correctas según las enseñanzas del Magisterio, que tiene su autoridad en la enseñanza de Dios. Esto implica que la duda y el escepticismo son pecados. Sin embargo, el otro flujo de pensamiento sugiere que la fe proviene de la duda, y que la duda fortalece y refuerza la fe. Como señala Bosco, Greene “subversively puts this ostensibly secular virtue at the service of a Catholic sensibility.” (Bosco 26)

Un aspecto de interés de la visión católica es el abandono y la soledad como señal de la presencia de Dios. Basado en el ejemplo de Jesucristo en el Jardín de Edén —que recibió su fuerza para enfrentarse con la muerte al experimentar en lo más profundo el abandono de su Padre—, no es raro que un protagonista en una obra católica experimente esta “noche oscura del alma”, como la definió el místico español San Juan de la Cruz (Juan Yepes). Uno de los teólogos modernos, Schillebeeckx lo retoma de esta manera, diciendo:

[T]he modern experience of God’s absence is in fact a moment of *metanoia*, the transcendence of God experienced as human surrender to mystery, where “the believer knows that God is present, but he

experiences this presence only in the painful experience of absence, which nonetheless betrays a very intimate nearness and thus keeps hope alive. (Bosco 82)

Otro factor que es imprescindible tener en cuenta en el examen de la sensibilidad católica es la evolución de la propia Iglesia Católica. Aunque los dogmas y doctrinas quedan intactos, aún así ha habido un cambio en su perspectiva y visión con el Concilio Vaticano II. Bosco señala que la novela católica de la primera mitad del siglo veinte era más reconocible como género porque fue monolítica, no había variedad de imágenes y posibilidades. Sin embargo con el Concilio Vaticano II, se abrieron las puertas al mundo y con esa apertura vino una multiplicidad de maneras de vivir la fe católica. Bosco declara atrevidamente que:

After the council, Catholicism had in fact arrived at its own postmodern moment —Catholics began to situate their faith historically in the various social, political and regional locations in which their faith was practiced. Although the Church's Magisterium continues today to emphasize narrow orthodoxy and strict authority as the visible sign of Catholic faith, Vatican II Catholics have gone on to identify their adherence to their faith in a variety of ways. (Bosco 158)

Uno de los cambios que destaca Bosco es la percepción de la salvación como el resultado de ser obediente a las enseñanzas del Magisterio y hacer buenas obras. Después del Concilio se destacó más, sin embargo, el rol de Dios en la historia humana, y se reformó la experiencia y la identidad católica:

Catholic identity, once so clearly marked and substantiated by the scholastic, Tridentine tradition, had now to be negotiated in a dialectic that affirmed the more personal and closed vertical dimension of religious faith, as well as the more socially engaged, horizontal dimension of human progress. (Bosco 84)

El aspecto social, la responsabilidad del individuo hacia su prójimo y su comunidad, y la justicia social, llegaron a ser preocupaciones católicas a partir del concilio. De la misma manera, la obra católica se podría examinar más allá de su ortodoxia y autoridad, que eran los rasgos típicos de la época anterior al Concilio Vaticano II. A partir de entonces se incluirían cuestiones de luchas políticas, de poder, la igualdad dentro de un marco católico, y una visión de la vida católica según las exigencias de la fe.

El análisis de Bosco de lo católico en Graham Greene arroja luz sobre las características de la sensibilidad católica en una novela: el modelo de cultura católica presente en el texto, las alusiones a analogías e imágenes católicas, la vida interior de los personajes, los motivos del sacrificio y salvación, lo transcendental y la agencia moral. Además de estos puntos, es imprescindible examinar lo ritual, el pecado y sus efectos, Jesucristo, sus modelos y perversiones, y las parodias de Satanás, los personajes y su lucha por la salvación, los pecadores que encuentran a Dios, el rechazo del materialismo y los valores mundanos, la intertextualidad con textos sagrados, religiosos o de interpretación religiosa, los temas religiosos y la dialéctica entre la fe y la razón.

Sin embargo Bosco —a pesar de que se tratara ahora de una plétora de posibilidades para la visión católica— notó algunos motivos centrales en la obra de Greene como la Encarnación como el centro de la historia humana y del viaje de la fe religiosa, y la presencia de Dios en la naturaleza pecaminosa de los personajes, expresados en sus tratados sobre la Eucaristía.

Greene sirve también como influencia sobre escritores católicos americanos, quienes también sirvieron como modelos para Juan Manuel de Prada. Uno de los

escritores católicos tempranos, es decir de los 20 y 30, fue F. Scott Fitzgerald, quien trató un mundo más ideal que el de Greene. En *Candles and Carnival Lights: The Catholic Sensibility of F. Scott Fitzgerald*, Joan Allen nota que su primera reacción a la obra de Scott Fitzgerald fue observar que ésta tenía una característica católica:

[H]is prominent theme of parents' failures to nurture the spirits of their children, his heroes who either adopt surrogate fathers who are priests or assume the priestly role themselves, his viciously destructive women who wear masks designed to hide their essential insidiousness, his men who allow themselves to be emasculated by these fascinating destroyers, the abundant squeamishness about sex in a writer proclaimed as risqué and shocking, the ubiquitous carnival imagery in his writing- I speculated might be answered in the light of his Roman Catholic experience. (Allen xi-xii)

Al abordar la sensibilidad católica de Juan Manuel Prada es posible quejarse de que en su obra ficticia no parece que exista un moralismo como el de Fitzgerald. Sin embargo, al ver la obra de Prada más de cerca, lo que sí se revela es una naturaleza dividida, como pasa con Fitzgerald. La vida glamurosa es un componente que esconde un moralismo profundo, en las que se dibuja el pecado y la destrucción del mundo temporal quizás no con la fuerza y la condena, sino más bien por la falta y el rechazo de Dios. Como en la obra de Fitzgerald, hay evidencia de esta dualidad marcada de los personajes, obsesionados con el materialismo a la vez que anhelantes de verse cumplidos espiritualmente. Allen atribuye este punto a una sensibilidad católica.

Esta sensibilidad católica literaria abraza ciertos temas, como la Iglesia como vía exclusiva de la salvación del alma, el pecado original, la gracia por los sacramentos y la redención, etc. Otro motivo de interés en la obra católica, y sobre todo en la obra de Prada, es la visión del sexo. Trasponiendo lo que dice Allen a Prada, podemos pensar que

Augustine's and subsequently the Church's and Fitzgerald's attitude toward sex is an important component of the dogma of Original Sin and consequently of the Catholic experience. In Adam's fall we sinned all [...] Women pull down from their spirituality men who strive for purity. Sex is legitimate only for purposes of procreation, and even within marriage sex is essentially shameful, for it is a thing of privacy and darkness. These attitudes account for the Church's teaching about the superiority of celibacy and the inferiority of women since they are ever the occasions of sin. (Allen 6)

En la visión tradicional católica, se percibe la mujer —en su sexualidad— como algo que rebaja al hombre y le impide cumplirse.

Otro motivo de gran importancia en la obra de Prada —que se halla en Fitzgerald—, es la problemática de la paternidad. Esta paternidad es entendida literal, figurativa y espiritualmente. La búsqueda del padre, la necesidad de saber de dónde se viene (origen) y a dónde se va (destino), son cuestiones fundamentales para una persona, para la formación y entendimiento de la identidad, y la dignidad del individuo. La/s figura/s del padre dentro de un contexto católico reflejan la imagen de Dios como Padre. Las distorsiones y los defectos de los padres terrenales se proyectan, y confunden con ello la imagen de Dios. Además, a éstas se une la paternidad espiritual. La figura del sacerdote, del seminarista en la obra de Mauriac, Greene, Fitzgerald y Prada, nos presenta una persona pecaminosa y débil que tuerce la figura de Dios, pero que también contrasta con el retrato tradicional del buen padre, el beato. Otra consideración de la sensibilidad católica de un autor es la preocupación por la mortalidad y la vida después de la muerte.

El Cardenal Baum intenta explicar la sensibilidad católica como una conciencia católica de la realidad¹. En el caso de Fitzgerald y de Prada, esta visión se mostraría cuando se llega a un entendimiento del ser humano en la lucha entre la gracia y la muerte espiritual, y se refleja en los personajes que crean, que buscan el amor y a Dios dentro de su imaginación poética.

En su obra *Escape into a Labyrinth: F. Scott Fitzgerald, Catholic Sensibility and the American Way*, Benita A. Moore también reconoce la sensibilidad católica de Scott Fitzgerald diciendo: “Fitzgerald’s work, then, continued to flow from certain primary intuitions, all of which relate to his religio-cultural background and his sense of an attempted repudiation of it [...]” (Moore 347-348) Esta autora propone que a pesar de sus esfuerzos de negarla —como de Prada, quien también luchó internamente con su fe—, tuvo que darse cuenta de que era su catolicismo lo que le había dado su perspectiva más profunda de la realidad, y que ésta era integra e inseparable de él. Es interesante notar que Moore considera este fenómeno como uno de presente y memoria, motivos estos también evidentes en la obra de Prada. Éste explora el presente y la memoria no sólo a nivel individual y colectivo, sino a nivel existencial y espiritual, de nuevo tratando de contestar las preguntas más básicas y fundamentales de la existencia humana: de dónde soy, quién soy, adónde voy, cuál es mi propósito y el significado de la vida, cuál es mi destino. Para Moore, un reconocimiento de la sensibilidad católica del escritor Fitzgerald le llevó a admitir que:

¹ El Cardenal William Baum expresó tal opinión el día del entierro de F. Scott Fitzgerald en St. Mary’s Cemetery, Rockville MD, 7 de noviembre de 1975. Record: The Reverend Maurice Thomas to *JMA*, 14, January 1977.

Man was made for greater things than the temporary and hollow successes he might contrive for himself. The human condition of finitude and striving to overcome finitude, summed up in Augustine's "Thou hast made us for Thy self, O lord, and our hearts are restless until they rest in Thee," deeply colored Fitzgerald's stories of striving for worldly success and happiness. (Moore 348)

Otro factor de la sensibilidad católica que señala Moore es el valor cristiano/católico del sufrimiento. Los cristianos se enorgullecen de no andar a la caza de los placeres de la vida, sino de celebrar el sufrimiento padecido en la búsqueda del Reino de Dios, uniendo sus sufrimientos con los de Jesucristo. Fitzgerald, como Greene, imagina a un Dios que afirma, ama y perdona a los seres humanos, mucho más en comunión con la perspectiva posconciliar que con la anterior. Moore ve la visión de Fitzgerald como una expresión de lo que ella denomina la sensibilidad católica:

While no one component of the vision is peculiar to Catholicism alone, or by itself constitutive of a "Catholic sensibility," the particular constellation of components seems to me to deserve that generic title. An examination of Fitzgerald's life and work leaves the cumulative impression of an "old Catholic" fleeing the Hound of Heaven down labyrinthine ways and finding those strong feet following after at every turn. (Moore 350-351)

Juan Manuel de Prada, al declararse escritor católico escoge aliarse a una tradición y a un grupo selecto de escritores que han unido su fe católica a su imaginación creativa. Como se ha venido explicando, las tradiciones más conocidas son la francesa, la inglesa y la americana. España —que tiene una herencia tan católica—, también tiene sus escritores católicos, aunque no hayan sentido la necesidad de declarar esta cualidad dentro de su entorno. Pero dados los conflictos en los cuales se ha metido la Iglesia católica en España, no es sorprendente que Prada explique que decidió declararse así en medio de un ambiente artístico que él interpreta como hostil hacia la Iglesia Católica.

Semejante fue la suerte de Fernando Patxot, que también elaboró en sus obras las persecuciones contra la Iglesia sufridas por la Real Orden de Exclaustración Eclesiástica de 1835, la quema de conventos y monasterios, y la matanza de los religiosos durante la Primera Guerra Carlista. Entre el grupo que Prada nombra como grandes escritores católicos están el francés Mauriac, la americana Flannery O'Connor (1925-1964) y el argentino Leonardo Castellani (1899-1981).

O'Connor, a pesar de sus creencias católicas ortodoxas, no quería ser una escritora didáctica, situación que se puede adscribir también a la obra ficticia de Prada. Los dos esperan hacer obvias las virtudes de su fe por su escritura empleando la ironía, la alegoría, o elaborando tramas sobre los pecadores que llegan a la salvación por la expiación (sufrimiento) y la gracia. Los argumentos de sus obras están llenos de lo sórdido, pero al final llega la esperanza y la salvación.

Pero quizás la influencia principal de Juan Manuel de Prada como escritor católico ha sido el inglés G.K. Chesterton (1874–1936). Uno de los escritores más influyentes del siglo veinte, es conocido por su uso brillante de la paradoja. Prada lo siguió en los campos del periodismo, la biografía, y la ficción, incluida la policiaca. Dos de las cosas que admira Prada de Chesterton son su amor a la Iglesia Católica y su sentido del humor, pero no ha adquirido su tono ligero para hablar de cosas serias. Se identifica con Chesterton en su llegada a la fe católica, converso del anglicanismo con su propia reconversión a la fe. En una entrevista llevada a cabo en 2005, Prada admite que:

A mí me ocurrió un poco lo que le ocurrió a Chesterton, el gran escritor inglés. Él cuenta en su autobiografía cómo en un determinado momento de su vida llegó a sentirse un poco avergonzado de cómo la Iglesia Católica era continuamente atacada por los intelectuales [...] y eso generó en si un interés, generó en él interés y un poco casi por escandalizar, un poco por

provocar, se dedicó a defenderla. A mí realmente me ocurrió un poco igual, no exactamente en los mismos términos, puesto que Chesterton fue un converso. El había sido educado en otra religión. Pero en mi caso concreto, me sucedió algo similar. Al principio cuando empiezo a moverme en el ámbito literario, empiezo a descubrir esta especie de animadversión, de aborrecimiento que existe en los círculos intelectuales hacia la religión y entonces surge en mí un interés por llevar la contraria. Pero al igual que a Chesterton, me ocurrió que a medida que me iba interesando por este tipo de temas, me sentía atraído por ellos, sentía una atracción especial y así fue como poco a poco fui recuperando la fe. (Pouchet 82)

No cabe duda de que es difícil constatar exactamente lo que constituye un escritor católico porque hay muchas variedades dentro del género. Además, como comenta George Weigel en *The Truth of Catholicism*, “The Catholic Church is, arguably, the most controversial institution on the planet; it is certainly the world’s most controversial religious institution.” (Weigel 2) Por su naturaleza polémica, ha atraído a los críticos más acérrimos y los defensores más leales. Las posturas controversiales sobre temas como la libertad, el libre albedrío, la dignidad de la vida humana desde la concepción hasta la muerte natural, el sexo, la moralidad sexual, la estructura de la familia..., siempre les ubica en oposición a las opiniones actuales. Además, la insistencia por parte de la Iglesia Católica de que ella exclusivamente tiene toda la verdad, y que se ve obligada a proclamar la verdad a pesar de las oposiciones, tampoco les acerca a otras opiniones e incluso a veces les hace sentirse marginados.

Lo fundamental, sin embargo, de la fe católica es el amor de Dios por su creación. La mezcla de este mensaje de amor y la manera, a veces perseguidora y condenadora de afirmarla, es parte de la problemática de la sensibilidad católica que se expresa en la literatura. Como afirma Weigel: “Catholicism is about affirmation: the affirmation of humanity, and of every individual human life, by a God passionately in love with his

creation. So in love, in fact, that he sent his Son into the world for the world's salvation. But what Catholicism *is* is often not apparent from outside.” (Weigel 2)

Antes de examinar detalladamente cómo se expresa la sensibilidad católica de Juan Manuel de Prada, primero en sus obras de ficción y después en el periodismo, tal vez sería útil discutir cómo el autor mismo entiende este concepto de sensibilidad católica y cómo se ha desarrollado y revelado en su vida y obra. En una entrevista precisamente sobre el catolicismo en su obra, Prada explicó que para él lo que hace que un escritor sea un escritor católico es la formación cultural, la tradición en la que uno nace y se cría. De esta manera el individuo no sólo aprende los dogmas de la fe, sino que hay la cultura familiar, social y religiosa en la que vive. En unos de los ejemplos estudiados en este capítulo, sobre todo en los escritores británicos y estadounidenses, no todos los escritores han tenido el beneficio de criarse o en un hogar católico o en una sociedad tradicional, cultural e históricamente católica, como ha sido el caso de Prada. Sin embargo, como se ha discutido en el primer capítulo de este estudio, el papel de la Iglesia Católica en la sociedad española no siempre ha sido pacífico.

Es más, Prada destaca la importancia de la búsqueda personal por parte del escritor católico. No se trata únicamente de lo heredado sino también de un esfuerzo personal por parte del escritor por entender la tradición en que creció, o por abrazar una nueva, como en el caso de los conversos o los que, como Prada, han redescubierto la fe católica. Declara Prada que aun aquéllos que no se reconocen o que rechazan ser escritores católicos tienen elementos de esta sensibilidad católica, y quizás esto es lo que es evidente de ella en su obra temprana:

[C]ualquier escritor que ha crecido en una cultura católica en cierto modo tendría algo de escritor católico [...] En mi caso concreto, en diversas etapas en mi vida, en mi primer encuentro, me distancié un poco de la fe religiosa, luego volví a ella e hice casi una relación naturalmente difícil no en el sentido general. Yo creo que en general todas las relaciones con la fe son una relación compleja en donde hay momentos de duda y hay momentos de una mayor paz. (Pouchet 81)

Sin embargo, por otro lado, el hecho de abrazar la idea de ser escritor católico no quiere decir que se retire del mundo para hacerse un ermitaño. De hecho, representa un compromiso con el mundo, las cuestiones actuales, y una visión diferente y esperanzada de lo difícil de la vida. Como comenta Prada:

[E]l escritor católico tiene que ser testigo de su tiempo. Naturalmente a través de una visión, si quieres, un poco espiritual y teniendo en cuenta la presencia de Dios y de la gracia en nuestro tiempo. Pero tienes que afrontar los aspectos oscuros de la naturaleza humana. Entre otras razones, porque quienes creemos en Dios también creemos en el demonio, es decir, creemos en el Mal, y el Mal está muy presente en nuestras vidas y es una parte de nuestras vidas de la que también un escritor tiene que hablar. (Pouchet 83)

El ser escritor católico, según Prada, le hace pensar a uno en la vocación de ser escritor, de ser artista y de abrazar las cosas misteriosas de la existencia humana: el Bien y el Mal, la fe, el pecado, la culpa, la gracia, la expiación y la salvación del alma. Además, según él, le hace a uno ser más humilde porque se da cuenta de que uno es instrumento de una fuerza superior y divina, y en este sentido Prada concuerda inconscientemente con Barthes —en que el autor se ha muerto porque le ha concedido su autoridad a un poder sobrenatural—; y con Foucault en que el autor es función, instrumento de su Dios; y con Benjamin porque seguramente está metido en las demandas de una producción divina cuyas leyes tiene que seguir. El estudio de un

escritor católico entonces da primacía no al autor, sino al texto, al discurso, al Verbo que transmite un mensaje de esperanza.

La cuestión de qué es un autor y cómo él se relaciona con su propia obra no es nada sencilla. No se pretende aquí explorar de una manera exhaustiva ni la esencia católica ni las limitaciones de un autor católico, sino examinar la escritura de Juan Manuel de Prada de acuerdo con algunos de las enseñanzas, valores y prácticas de la fe católica, basándose principalmente en las tres primeras partes de la última edición del *Catecismo de la iglesia católica*: (1) la profesión de la fe; el deseo por Dios, el pecado, la redención y la promesa de la vida perdurable; (2) la vida sacramental y de la gracia; y (3) la vida en Cristo, la libertad, la moralidad de los actos, y las virtudes.

Pero como el mismo escritor ha señalado, hay una diferencia entre el escritor beato y cualquier escritor católico. Destaca de Prada que la formación cultural y social aporta elementos al catolicismo de un escritor. Ser un escritor católico no sólo se trata del conocimiento y la creencia en los dogmas de la religión, sino de una tradición cultural que se trasciende si uno la practica o no. Además, está la búsqueda personal, que es algo fluido que vacila entre momentos de fe y duda. Por eso, lo único contra lo que se puede medir la sensibilidad católica del autor —que no es un juicio de la bondad de la persona—, son las creencias y las prácticas establecidas por la institución.

Sin embargo, hay otro matiz de esta sensibilidad que no se puede medir cuantativamente sino cualitativamente, que será una evaluación del estilo, temática y sutileza del escritor, y como éstos cuadran o podrían cuadrar dentro de un marco católico. Se tendrá que tener esto en cuenta, además de la posición de sujeto-autor, cuando se escribe un artículo periodístico o una obra de ficción. Sería a grandes rasgos más fácil

juzgar el periodismo —bajo reglas y enseñanzas estrictas— que las obras imaginativasn que requieren un análisis no sólo temático sino sobre todo estético. Los capítulos que siguen son un intento de analizar primero las obras de ficción de Prada (narrativa) y sus artículos periodísticos bajo estas pautas: lo católico, lo ortodoxo, lo temático, lo estilístico y lo estético, y cómo éstos se relacionan a la sensibilidad y subjetividad católica del escritor.

CAPÍTULO 4:

JUAN MANUEL DE PRADA: ESCRITOR CATÓLICO DE FICCIÓN

La obra imaginativa de Juan Manuel Prada es variada y compleja. Escribe novelas históricas, policiacas, de drama, biográficas además de una serie de cuentos y hasta literatura que no se define según los géneros tradicionales de la literatura. El examen de la sensibilidad católica de Prada se complica por la catolicidad innata —que siempre ha jugado un papel en su escritura— seguida por su reconversión a la fe en medio de su carrera. Se nota el cambio de una conciencia sutil e implícita hasta la más profunda y compleja de esta sensibilidad. Como cada obra es un mundo en sí, se ha limitado en este capítulo explorar unos aspectos de la sensibilidad católica en cada obra o grupo de obras. La discusión de la sexualidad, la moralidad sexual y la teología del cuerpo en *Coños*, la primera obra en de Prada en 1995 abre la discusión.

Coños (1995)

Throughout history, humankind has treated the body with suspicion and ambiguity, and it is difficult to harmonize in theory and practice the many interpretations of it that exist. (Martini 31)

La teología del cuerpo

La obra *Coños* —descrita como poesía en prosa— es un homenaje a las mujeres y a la literatura, casi niega la definición de género literario. En una entrevista en noviembre de 2005, el autor mismo se refería a ella como un juego literario, admitiendo la deuda, homenaje y burla de la obra de Ramón Gómez de la Serna *Senos* (1917). Sin embargo, a pesar de estar en el mismo campo semántico —el del cuerpo femenino—, el tratamiento del mismo difiere. La obra de Prada es una serie de odas burlescas a los genitales femeninos, revestida de lengua elaborada neo-barroca que trata los aspectos más vulgares y sórdidos de la vida, y recuerda una obra de Baudelaire y/o Quevedo por su belleza y vulgaridad.

Esta obra fue escrita en el período anterior a la conversión de Prada, y la perspectiva teológica católica está casi ausente. Se ve el catolicismo conservador de Prada en vacío. La audacia de la “ofensa” hace relucir aún más la perspectiva católica ortodoxa de su periodismo, y la poco ortodoxa pero fija de su obra ficticia tardía. ¿Cómo sería una lectura religiosa de *Coños*? Sería una burla completa, una transgresión mortal contra los conceptos de la santidad del cuerpo, y la responsabilidad del artista de retratar y respetar la belleza íntegra y divina del cuerpo, tal y como la elabora el Papa Juan Pablo II en su *Teología del Cuerpo* (1997). A continuación se intentará recalcar la influencia del catolicismo en el autor.

En primer lugar, en *Coños*, la perspectiva o el posicionamiento de sujeto del observador/escritor transforma en un objeto los varios coños que describe y adora. La variedad de los coños es impresionante. Trata de dar una visión a la vez única y universal

del coño de cada f emina, y del coño como atributo femenino. La colecci3n de odas siempre se narra desde el punto de vista de un hombre blanco, europeo, cuyos prejuicios y condicionamiento social y religioso aparece en sus descripciones. La colecci3n incluye desde el de la criada extranjera hasta el de una virgen, el de su novia, el de la mujer menopáusica, el coño de una niña, de una monja budista, de una lesbiana y de los  ngeles femeninos. Además, Prada raya en lo necr3filo con los “territorios pr3ximos al malditismo, la rareza, lo extraño, lo estramb3tico, lo ins3lito, lo canalla, lo folletinesco [...] y lo grotesco (repárese en “La faquiresa”, “El coño de la fun mbula”, “El coño de las momias”, “El coño de las batutsis”, “El coño del travest ”, “El coño catal3ptico”, “Coños de la morgue...).” (Acín 14) El cuerpo femenino no es íntegro, es fragmentado: una parte determinada es la que es más importante y que hace de la mujer un objeto digno de observaci3n.

Es evidente en *Coños* la irreverencia tan característica de Prada. Aunque se puede argüir que el coño es el portal por el cual se pasa para entrar en la vida interactiva con los otros que no son la madre, y que es la vía normal de fertilizaci3n y concepci3n de la vida humana y —por consiguiente— el umbral de la vida, no parece que este enfoque universalista en la mujer como producto del Creador se elabore en esta obra para edificar a la mujer, sino que más bien esta colecci3n de coños es una forma a trav3s de la cual elogiar los *bienes* de cada mujer de una manera irreverente y jocosa.

Es interesante notar que a la vez que imita y rinde homenaje a *Senos* —de G3mez de la Serna—, la terminología de Prada es mucho menos complementaria. *Senos* se refiere a los pechos de la mujer —que son uno de sus rasgos más distinguidos y bellos— pero G3mez de la Serna usa el t3rmino *senos*, palabra menos vulgar que enfatiza su

índole de crianza y consuelo. Pero el término “coños” es uno de los más vulgares y despreciativos que se puede encontrar para referirse a los genitales de la mujer. No da a entender nada edificador y admirable sobre la mujer. Lo que ha hecho Prada en realidad es bajar el registro —el equivalente en Serna sería *Tetas*—, y lo agudiza más al tenerse en cuenta el dominio —que demuestra Prada dentro de este texto y otros— de la belleza y riqueza de la lengua castellana. Ramón Acín en su ““Dos anotaciones al margen: Modernidad y valor de la mirada en *Coños* de J.M. de Prada” también señala “lo sorprendente del título y lo inusual del objeto motivo de la narración, por sus ecos en el tabú y por su latido provocador” (Acín 11), además de llamar la atención a la reacción en los medios de comunicación como *ABC*, donde por ejemplo el 27-IX-1996 se describe la obra como “*Coños*, obra de título imposible”.

Coños precede en su publicación a los famosos *The Vagina Monologues* (1996 primera representación y publicación en 1998) de Eve Ensler, y *Cunt: A declaration of Independence* (1998), de Inga Muscio, que hurgan en el tabú de hablar y discutir abiertamente sobre los genitales femeninos. Melissa Giannini describe *The Vagina Monologues* como:

[...] stories from a diverse group of women, each one bluntly exploring a specific aspect of the vagina. Trading off between light-hearted, shocking and pit-of-the-stomach disturbing, the play covers hair, scents, masturbation, sex, orgasms, secretions, periods, birth, mutilation, rape, what we call vaginas, what they would wear if they got dressed, reconnection of sorts, making us aware that vulvas are a part of women and sacred, connected to the mind and not a shameful thing. You know, stuff we're not supposed to talk about. (Giannini s.p.)

Es evidente que una de las diferencias principales entre la obra de Prada y las otras previamente mencionadas es que el observador en *Coños* es varón. No se trata de

una autodeclaración o intento de autoconocimiento, ni se trata de un lamento por parte de las mujeres y denuncia de los abusos que sufren, sino más bien de un ojo foráneo que contempla y juzga los coños variados. El posicionamiento es desde la sede tradicional del poder: hombre blanco, europeo, heterosexual y además católico (aunque solo implícito).

Como señala Acín:

Para dotar de verosimilitud este proceso, el autor escoge una acertada voz narrativa, capaz de reproducir circunstancias personales que aporten proximidad y calor humano. Por ello se utiliza la simulación autobiográfica, el valor de la memoria, la acción personal [...] Por ello también esa voz narrativa se expresa mediante esquemas estructurales, sintácticos y semánticos, reiterados y reiterativos, que tienden y proporcionan la necesaria acumulación de imágenes. Se trata de perspectivas de acercamiento que, al superponerse, dotan de entidad al objeto literaturizado. (Acín 21)

El elogio de Acín de la obra por su lenguaje se expresa en términos sexuales —lo que de nuevo refiere a un observador como hombre y lector heterosexual—:

En *Coños* la elocuencia vertida sobre el objeto temático y transmitida con palabras produce orgasmos lingüísticos, no carnales. Nos acaricia el lenguaje, su belleza imaginativa, sus sorpresas llenas de sugerencias, nunca el bajo instinto del contacto carnal. Es el aire, los sonidos, las imágenes quienes concretan un coito lector, un deleite mental. (Acín 17)

Como narrador impone su poder y significado sobre el objeto percibido, sujetándolo y subyugándolo:

It is a form of power which makes individuals subjects. There are two meanings to the word “subject”: subject to someone else by control or dependence; and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge. Both meanings suggest a form of power which subjugates and makes subject to. (Foucault, “Subject” 781)

En un documento novedoso y atrevido dentro del catolicismo tradicional el Papa anterior, Juan Pablo II escribió *The Theology of the Body* (1997). En este libro, el Papa

trata la dignidad del cuerpo humano y cómo debe ser apreciado. Entre otras preocupaciones, habla sobre el valor de la vida, el amor y la cultura de la muerte, explica que la “*personhood*” de uno se entreteje con el genio del cuerpo humano como cuerpo de un ser digno de ser respetado y admirado. No se puede separar la esencia y significado del cuerpo humano de el de la persona humana:

We cannot consider the body an objective reality outside the personal subjectivity of man, of human beings, male and female. Nearly all the problems of the ethos of the body are bound up at the same time with its ontological identification as the body of the person. They are also bound up at the same time with the content and quality of the subjective experience, that is, of the “life” both of one’s own body and in its interpersonal relations, especially in the perennial man-woman relationship. (Wojtyla, *Theology 2*)

El enfoque del Papa Juan Pablo II parece contrastar con la calidad de la experiencia subjetiva en *Coños*. Dice el Papa que “[f]ar from being a mere object, our body is first and foremost a subject; and it is a subject not just of touch and sight, but of all our actions and passions.” (Wojtyla, *Theology 32*) Enfatiza así la centralidad del cuerpo en la identidad cristiana dado que la Segunda Persona de de la Santísima Trinidad —el Hijo— se hizo cuerpo en la Encarnación. Señala la sacramentalidad del cuerpo presente en el bautismo, la Eucaristía, el matrimonio y la extrema unción. Sin embargo, el observador en *Coños* es un *voyeur* que se define mirando con ojos de miope la falta de pene —es decir mirando los genitales femeninos—, lejos de la conciencia católica de la dignidad del cuerpo o la complementariedad del Otro.

Michel Foucault explica que la subjetividad trata de cómo el sujeto se descubre y se reconoce: “In short, this concerns the history of “subjectivity,” if what is meant by that term is the way in which the subject experiences himself in a game of truth where he

relates to himself.” (Foucault, citado en Hall, *Subjectivity* 92) En una de las odas de Prada —”La vecina de enfrente”— explica que por su innata diferencia sexual no puede hacer recíproco el amor de su vecina “porque mis calzoncillos no servían para transmitir los infinitos matices del sentimiento (yo no tenía un coño que estampase lágrimas, risas, sangre o veneración)” (Prada, *Coños* 52) Quizás, donde se revela el catolicismo tradicional en la obra es en la afirmación de la diferencia y la heterosexualidad exagerada: aun el coño de una lesbiana es gozado por la mirada del hombre heterosexual.

La sensibilidad católica de Prada también se define en su falta en esta obra osada, que desafía las enseñanzas de la Iglesia Católica sobre el cuerpo. A diferencia de lo que proclama el Papa Juan Pablo II, el cuerpo como un reflejo de la belleza hecho a la imagen y semejanza de Dios — “[f]or just as the body of Jesus is a revelation of glory, the Invisible made visible, the narration of God among humankind, so our body, a totality comprised of flesh and spirit, is meant to be a mirror in which divine beauty is reflected” (Wojtyla, *Theology* 39-40)—, el objeto que contempla la mirada voyerística y fetichista en *Coños* no es una persona en su totalidad, sino un cuerpo fragmentado de mujer, más específicamente su vagina y cualquier parte que la refleje, los sobacos como su anticipo y los labios como su doble simétrico: “Se trata de la mirada que busca mantener la distancia, prolongar el momento de la observación y saborear el placer desde la mismísima corteza durante las sucesivas profundizaciones.” (Acín 18)

Pero a diferencia de una persona íntegra que por palabras y lenguaje expresa su propio ser, el coño está callado y no puede entrar en comunicación verbal con el narrador. Lejos de las palabras de *La teología del cuerpo* el observador no ve una mujer como persona, con la dignidad divina que la acompaña como hija de Dios. De hecho para

Prada, no obstante, de manera graciosa la belleza integral del objeto se distorsiona y lo que resta son las partes del cuerpo que incitan a la lujuria y el pecado.

La aseveración por parte del Papa de la importancia del genio de las obras de arte, con desnudez, es que el hombre llega a conocerse al contemplarse a sí mismo en una obra de arte. Pero esto no se cumple en *Coños* porque el observador masculino sólo contempla partes del Otro, o en este caso, de la Otra que la diferencia de sí mismo y que suscita el deseo no por otra *persona*, sino por las partes que le pueden dar placer, por su propia gratificación sexual egoísta. Juan Pablo II advierte contra la estetización del cuerpo sin tener en cuenta la lujuria del hombre. Es cierto que Prada estetiza los coños de la obra, pero también celebra la lujuria estética de su propia observación: embellece sus fantasías traviesas y distorsionadas como lo hace el poeta francés, Baudelaire en *Les Fleurs du Mal*, obra que figura en la famosa lista de obras prohibidas por la Iglesia.

El Papa no niega lo estético de la mirada misma del observador. La maravilla que se crea en la mirada de la desnudez del otro se celebra en los círculos católicos en la institución del matrimonio como algo positivo. Se refleja en la reacción gozosa de Adán al contemplar a Eva por primera vez antes de haber pecado. Sin embargo, fuera del contexto conyugal, esta acción se corrompe como la lujuria primaria en el Jardín de Edén, donde fuera de la Voluntad de Dios, la contemplación de la desnudez del Otro/de la Otra se hizo vergonzosa: “By its very nature, this looking is aesthetic. It cannot be completely isolated, in man’s subjective conscience, from that looking of which Christ spoke in the Sermon on the Mount, warning against lust.” (Wojtyła, *Theology* 218-219)

El contexto de *Coños* no es uno de interrelación. El observador contempla, y cuando interactúa no es por amor o preocupación por la otra. Siempre, experimenta el

placer o el asombro en soledad. Además, nunca tiene lugar dentro del contexto matrimonial: “Some thoughts or actions even exclude conjugal union and either withdraw one into oneself or use the other merely as a tool for one’s own self-centeredness. These are the most distressing perversions.” (Wojtyla, *Theology* 57)

Steve Pile explica, al hablar del observador, que su “gaze is eroticised by a desire which is at once expressed and repressed. The masculinist gaze has two related pleasures: narcissistic and voyeuristic. In narcissism, the viewer sees the image in relationship to himself, while in voyeurism, the observer holds the object in view but at a distance.” (Pile 93) No es cuestión en *Coños* de solidaridad, sino de curiosidad. La mujer, la subjetividad de la mujer se construyen no por sí sola ni como igual o compañera del hombre, sino como el Otro del hombre. Acín también admite, al hablar de *Coños*, que “El *voyeurismo* es la base. No se trata de actuar, sino de observar —en clave interna: imaginar la “realidad”— y de ser sujeto, bastante pasivo, en esa observación que ofrecerá el máximo de su fruto si es llevada a cabo sin prisas.” (Acín 20)

El ojo varonil de la voz narrativa de *Coños* contempla con deleite, con sobrecojimiento, con deseo, no con la vulnerabilidad de un espectador que pueda experimentar la mirada de vuelta de quien comparte e intercambia su poder y se relaciona con él. Pile y Thrift clasifican este tipo de mirada como:

the quality of the look and the look-back can be defined still further; two sets of ideas will do for now: *first*, the fetish and the mirror, and, *second*, purity and the border. The first closure effects surround the desires that the viewer invests in the object that is looked at, while the second set of closure effects are marked by the fears that the subject feels when presented by the object. (Pile y Thrift 46)

Coños es un texto que pone en ridículo el fetiche de la vagina en un grado monstruoso, elogiando el coño de la mujer, de cualquier mujer y de todas las mujeres, según el deseo del observador. Donde quiera que exista la frontera, no está en la rectitud moral del observador, sino en los códigos morales impuestos por la sociedad y la religión. Por esta razón, a escondidas, el narrador sube las faldas de los ángeles femeninos para ver sus genitales, para destruir la teoría teológica católica de que los ángeles no tienen género. Le cuesta mucho aceptar que el coño de una niña esté prohibido, e insiste en que ella sonrío de manera maliciosa mientras orina en el parque porque sabe que incita un deseo prohibido. Glorifica las erecciones que experimenta mientras abanica el coño de su tía soltera, o bebe —con solamente siete años— la leche y la sangre menstrual del coño de la criada, a quien no le gustaban los gatos.

Acaso lo más sorprendente de esta obra es el hecho de que esté escrito por un escritor católico bastante conservador. Ciertamente es que lo escribió antes de su reconversión y que se trata de un juego. En su propio discurso sobre su sensibilidad católica, él se distancia de la idea de ser un escritor beato, pero también señala la influencia de la cultura e historia católica en las cuales uno se cría. Es decir que sabe los tabúes que brotan en esta obra y lo hace a propósito, haciendo de este modo la obra más atrevida e irreverente:

Lo oculto, lo vedado, lo tapado, etc. casi se convierten en sinónimos mientras caminan en paralelo con lo pecaminoso —y su latente carácter de represión— y con lo imaginativo —y su exultante carácter placentero—. “Los anticipos del coño” reproduce este esquema. Y responde a un contraste creativo. A la castidad (“un par de besos castos, uno en cada mejilla”, pág. 13 se le superpone un aluvión imaginativo que nos inunda de sensorialidad. (Acín 19)

Dada la conciencia católica con que escribe en la prensa, discutida en el capítulo siguiente, es obvio cuánto ha evolucionado como escritor católico, y cuánto ha cambiado su perspectiva, de lo irreverente a lo apologetico.

Cuanto más se estudia esta obra de Prada, filtrada por los escritos más recientes en los que es evidente el pensamiento católico —como en *La teología del cuerpo*—, más se manifiesta distante y ausente su tono católico. El concepto católico del cuerpo como “el templo del Espíritu Santo”, o de la Iglesia misma como el cuerpo de Cristo. Además, la centralidad de lo sagrado del cuerpo en una cultura católica eucarística, no está presente en la obra

El cuerpo femenino existe para ser contemplado, deseado, codiciado y desacralizado. Basta decir que el cuerpo femenino se queda marginado en gran parte del discurso sagrado del cuerpo, pero la virginidad y pureza de la mujer católica son valores indispensables en tal cultura. La dualidad de la Virgen/Madre de Dios y la prostitución de Israel en su infidelidad a Dios subraya este concepto. ¿Sería posible entonces conceptualizar el tratamiento del cuerpo femenino como parte de la paradójica perspectiva católica hacia el cuerpo femenino? La desacralización del cuerpo femenino es condenada en los documentos, pero no ha sido en gran parte en la práctica. La culpa de esta desacralización ha caído sobre la mujer misma. Esto no quita valor literario a la obra: sin duda Prada se presenta en la escena literaria como un escritor dotado, con dominio del castellano. Un escritor barroco, con el lenguaje elaborado y la gracia sarcástica de Quevedo, y posmoderno —como muestra la concepción fragmentaria de la obra—. Se nota la influencia asimismo del Valle-Inclán de los esperpentos en la visión de la realidad y el cuerpo femenino, y su deuda con Gómez de la Serna, a cuya obra *Senos* rinde

homenaje sarcástico, como ya se dijo. Además admite el autor que la obra es un juego literario. Es más, esta obra se escribió bastante antes de su autodeclaración como autor católico. Sin embargo, se puede argumentar que su tratamiento de la fe católica —que conoce por lo menos implícitamente—, y de los principios de su religión, parecen hacer más deliberado lo burlesco de la obra y su falta de reverencia.

También se puede argumentar que su sensibilidad se resalta en el culto al cuerpo. En una colección de ensayos sobre el cuerpo, se indica cómo Herbert Marcuse —en su *Eros and Civilization* (1969)— señala que la represión sexual se asociaba más con la sociedad capitalista y protestante, donde se creía que la liberación sexual amenazaría la producción económica (Featherstone *et al* 1991). En las sociedades católicas, sin embargo, habría menos represión sexual y menos producción económica. Es más, el cuerpo carnosos y rebosados de sexualidad es característico del arte católico barroco. El aspecto carnal está presente mucho más en las esculturas y cuadros de las iglesias católicas que en los cuadros y estatuas más conservadores y desapasionados de las iglesias protestantes. Parte de la influencia posmodernista en Prada es su neobarroquismo, su retorno casi subconsciente a la estética católica: “In baroque religious art, the orgasm of the body is brought into play against the barren hygienic churches of northern, Protestant Europe. It was a spiritualization of the sensual body in the service of both spiritual development and political control.” (Wojtyla, *Theology* 28)

Luis García Jambrina niega el aspecto pornográfico de la obra y enfatiza el aprecio de Prada por el misterio de la Creación, simbolizado en el coño, portal de la vida:

Sus *coños*, en principio, nada tienen que ver con la anatomía ni con la fisiología ni con la literatura pornográfica. El *coño* puede ser, sí, una metonimia de la mujer, pero aquí es, sobre todo, una metáfora, la gran

metáfora, la metáfora de todas las metáforas, el símbolo de toda creación [...] Todo viene del *coño* y todo conduce a él, parece recordarnos también Juan Manuel de Prada. (García Jambrina, “La narrativa” 169)

El análisis de García Jambrina sugiere que incluso *Coños* demuestra esta sensibilidad católica inconsciente de Prada: “Y es que el *coño* es lo oscuro, lo inefable, lo desconocido, lo oculto: el misterio por antonomasia.” (García Jambrina, “La narrativa” 169)

Por otro lado, un examen más en profundidad de *Coños* revela cuán lejos está esta indiscreción jocosa, del joven Prada, de su conciencia católica —seria y profunda— de años después. Juan Pablo II explica en su *Theology of the Body* que:

The artistic objectivization of the human body in its male and female nakedness, in order to make it first of all a model and then the subject of the work of art, is always to a certain extent a going outside of this original and, for the body, its specific configuration of interpersonal donation [...] [T]he human body loses that deeply subjective meaning of the gift. It becomes an object destined for the knowledge of many. (Wojtyla, *Theology* 221)

El Papa destaca lo sagrado del cuerpo humano, el templo del Espíritu Santo que sólo se debe dar al Otro dentro del sacramento del matrimonio. El Papa explica que sólo se puede entender el verdadero significado del hombre y de su cuerpo por una consideración de su dignidad personal como sujeto:

The dimension of man’s personal subjectivity is an indispensable element present in theological hermeneutics which we must discover and presuppose at the basis of the problem of the human body [...] We cannot consider the body an objective reality outside the personal subjectivity of man, of human beings, male and female. Nearly all the problems of the ethos of the body are bound up at the same time with its ontological identification as the body of the person. They are also bound up at the same time with the content and quality of the subjective experience, that is, of the “life” both of one’s own body and in its

interpersonal relations, especially in the perennial man-woman relationship. (Wojtyla, *Theology* 218)

Cuando los esposos se dan el uno a la otra, imitan el Sacramento de la Eucaristía, cuando Dios da a la humanidad su cuerpo y sangre. Es una recreación del sacrificio del Calvario, en la cual cada uno de los cónyuges se da como Jesucristo se dio a la raza humana. Hacer del cuerpo —en este caso el cuerpo femenino— un objeto del ojo público para ser conocido —en el sentido bíblico— por muchos, o mediante el lenguaje hacer de él una imagen para el goce público, lo degradan, le quita su valor como don y compromete la dignidad humana. Por eso, llega el Papa a la conclusión de que “However, it is impossible not to perceive from that point of view of the ethos of the body, deeply understood, a problem arises here...the fact that this problem is raised does not mean that the human body, in its nakedness, cannot become a subject of works of art, but only that this problem is not purely aesthetic, nor morally indifferent.” (Wojtyla, *Theology* 221)

Explica Juan Pablo II que a partir del pecado original en el Jardín de Edén, el hombre y la mujer sufren del sentido de vergüenza y culpa de su desnudez por la pérdida de la inocencia. La necesidad de privacidad es su escudo contra estos sentidos, y la anonimidad de hacer el cuerpo un objeto para el goce de otros sirve para proteger su autodonación personal como persona humana ante la codicia que la amenaza.

Insiste el Papa en que es a través del valor y la dignidad del cuerpo humano que se hace la autodonación de dos personas, tan importante dentro de una relación llena de amor y respeto. La desnudez muda de ser algo vergonzoso a algo generoso, quita de la persona la objetivización que le puede imponer la anonimidad de ser expuesto al ojo público en la representación artística, y le devuelve la importancia de ser un sujeto que se

da a otro. Por eso la reproducción artística tiene un aspecto ético además de estético. Para Prada —escritor católico autodeclarado—, se tiene que tomar una responsabilidad moral ante este tipo de representación: “The artist who undertakes that theme in any sphere of art or through audiovisual media, must be aware of the full truth of the object, of the whole scale of values connected with it. He must not only take into account in *abstracto*, but also live them correctly himself.” (Wojtyla, *Theology* 227)

Según el Papa la contemplación del cuerpo humano debería llevar al que lo contempla a apreciar todo el misterio y la dignidad del ser humano. Si la manera en la que se le presenta provoca la codicia o una desvalorización, la dignidad humana se ve disminuida y se hace un objeto: “He becomes an object of “enjoyment,” intended for the satisfaction of concupiscence itself. This is contrary to the dignity of man also in the intentional order of art and reproduction.” (Wojtyla, *Theology* 227-228)

Discute el líder de la Iglesia Católica que la imagen tiene un “*ethos*”¹ que comprende el modo de ver y mirar una imagen, y la percepción que se toma de ella. Infiere que el artista tiene una responsabilidad ética —además de estética— al representar el cuerpo desnudo, la de facilitar en cuanto sea posible un aprecio por el cuerpo, y no venderlo por su valor sexual:

The creation of the image, in the broad and differentiated sense of the term, imposes on the author, artist or reproducer, obligations not only of an aesthetic, but also of an ethical nature. In the same way, “looking,” understood according to the same broad analogy, imposes obligations on the one who is the recipient of the work.

True and responsible artistic activity aims at overcoming the anonymity of the human body as an object “without choice.” As has already been said, it seeks through creative effort such as an artistic expression of the truth about man in his feminine and masculine corporeity, which is, so to speak,

¹ En este contexto, el *ethos* se refiere al carácter moral de la imagen.

assigned as a task to the viewer and, in the wider range, to every recipient of the work. (Wojtyla, *Theology* 228-229)

Como conclusión de esta sección, no se puede negar la estetización del cuerpo femenino en *Coños*. Demuestra su dominio barroco del lenguaje y su gracia discursiva. Pero según el catolicismo conservador del Papa —que más tarde será el responsable de su reconversión a la fe—, no se considerará *Coños*, a pesar de su innegable valor literario, un retrato del cuerpo femenino que eleva y dignifica al ser humano en su integridad.

Las mascararas del héroe (1996)

Se trata de una norma que no admite excepciones: toda estrategia mistificadora usa como coartada la tergiversación histórica. (Prada, *Nueva* 107)

Las figuras religiosas y el revisionismo histórico

Las máscaras del héroe es una obra magistral de Prada que se puede evaluar por la mitificación y desmitificación de varios personajes históricos y literarios bohemios de la España de las primeras décadas del siglo veinte; o por la riqueza lingüística y discursiva; o por su intertextualidad, la metaficcionalidad y el plagio; la gama de registros, la técnica narrativa y literaria, etcétera. Sin embargo, para este estudio se destacará cómo se perfilan las figuras religiosas y se examinará si la revisión histórica que ofrece el texto está vinculada a la sensibilidad católica implícita del autor.

En *Las máscaras del héroe*, como en muchas obras y artículos de Prada, éste traiciona su sensibilidad católica sutil con una plétora de lenguaje poético: símiles,

imágenes y humor sacado de la iconografía de la tradición judía-católica: “Tío Ricardo hablaba como un misionero del amor fraterno”, “[l]a fama era dulce como un pecado mortal”, “Lorca había regresado de su veraneo en Cadaqués muy moreno, como socarrado por las llamas del incendio que hubo en Sodoma.” (Prada, *Máscaras* 121, 409 y 366 respectivamente)

Las máscaras del héroe perfila la vida bohemia española de las primeras décadas de siglo XX. Destaca entre los múltiples personajes históricos ficcionalizados Pedro Luis Gálvez, y Buscarini. Gálvez, el antihéroe de la novela es el alter ego del narrador de la mayor parte de la novela —el abúlico Fernando Navales—, un escritor que plagia las escrituras de su padre espiritual, Gálvez. Prada crea un escenario entretejido y complejo donde las relaciones entre los personajes revelan los aspectos transcendentales de su obra. En su artículo “Carmen de Burgos “Colombine” en *Las máscaras del héroe*, de Juan Manuel de Prada”, Rita Catrina Imboden explica que hay dos núcleos familiares: Colombine, su pareja Ramón de la Serna y su hija Sara —que es la novia de Fernando—, *alter ego* e hijo espiritual de Pedro Luis Gálvez y su amante Teresa.

La relación simbiótica entre Gálvez y Navales es motivo de la unidad estructural y temática de la novela. El antiheroísmo de Navales se vincula al antiheroísmo de Gálvez, y la degradación moral de Gálvez se refleja en la degradación moral de Navales: “su articulación en torno a los dos polos que constituyen las dos individualidades enfrentadas, Pedro Luis de Gálvez y su biógrafo Fernando Navales; la trama sigue en desarrollo lineal el progreso de degradación moral del personaje narrador, que va siendo contrapunteado con las sucesivas humillaciones a que lo somete su antagonista.” (Pérez Bowie, “Historia” 65)

El anticlericalismo imperante en las primeras décadas del siglo veinte entre los ciudadanos de tendencia liberal y anarquista se manifiesta en esta relación padre-hijo del narrador Fernando y el héroe de su narración, Gálvez. Prada describe cómo los liberales y anarquistas quemaban iglesias y conventos sin arrepentimiento:

Los conventos ardían en una combustión lenta, crepitante y laboriosa, pero el ejército no salía a detener la pirotecnia porque, según Azaña, «todos los conventos de Madrid no valen la vida de un republicano». El fuego devoraba sillares, calcinaba retablos, ascendía como una columna salomónica sobre el mástil de tantas y tantas cruces. (Prada, *Máscaras* 427)

Aunque Prada no se declare abiertamente católico, más tarde en su carrera, utilizará la misma cita de Azaña para condenar lo que considera deshumanización del “Mátrix progre”. Prada, de hecho ya atacaba en *Las máscaras del héroe* la elevación a los altares de literatura las figuras de izquierda como la única versión de la *verdad histórica* de España de las primeras décadas del siglo veinte. En su revisionismo histórico y su irreverencia por lo establecido, Prada propone la beatificación de otras figuras poco conocidas y bohemios y hasta de la extrema derecha inclusive.

Rita Catrina Imboden señala la relación edípica Fernando-Gálvez que sobresale en contraste con la unidad perfecta entre el Padre e Hijo de la Santísima Trinidad. Según Imboden, Fernando considera a la amante de su padre espiritual, madre y prostituta —los dos polos—: “para Fernando la figura de Teresa, la mujer de Gálvez, oscila entre la de prostituta y la de madre protectora. La relación entre Fernando y Teresa es análoga a la de Sara y su padrastro, pero el contacto pseudo-incestuoso del joven no logra quebrar el lazo entre Gálvez y Teresa.” (Imboden 208) Esta relación ambigua con Teresa es parte de la relación de amor-odio con Gálvez, a quien trata de borrar también a través del plagio.

Se apodera de su pluma, desautorizando a Gálvez de su propia creación literaria pero este intento fracasa dada la intervención de Prada al fin.

En *Las máscaras del héroe*, como en otras de sus obras, Prada explora el tema de la filiación y cómo ésta se vincula con la identidad. Aunque no sea un tema exclusivamente católico, hay que considerar el lugar primordial de la filiación divina como fuente de la dignidad humana, y como una que le da la importancia y propósito. Luis García Jambrina enumera varios temas de *Las máscaras del héroe* que caen dentro de la temática católica que Prada enfatizaría en su periodismo:

También está la pérdida repentina de la inocencia y de la ingenuidad, del acceso brusco a la madurez, a la sexualidad y, sobre todo, al mal, ese mal que nos abisma e ilumina, que nos atrae y nos repele al mismo tiempo. Y, en directa conexión con esto, el tema de la orfandad y de la decadencia familiar, del fin de una estirpe. (García Jambrina, “En torno” 11)

La observación de García Jambrina parece hablar de la historia del pecado: la inocencia de Edén, perdida por el pecado, y el deseo de la ciencia inordinada, que nos lleva a la maldad y nos exilia del paraíso de nuestro Padre Dios, dejándonos en la orfandad del pecado.

El tratamiento y el destino de Gálvez y Navales se explican por esta la falta de filiación divina. En las décadas anteriores a la Guerra Civil, España se hallaba huérfana, buscando su propia identidad o identidades. Había perdido la gloria de ser colonizador, y las fisuras —que tanto enfatiza Prada que remedió la Iglesia Católica desde 1498— habían empezado a mostrarse. Las nacionalidades históricas, la pérdida de la gloria política y económica, además de la lucha entre derecha y los liberales han contribuido a su estado de quiebra, de desarraigo, según de Prada. Usando la metáfora del protagonista y su *alter ego* —Gálvez y Navales—, y el antagonista en el personaje de José Antonio,

Prada explora cómo el desarraigo conlleva la decadencia, y cómo la identidad católica lleva a la integridad. Navales, huérfano de Padre encuentra, en Gálvez su padre espiritual. La pérdida de su padre real y el reemplazo de éste por un pícaro, anarquista y amoral, resulta en un escritor y un ideólogo fracasado.

El caso de Gálvez, que propaga la falta de arraigo, es más complejo. Él también se halla fragmentado. Prada lo trata con cariño a pesar de sus múltiples defectos: “Sólo Gálvez, curiosamente el más caritativo con la desgracia ajena, aquietaba la incertidumbre de aquella mujer, y se ofrecía para actuar de mediador o alcahuete entre ella y el maestro Cansinos.” (Prada, *Máscaras* 290) Esto presenta el mal ejemplo de los que debían inculcar su filiación divina a causa de la naturaleza pícaro de Gálvez, y da una razón de su decaimiento: “Lejos de levantarse del barro, Pedro Luis de Gálvez fue hundiéndose más y más.” (Prada, *Máscaras* 149)

En *Las máscaras del héroe*, hay dos figuras “religiosas” principales: el protagonista —el bohemio Pedro Luis de Gálvez— y el padre Lorenzo. La situación familiar de Gálvez demuestra lo típico de la familia cotidiana católica tradicional de aquél entonces, y hasta cierto punto hoy en día. Gálvez describe a su padre como “muy católico” —tenía siete hijos— y que por las dificultades de darles de comer encargó a las hijas a una alcahueta y mandó los varones al seminario —al seminario de Málaga—, dirigido por los jesuitas. El libre albedrío, piedra de toque de la religión católica, varias veces no se cumple en las instituciones jerárquicas como la Iglesia misma; el ejército —del que fue expulsado el padre de Gálvez— y la familia *muy* católica: “Fue así como, ya desde tierna edad, y por satisfacer las aspiraciones un tanto megalómanas de mi

progenitor, que soñaba con verme al frente de una diócesis.” (Prada, *Máscaras* 19; énfasis mío)

La vida del seminario que revela Gálvez es una de represión física y sexual, castigo y pecado. Es un retrato de la vida religiosa muy negativa, y resulta irónico más tarde en la carrera de Prada, que tanto defenderá a los curas y la vida religiosa de sus enemigos anticlericales. Describe Gálvez cómo su profesor del latín —un tal Padre Lorenzo— lo castigó con una brutalidad innecesaria:

[h]abía en concreto un catedrático de latín, hombre rutinario y falto de sentido común, que, cada vez que me sorprendía despistado o trazando garabatos en la gramática, me zamarreaba las orejas con tanta disciplina y denuedo que, al concluir el castigo, me resbalaban por el cuello gotas de sangre, gordas como cuentas de un rosario. (Prada, *Máscaras* 20)

Aún más, la degradación sexual del sacerdote no sólo es pecaminosa por afrontar el celibato, sino que es blasfema por vivir su fantasía sexual con la epitome de la pureza y la santidad humana de la religión católica: la Virgen María, Madre de Dios. Este es un ataque muy virulento al clero, escogiendo un mal clérigo tan decadente que ofendería mucho a cualquier sensibilidad católica:

cuál no sería mi perplejidad al descubrir en la penumbra del altar a este padre Lorenzo de mis pecados, arrodillado ante una figura de la Virgen que allí se venera, bajo la advocación de Nuestra Señora de la Victoria, figura que, según cuenta la leyenda había sido modelada por los ángeles en los talleres del cielo (porque en el cielo también hay ángeles imagineros y aun imaginarios) y donada milagrosamente a los Reyes Católicos [...] no se crea usted que el noctámbulo jesuita se había arrodillado por venerar la imagen, no señor; lo que hacía el muy bellaco, según comprobé enseguida [...] era despojarla de sus vestiduras y sustituirlas por otras más mundanas y propias de barragana que de Madre de Dios, puesto que incluían camisas y corsés y enaguas de batista, con encajes y lazos de la más refinada coquetería. Y parecía sentir, a juzgar por el embeleso y la trémula morosidad que empleaba al vestir el maniquí sagrado, que la

Virgen no tuviese las piernas separadas, para haberla podido pertrechar con medias de seda. (Prada, *Máscaras* 20)

Pero además de su afán por desafiar lo establecido, Prada escoge un mal clérigo por varias razones. En primer lugar, asegura que no se puede tomar como su opinión de todo el clero, y más importante aún, construye un contexto y una razón para la decadencia moral y el anticlericalismo de su antihéroe Gálvez. Después de haber visto tanta decadencia en el espacio sagrado de la iglesia y de un alma consagrada, Gálvez aprovecha el trauma para justificar su postura anticlerical:

Si ahora traigo a colación este nefando episodio con tanta minuciosidad no es —créame— por regodearme en la descripción de las debilidades y pecados ajenos, sino por justificar esa aversión que profeso al clero (o, mejor dicho, a cierto clero, pues también me he tropezado con varones caritativos y temerosos de Dios entre los pertenecientes a este gremio, como luego se verá), aversión que en su momento, expresé en sus libelos y alocuciones difamatorias que el tribunal que me juzgó consideró como agravantes de mi delito. (Prada, *Máscaras* 21)

El odio hacia la Iglesia y la imposición de las reglas en la familia por su padre y el seminario sin la demostración del amor divino, afectan a la personalidad de Gálvez, dejándole como un alma perdida. Lleva entonces una vida de libertinaje, violencia, e incluso utiliza el feto muerto de su hijo para suscitar la piedad de otros mientras mendiga. No tiene ninguna idea de la dignidad del hombre como hijo de Dios, y describe las enseñanzas del seminario como inútiles. Navales revela cuánto ha afectado a Gálvez la experiencia negativa del catolicismo dentro de la familia —especialmente en cuanto a su relación paternal—, y dentro de la Iglesia donde otra vez la figura del *padre* —en este caso espiritual— que irónicamente juega él mismo para Fernando, figura en sus novelas:

Las novelas de Gálvez se fueron sucediendo durante aquel año, con argumentos más bien tremebundos que incluían raptos y acababan con el seductor escarmentado y la doncella en un convento de clausura, según la más trasnochada tradición cervantina. Estaban aderezadas con digresiones pornográficas, recuerdos de su juventud en el seminario, retruécanos, discursos anticlericales, apostasías y blasfemias sugeridas: Gálvez, a diferencia de Cervantes, se afanaba por parecer que tenía de prosista la gracia que no había querido darle el cielo. (Prada, *Máscaras* 127)

Prada titula la primera parte de *Las máscaras del héroe* “*De Profundis*”, en homenaje a la obra del escritor Oscar Wilde, converso al catolicismo en el lecho de la muerte. Prada lo nombrará en su recopilación de unos trece años más tarde, *La nueva tiranía*, como parte de su genealogía de escritores católicos. En una parodia de la confesión de Wilde, Prada hace de su “*De Profundis*” una confesión del bohemio pícaro Gálvez, que en vez de aceptar la culpa se las echa a otros. Explica Gálvez que en medio de la sordidez de su historia personal, se dio cuenta de que tenía la vocación no religiosa, sino literaria. García Jambrina habla de esta vocación de términos religiosos metafóricos:

Por último, estaría el tema del surgimiento de la vocación de escritor, de la literatura concebida como forma de vida, como entrega absoluta o sacerdocio [...] como sublimación de la realidad y como divino fracaso, si bien hay que tener en cuenta que aquí lo literario. (García Jambrina. “En torno” 11)

Yaw Agawu-Kakraba plantea la intertextualidad y la parodia del pre-texto de *De Profundis*, que tiene sus antecedentes no sólo en Oscar Wilde y en la *Biblia* —cuyo *Salmo* 130 proveyó la inspiración de Wilde—, sino también en la novela picaresca *Lazarillo de Tormes*, y el tono confesional de la tremendista *La familia de Pascual Duarte* de Camilo José Cela:

[I]n the case of Prada’s reworkings of the picaresque and ‘tremendista’ traditions, he recasts Wilde’s prison experience in Gálvez in order to bring

out the irony in both Wilde's prison and post prison life. But in so doing, Prada also underlines the obvious connections between Wilde's conceptual mingling of art and life and that of the numerous bohemian characters such as Gálvez, Alejandro Sawa, Ernesto Bark and Emilio Carrere who populate the text. (Agawu-Kakraba, "Playing" 659-660)

La parodia es una recreación de una versión original, y en *Las máscaras del héroe* Prada parodia la tradición histórica y literaria de España. Cuestiona el concepto de verdad. En los "Agradecimientos y Advertencias" de la novela (Prada, *Máscaras* 13-14), Prada comenta que "Las máscaras del héroe *no aspira a la verdad, sino a la recreación de la verdad.*" (Prada, *Máscaras* 14) La recreación de la verdad sugiere a la vez que no pretende que su versión sea la verdadera sino una posibilidad, y que la versión original tampoco es incuestionable. Si no pretende presentar la verdad, entonces se puede suponer que la recreación que presenta revela la ideología del autor. Mechthild Albert afirma que "*Las máscaras del héroe*, se podría sostener, para terminar, que el paradigma estético de tal esperpento tremendista [...] está dotado, por su uso histórico, de unas connotaciones ideológicas tan indelebles que ya no se puede hacer de él un uso "inocente"." (Albert 52)

Las máscaras del héroe ofrece una versión de la primera parte del siglo en la cual la Iglesia Católica era víctima de una ola de anticlericalismo y odio, y donde José Antonio, fundador de la Falange se retrata como un poeta honrado, comprometido, noble y mártir: "Con las últimas llamas que aún palpitaban entre la chatarra del automóvil, varios pirómanos habían prendido unas teas y se dispersaban por los senderos inciertos de un Madrid al que le sobraban treinta o cuarenta conventos." (Prada, *Máscaras* 423) Esto no significa que retrate a los bohemios y anarquistas como grupos sin ideales. De hecho, compara sus convicciones con los de los primeros cristianos:

Los anarquistas aún poseían cierta capacidad, inédita en las sociedades modernas, para indignarse ante la injusticia. Formaban una religión de hombres hirsutos que aspiraban a instaurar un reino de buena voluntad en la tierra; en cierto modo, se asemejaban a esos cristianos primitivos que se reunían en las catacumbas, aunque careciesen de la organización y la liturgia que hicieron del cristianismo una religión perdurable. (Prada, *Máscaras* 87)

La tendenciosidad hacia la Iglesia Católica de parte de Prada se encuentra en su rescate no sólo de personajes marginados —como el ex seminarista converso al anarquismo, Gálvez—, sino también en la superioridad ideológica y moral de los de la derecha en la novela. La Falange, partido en el que se apoyará Franco a su llegada al poder —conocido como un dictador represivo pero que promovió el nacional-catolicismo y favoreció la unidad de España basada en sus glorias del pasado, enraizadas en la herencia de la Iglesia Católica— se presenta como un partido que fue fundado con los ideales más enaltecidos:

Pero los argumentos de José Antonio no parecían impregnados de debilidad, sino de un fanatismo que participaba a partes iguales de la disciplina y el sentimiento místico:
—Propongo un Estado al servicio de la unidad de España. Un régimen de solidaridad donde no tengan cabida la lucha de clases, ni tampoco ese simulacro de lucha entre partidos. (Prada, *Máscaras* 419)

La figura de José Antonio es una reverencial, carismática y cabal, lo cual que contrasta con la rudeza con la que se retrata a los liberales. Se perfila como un Cristo, mártir, con sus discípulos idealistas pero a veces fanáticos, que sufrió la delación y la crítica de los demás por lo atractivo y recto de su mensaje. En el libro, primero se ve la diferencia entre la filosofía y acciones de quienes serán los falangistas, y los que proclamaban el liberalismo:

José Antonio mantenía la mirada fija en el suelo, y arrastraba una pesadumbre *solemne, quizá demasiado solemne, como si supiera predestinado al martirio, antes incluso de haber fundado su religión*. Contrastaba su actitud con la de Ramón Gómez de la Serna, que acababa de llegar a la sede de *La Gaceta*, después de haberse emborrachado de horchata en cualquier verbena de Chamberí. (Prada, *Máscaras* 372, énfasis mío)

En otra ocasión describe a los republicanos como “[l]as masas obreras [...] [que] habían invadido las calles, montadas en coches o camiones, enarbolando banderas tricolores guardadas en el desván desde tiempos de Maricastaña, y cantando a grito pelado el *Himno de Riego*, un sonsonete para paletos anticlericales.” (Prada, *Máscaras* 407)

Pero José Antonio, fundador del partido nacionalista está descrito con términos empapados de significado religioso católico, y sobresale como figura mesiánica aunque mártir, que salvará España en su momento del desarraigo y desorden. “José Antonio reprimió una mueca de asco; había recibido una formación católica, apostólica y romana: — Me resisto a que mis muchachos se conviertan en rufianes. Aguantaré un poco más. Para los falangistas, la muerte es un sacramento heroico, cuando la recibimos en acto de servicio.” (Prada, *Máscaras* 494) Y a los que están en su contra se perfilan en términos malvados y condenados. Entre sus oponentes figura el narrador que plagia, el antihéroe con el cual Prada rehúsa identificarse, Fernando Navales. En sus propias palabras, el narrador declara que “[e]ra odio, un odio cristalizado, químicamente puro, contra José Antonio y sus secuaces, aquel coro de ángeles verticales, católicos y castos.” (Prada, *Máscaras* 455) Recrea Navales una escena de la Última Cena de Cristo en la cual consagró sus primeros sacerdotes que propagarían su Iglesia, y estableció la Eucaristía — que sería celebrada como una conmemoración de la muerte de Cristo que les trajo

salvación a los hombres—, para hablar de la inauguración de las ideas de José Antonio. Éste prometió una nueva España de la misma manera en la cual Jesucristo prometió con su sacrificio una nueva vida, la vida perdurable. Navales, anticlerical declarado y de tendencias liberales toma el papel de Judas, traidor:

Se estaba inaugurando una nueva religión, en la que me correspondía, por necesidad, el papel de Judas: yo no quería ningún Paraíso erecto, ni parecidas pamplinas; sólo aspiraba a un cómodo sosiego. José Antonio repartió el chacolí entre los presentes, en vasos de un vidrio traslúcido que convertían el licor en un coágulo de sangre.
—¡Brindo por una España nueva!
El chacolí sabía a sangre, en efecto. Las palabras de José Antonio las comulgaban sus discípulos, transfigurados de sacramento e idolatría.
(Prada, *Máscaras* 453)

La mitificación de José Antonio como una figura divina le hace antagonista del protagonista real de *Las máscaras del héroe*, Pedro Luis de Gálvez. Son los dos el héroe, o mejor dicho, el héroe y el antihéroe —ambos mitificados en la recreación de la verdad histórica y literaria de España—. Prada en su sensibilidad católica elogia a estas dos figuras sobrehumanas para vindicar al marginado y al Mesías: “Gálvez desapareció para siempre, como un ángel que vuelve al infierno, como un héroe enmascarado que al final de la función se aparta la careta y reniega de su heroísmo.” (Prada, *Máscaras* 582) Y sólo al desaparecer Gálvez, aparece la nueva época de España, la del nacional-catolicismo y la victoria del partido fundado por José Antonio, con “los soldados de Franco, esperando a entrar en Madrid.” (Prada, *Máscaras* 582)

*El silencio del patinador (1995), Las esquinas del aire (2000) y
Desgarrados y excéntricos (2001)*

De ti proviene esta atracción a tu alabanza, porque nos has hecho para ti, y nuestro corazón no halla sosiego hasta que descansa en ti.
(Agustín, *Las confesiones* s.p.)

En busca de la inmortalidad

Estas tres obras, *El silencio del patinador* —colección de cuentos, uno de los cuales se expandió para su novela *Las máscaras del héroe*—, *Las esquinas del aire* —que trata de la busca y descubrimiento de una escritora y activista feminista olvidada, Ana María Sagi—, y *Desgarrados y excéntricos* —retratos de figuras literarias donde la ficción y la verdad se diluyen—, tratan un tema central de la sensibilidad católica: la inmortalidad.

En primer lugar Prada trata de rescatar figuras literarias marginadas y olvidadas del fin del siglo diecinueve y principios del siglo veinte. Ignora los canónicos para rescatar “los desheredados de la literatura.” (Prada, *Esquinas* 33) Como el Buen Pastor bíblico va en busca de la oveja perdida —las demencias de Armando Buscarini, la vida amoral de Gálvez, el exilio y el amor prohibido de Ana María Martínez Sagi, los otros olvidados de la literatura—, dejando atrás las establecidas, para rescatarlos y darles un espacio en la literatura contemporánea y un reconocimiento actual. Hablando de *Las esquinas del aire*, Rubén Castillo Gallego señala que la obra trata el libro como salvación. Prada, crea un narrador-investigador y sus dos ayudantes para escribir la biografía de Sagi, y en cierto momento deja que incluso Sagi en persona narre su propia vida dentro de su biografía: “Se trataba, esencialmente, de recuperar a Ana María

Martínez Sagi en su conjunto, como símbolo de mujer y como símbolo de escritora, para perpetuarla en el formol de este libro y ramificar la eternidad de su nombre y su obra.”

(Castillo Gallego 136) Esta preocupación por los escritores ignorados es evidente en toda la obra de Prada hasta el año 2001, cuando —al publicar *Desgarrados y excéntricos*— declara el fin de la “trilogía del fracaso” —*Las máscaras del héroe, Las esquinas del aire y desgarrados y excéntricos*—:

Desde los inicios de su carrera literaria y hasta su más reciente publicación *Desgarrados y excéntricos*, Juan Manuel de Prada ha manifestado un interés constante y minucioso por esa galería de personajes secundarios que, a caballo entre la mediocridad y el genio, el malditismo y la bohemia poblaron los arrabales literarios y periodísticos de las primeras décadas del siglo XX para acabar cayendo —ora justamente, ora de manera ignominiosa— en la fosa común del olvido. (Cabañas 113)

Como en *Las máscaras del héroe*, la literatura, el escritor y el proceso de escribir son el centro de la obra en estos textos. Pérez Bowie habla del protagonismo de la Literatura en de Prada, y sugiere que la recurrencia revela algo de su “personal universo ideológico.” (Pérez Bowie, “*Las esquinas*” 375) La soledad, la degradación, la decadencia y la sordidez del ambiente de estas obras —además de la identificación directa del investigador en *Las esquinas del aire* con la biografiada— demuestran las preocupaciones íntimas de Prada:

No logré reprimir un escalofrío, al pensar que mi existencia seguramente desembocaría en el mismo mar en que habían desembocado las de Mario Arnold y Ana María Martínez Sagi y en el que también desembocaría inminentemente la de Gonzalo Martel. Sabemos que la literatura es antropófaga y saturnal, y, no obstante, seguimos peregrinando hasta su regazo. Sabemos que la literatura devora a sus adeptos y los deglute sin apenas haberlos masticado y los evacua, convertidos ya en ese conglomerado o común argamasa que es el olvido, pero aun así nunca faltan víctimas propiciatorias que abastezcan esta ceremonia de la depredación [...]. Sabemos que la literatura es una religión cruenta, un sacerdocio que sólo completan quienes están revestidos de una piel

coriácea, pero esta certeza, en vez de actuar como advertencia disuasoria, ejerce un reclamo cada vez más imperioso entre nosotros los postulantes. (Prada, *Las esquinas* 70-71)

Es obvio que Prada está consciente de su mortalidad como escritor. Su intento recurrente de darles unos momentos más de vida y gloria a los olvidados refleja sus conflictos interiores y su conciencia de que el literato, a pesar de sus mejores esfuerzos, cae en el olvido. Es cierto que los autores del canon literario han perdurado bastante, pero ¿qué pasa con los demás? Ya en *Las máscaras del héroe*, se descubre que la ideología está ligada a la perdurabilidad, y que en aquella época los escritores más famosos y reconocidos eran de tendencia liberal —y aún en el mundo liberal se ve la desaparición de los de segundo rango—. No sólo es la suerte de varios de los bohemios que se figuran en *El silencio del patinador*, *Desgarrados y excéntricos* y *Las máscaras del héroe* la preocupación de Prada sino también es el destino de Ana María Martínez Sagi, feminista, lesbiana, atleta, promotora de la causa de la mujer.

Parece que Prada sufre la duda sobre su propio don de escritor o de aceptación por la Academia, o de su perdurabilidad. El olvido en el cual han caído los artistas que trata de rescatar es un lugar de decadencia y degradación: muerte, locura, enfermedad, soledad, prostitución, decrepitud, olvido. En una entrevista personal con Rubén Castillo, mantenida el 11 de febrero de 2001, Prada admite que:

[...] todos vamos a ir a parar al mismo sitio, tampoco importan demasiado. Sí que es cierto que yo, cuando empecé a escribir, lo hacía, como todo escritor, con una vocación de perdurar, de hacerme inmortal a través de mi obra. Luego uno descubre que los verdaderos inmortales son muy pocos, elegidos. Y que la mayor parte de los escritores, incluso escritores muy meritorios, valiosos, tarde o temprano terminan amueblando esos ejércitos de ultratumba que son parte del olvido. (Prada, en Castillo Gallego, entrevista personal)

El cinismo que revela que utiliza como herramienta para luchar en contra de este deseo por la inmortalidad —imposible de lograr—, se evidencia en su uso de la parodia, que comunica su angustia a la vez que su humor irreverente y paradójico, por el oficio de ser escritor. De su colección de cuentos, *El silencio del patinador* comenta Yaw Agabu-Kakraba

As Prada explores divergent themes such as the fear of sexual gratification, infancy and the loss of innocence, literary apprenticeship, and political satire, one also observes a constant desire to parody intertextually canonized texts and to highlight the existential angst that some of his characters confront in the face of writing.[...] By recontextualizing, rewriting, alluding, and confronting texts belonging to Garcilaso de la Vega, Ramón Jiménez, Oscar Wilde, Borges, Ramón Gómez de la Serna, and others, Prada not only buttresses the idea that while parody reiterates with irony or “revives” and “revises”, “recasts” and “replays” it essentially censures while complimenting and imitating it in order to “revolutionize” it. (Agabu-Kakraba, “Writing” 3, 18)

Sin embargo cuanto más madura su identidad católica, más el cinismo de sus primeros años cambia a una esperanza arraigada en su fe católica en la vida perdurable, llegando a ser evidente en algunas de sus obras más tardías.

La Tempestad (1997)

*Todo lo que he escrito me parece paja respecto de lo que he visto y me ha sido revelado.*²

El misterio de la verdad y el conocimiento

En 1997, Juan Manuel de Prada publicó *La tempestad*, que le ganó el prestigioso Premio Planeta al joven escritor. Según él esta obra se distingue de la trilogía que

² Palabras atribuidas a Santo Tomás de Aquino poco antes de su muerte.

conforman *Las máscaras del héroe*, *Las esquinas del aire* y *Desgarrados y excéntricos* en la cual procuraba rescatar artistas olvidados. Por medio de la ecfrosis³, Prada revela un texto que explora el conocimiento y la verdad y el conocimiento de la verdad.

El motivo del viaje hacia el conocimiento de sí mismo y de la verdad es evidente en *La Tempestad*. El yo narrador, un profesor joven llamado Alejandro Ballesteros, emprende un viaje a Venecia para estudiar el cuadro *La Tempesta*, del artista italiano Giorgione porque es el tema de su tesis doctoral. Sin embargo, este viaje llega a ser uno de autodescubrimiento para el joven Ballesteros, que experimenta su propia tempestad personal, atestiguando un asesinato, enamorándose y experimentado el rechazo, todo en cuatro días. Su vida no volverá nunca a ser lo mismo después de esta experiencia: “ese amor abrupto y ese asesinato inexplicable abolirían para siempre al hombre que yo era y lo suplantarían por otro acaso más adulto, pero también más deteriorado por la perplejidad y los desengaños.” (Prada, *Tempestad* 17) Luis García Jambrina afirma del viaje de Ballesteros que “ese espacio tiene también una gran importancia, puesto que el cambio de lugar es el que ha determinado una *tempestad del alma* en la vida del protagonista. Se trata, en este sentido, de un viaje iniciático y de conocimiento, como reconoce el propio narrador: «Venecia me había enseñado— dice— [...] que la verdad es siempre parcial y refutable » (p.201)” (García Jambrina, “La narrativa” 172)

El periodo reducido de cuatro días adquiere una característica simbólica, que representa una etapa de madurez y de descubrimiento para el joven profesor —siendo poco más que la transformación de la oscuridad de la muerte de Cristo y la consiguiente

³ La ecfrosis se refiere a un recurso retórico donde un medio de arte se relaciona a otro por un examen de su esencia y forma. En el caso de *La tempestad*, Prada utiliza el medio escrito para dar a conocer al cuadro de Giorgione *La tempesta*.

falta de esperanza en la resurrección, y el motivo de la esperanza cristiana—. Fue necesario diferenciar entre los dos tiempos porque Ballesteros no comparte el optimismo y la esperanza en la resurrección: ha cambiado de perspectiva y su estilo de enseñar se ha modificado, pero sigue en la desesperación del desamor.

La relatividad de la verdad y el modo de llegar a conocer la realidad también son cuestiones de importancia en *La Tempestad*. Ballesteros como profesor universitario de arte, se da cuenta de que toda su investigación —usando la lógica y la razón— no le lleva a entender el cuadro que tanto ha estudiado, ni lo ha ayudado a vivir y a amar. El arte y el vivir mismo han sido sus grandes maestros:

dos días en Venecia me habían enseñado que la lógica no sirve para la vida, del mismo modo que la inteligencia no sirve para el arte, porque el arte es una religión del sentimiento. Dos días en Venecia habían refutado cinco años de trabajo, habían pisoteado mis convicciones teóricas y me habían arrojado a un páramo de desorientación. (Prada, *Tempestad* 186)

El viaje representa así una anagnórisis para el narrador de manera semejante a la de Santo Tomás de Aquino —el cerebro más célebre de la Iglesia Católica—, que después de haber indagado y escrito numerosos libros de la teología se dio cuenta —en una locución con el Señor donde experimentó el amor divino— de que todo lo que había escrito era paja, pura paja y juró destruirlo.

La multiplicación de sentidos que se atribuyen al cuadro de Giorgione es otro recurso de Prada para discutir la búsqueda de la verdad en esta obra. Helmut C. Jacobs en “*La tempesta* de Giorgione y *La tempestad* de Juan Manuel de Prada. Aspectos de la relación entre pintura y literatura” discute cómo Prada expone la búsqueda de la verdad y sus modos de conocerla. Revela Jacobs que Prada nos presenta cómo una variedad de personajes que provienen de fondos e ideologías distintos —académicos, científicos,

estéticos y sentimentales todos— al intentar entender el cuadro de *La Tempesta* llegan a describirse, a conocer su propia identidad:

El interés que sienten los personajes por encontrar un sentido al cuadro Giorgione muestra diferentes modos de buscar la verdad. Es indiferente si se trata de un proceso académico, científico y orientado hacia la razón o más bien de uno pasional, espontáneo y lleno de sentimientos. [...] Desde este punto de vista cabe decir que el cuadro de Giorgione resulta ser un símbolo para las fronteras del conocimiento humano y de sus posibilidades, pero también resulta ser el impulso que necesitan para aclararse ante ellos mismos y encontrar su propia identidad confrontándola con la del arte. [...] El cuadro ofrece a los protagonistas un punto de orientación en medio de un mundo secularizado en el que no existen ni las certezas teológicas ni las metafísicas. (Jacobs 223)

Además de con esto, Prada juega con el concepto de la verdad y la falsedad en el argumento para resaltar estas conceptualizaciones. Cuando escribe sobre el cuadro, Ballesteros pretende dar una interpretación auténtica y verídica, pero llega a entender que su interpretación ha sido falseada y no opta ni por la mítica ni por la bíblica, aplicando vienen su lugar “la religión del sentimiento”. Además se involucra en este descubrimiento de la dialéctica de la verdad/falsedad por haber visto el asesinato de un falsificador de arte. A nivel simbólico, se ve que la falsedad pasa por la verdad y que la muerte del falseador, Valenzín es el paso primero para que ballesteros emprenda su viaje hacia la verdad. Como dice Jacobs: “Mediante el cuadro de Giorgione Juan Manuel de Prada logra analizar la clásica oposición entre el ser y el parecer presentándola como la búsqueda de la verdad en y a través del arte.” (Jacobs 224)

La experiencia de transformación del narrador-protagonista de *La Tempestad* aproxima una experiencia religiosa donde el sujeto —por medio de la reflexión y las intervenciones de las otras voces— le lleva a una toma de conciencia. En “La preponderancia diegética del narratorio en *La tempestad*”, Francisco Javier Higuero

señala que la focalización en la novela es interna, donde las voces y las posturas de los otros personajes, del lugar, del cuadro, se centran en Ballesteros, convirtiéndole en receptor:

Ballesteros procede de un ambiente académico en el que se le había impuesto una ineludible pasividad y se dirige a una ciudad desconocida, en donde desde el primer momento parece abocado a continuar padeciendo tales condicionamientos ya experimentados con anterioridad existencial. El hecho de que este personaje se encontrara propenso a sumirse en dicha actitud de receptividad, frente a aquello vivido o experimentado como presuntamente inevitable, favorece la manipulación por él sufrida cuando diversos vecinos de Venecia lo convierten en narratario de determinados actos de habla. (Higuero 185)

Esta recepción lo convierte en un tipo religioso que escucha las confesiones de los otros, pero sin la posibilidad sacramental de absolverles del pecado. En los casos de Dina y de Chiara, las dos personajes femeninas principales de la obra, ambas admiten el asesinato que han cometido. Estas mujeres parecen lo opuesto de la mujer en el cuadro de Giorgione que da vida, que amamanta en vez de quitarle la vida a alguien. Es más, la impotencia para conformar relaciones amorosas con estas mujeres recalca la vida de celibato de Ballesteros a la que cree que está condenado. Él mismo se describe como célibe: “Primero entendí su desgracia, luego me enamoré de ella, me enamoré sin esperanza de que ese amor fuera fructífero o correspondido, era un amor que ni siquiera podía manifestarse; cualquier observador externo lo habría calificado de cohecho.”

(Prada, *Tempestad* 186)

El sentido católico de la obra *La tempestad* se evidencia por fin en una de las interpretaciones válidas del cuadro. En la obra el narrador rechaza la posibilidad de que sea una representación del bebé Moisés, pero si se interpreta como una representación del exilio del jardín de Edén, este hecho arroja una luz sobre el significado de toda la obra. El

pecado original de la desobediencia —por querer el conocimiento— resultó en varios castigos para la humanidad y el universo: la falta de balance y armonía en la naturaleza representada en el cuadro por la tempestad y el relámpago. La separación entre el hombre y la mujer es evidente en el cuadro, que resultó del pecado que causó que se miraran como objetos de deseo, en vez de la unidad inquebrantable entre los sexos antes del pecado.

La mujer amamanta un hijo representante del dolor de parir y criar a los hijos — castigo para las mujeres por el pecado—, y el hombre se viste del trabajador, castigo para su condición. El hecho de que el niño sea Caín le da al cuadro este toque de presagio: el mal crece, el destino del hombre será tempestuoso. Sin la promisión del Salvador en el cuadro, su belleza revela el pesimismo de la suerte del ser humano vivido en el destino de Ballesteros, donde el tedio y la rutina de la vida perduran sin amor ni esperanza. También esto enfatiza que fue a través de la mujer que el pecado entró en el mundo — Chiara, Dina— y es el hombre que ama a la mujer —Ballesteros, el inspector— pero como consecuencia de su pecado el amor no se puede lograr. El sufrimiento es lo que impera, el destino del hombre sin el Salvador es la tempestad, es el dolor.

La vida invisible (2003)

¿Se puede decir que la evolución de la fe personal se refleja en la evolución literaria?

Pero, yo creo que sí. Creo que hay una serie de elementos que se agudizan sobre todo en mi última novela *La vida invisible*. Pero sí, creo que puede haber un proceso de evolución.⁴

El pecado, la gracia, la expiación y la redención

La vida invisible, novela que le dio a Prada el Premio Primavera de Novela 2003 es una novela católica por antonomasia. *La vida invisible* explora el largo viaje hacia la redención de varios personajes paralelos. La historia trata, a grandes rasgos, de dos parejas, dos depravados morales y un triángulo de amor. Semejante a *La tempestad* y *Las esquinas del aire*, los protagonistas pertenecen al mundo artístico-literario. Como en *La tempestad*, el protagonista emprende un viaje que le llega a ser uno de autoconocimiento y toma de conciencia. Sin embargo, a diferencia de *La tempestad*, *La vida invisible* está dotada de lo que Juan Manuel de Prada señala como el toque de queda del cristianismo: la esperanza. *La vida invisible* explora la trayectoria vital del catolicismo: los redimidos insólitos y los castigados forman una red compleja del mensaje católico del pecado, el castigo temporal que éste atrae, la expiación y la gracia de la redención.

La vida invisible traza el rito de paso del narrador Alejandro Losada, que madura y se da cuenta de sus propios pecados como hombre. Decide escribir sobre la vida sórdida de una “*pin-up*” americana de los 1950, Fanny Riffel basándose en la información de un conocido de ella, Tom Chambers. Esta narrativa requiere que Losada, que se va a casar pronto, se separe de su bien amada, y que emprenda un viaje —desplazándose a Chicago, Estados Unidos— para recoger información. El ambiente oscuro y lúgubre de la novela se logra no sólo por el contenido pecaminoso de la obra que piensa escribir, sino también

4

por el contexto histórico en el que transcurre. Todo pasa poco después del ataque terrorista a las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001, y el ambiente en el que está sumida la sociedad estadounidense es uno de sombras, sospechas y desesperanza, en busca de una redención:

Los pasillos del aeropuerto O'Hare, condecorados de inscripciones patrióticas y esquelas que recordaban a los muertos en la hecatombe de las Torres Gemelas, acogieron el eco de nuestras pisadas con esa indiferencia desahuciada que tiene los páramos donde se amontona la chatarra. Los escaparates de las tiendas habían retirado sus bisuterías y extendido, a guisa de crespones, banderas de la nación humillada que clamaba una expiación. (Prada, *La vida* 41-42)

El pecado se presenta como una plaga que afecta a todos. De hecho según las enseñanzas de la Iglesia Católica, éste ha sido el caso desde el pecado original de los primeros progenitores, Adán y Eva en el Jardín de Edén. El pecado original resulta en la tendencia de toda la humanidad a pecar, que ni el sacramento del bautismo puede borrar. El narrador explica cómo Fanny llega a ser tema de su narración por medio del hombre que la ha desacralizado en la manera más denigrante. Pero de manera paralela el escritor mismo pasa por un examen de su tratamiento injusto a una aficionada, Elena, con la que se acostó a pesar de su compromiso con otra. Este encuentro con Losada parece que lleva a Elena a la vida más abyecta y sórdida, y Losada tiene que tomar responsabilidad de sus acciones injustas con Elena y su comprometida:

Todavía hoy me dispongo a reconstruir aquel capítulo de mi existencia que durante un tiempo creí sepultado en los sótanos de la vida invisible, me parece increíble que la muchacha que estuvo sentada conmigo en el avión acabase destruyéndose en un peregrinaje por los tenebrosos pasadizos de la locura. Aquella impresión de generosidad, de incesante entusiasmo, que me había transmitido en nuestro primer encuentro

actuaría ya para siempre como una percepción retrospectiva que agigantaba la magnitud de mi desliz, tan venial en su origen, tan grave en sus consecuencias. (Prada, *La vida* 44)

La realidad grotesca del pecado se hace real en la vida de los personajes. El pecado conlleva consecuencias: el sufrimiento y el dolor, que requieren expiación. En el caso de Fanny, su vida al principio parece glamorosa. La chica, pobre pero dotada de un cuerpo deseable y provocativo, la lleva a ser asaltada por la lujuria de cinco hombres. Este abuso sexual la deja humillada, y el pecado arrojado sobre ella la hunde aun más en el sentimiento de pecado:

Proponen algunos estudiosos de la psiquiatría que las víctimas de asaltos sexuales suelen desarrollar, a modo de antídoto contra la memoria, una insensata promiscuidad que a veces subliman con un cierto exhibicionismo. [...] a partir de entonces, lo que sí está demostrado es que se tornó más desinhibida y descarada. [...] Fanny no tenía ningún rebozo en liberar del sostén sus senos como cachorros desvalidos, tampoco en quitarse las bragas, para mostrar su culo opulento y el pubis negrísimo y ojival, como la catedral de un culto perseguido. (Prada, *La vida* 88-89)

Víctima de su propia sensualidad y sexualidad, acaba aprovechándolas para ganarse la vida. Aunque es adorada por docenas de hombres, es víctima de los abusos más humillantes por otros, que hacen de su vida un infierno real.

Según la Iglesia Católica, el pecado —aún confesado— requiere un castigo. Hay dos castigos: el temporal —para los pecados veniales o mortales confesados, por otros motivos que el amor puro a Dios, es decir por miedo al infierno—, y el castigo eterno que es una condena al Infierno para siempre por pecados mortales no confesados. Prada explora la expiación por el pecado, el vivir el castigo en *La vida invisible*. Parte de esta expiación es el sentimiento de culpa y la condena de otros seres humanos que no quieren

o no pueden perdonar los pecados de otros. Éste es un tema típico en un mundo que juzga y condena a los pecadores, que les hace difícil hallar la paz y reformar la vida. En el caso de Fanny, ella se da cuenta de su vida pecaminosa y busca la fe y redención personal, pero no sin problemas.

Un tipo de pecado que explora Prada en *La vida invisible* es el afán de aprovecharse de los más débiles. Se nota una madurez en la formación de la sensibilidad católica de Prada en el hecho de que el cuerpo femenino se ve como algo sagrado, pero desacralizado por la lujuria. Si en su primera obra *Coños*, la mujer como objeto fue elogiada y artísticamente elaborada, ahora la objetivización de la mujer es condenada, y las consecuencias serias de esta objetivización se elaboran éticamente. Otra indicación de la evolución de su sensibilidad católica es su retrato de la figura religiosa. En *La vida invisible*, Prada trata al religioso predatorio y sin escrúpulos, pero a diferencia del sacerdote malo en *Las máscaras del héroe*, en *La vida invisible*, la figura es evangélica, y el cura católico —el Padre Gonzalo— es un hombre santo que escucha las confesiones de Alejandro y le da consejos, además de ayudarlo a buscar y rescatar a la Elena caída.

En esta obra Prada discute la universalidad del pecado y la hipocresía de los que se creen mejores y libres de tentación. El predicador evangélico Burkett cede a la lujuria latente al ver a la voluptuosa Fanny, que ha acudido a su congregación en busca de la limpieza de sus pecados carnales y la redención. Pero la sombra de su pasado pecaminoso la sigue, y exige más dolor para su propia expiación, acoplada a la humanidad herida del predicador que no puede resistir la tentación del deseo:

Ni el cabello cortado a trasquilones, ni la tez mugrienta y escareada, ni los harapos rezumantes, ni las facciones abotargadas y a la vez famélicas, ni

los ojos en los que se avecindaba la muerte lograron distraerlo de la mujer que escondían; tras la fachada de mendicidad, Burkett reconoció al súcubo que desde hacía años (y hasta esa misma tarde) había inspirado sus más lascivos desfallecimientos. Al ver allí a Fanny, desahuciada y al borde de la inanición, experimentó una sensación ambigua, en la que pugnaban la embriaguez del triunfo y la decepción que nos produce comprobar que nuestros deseos mantienen incólume una belleza que los infortunios ya han marchitado.(Prada, *La vida* 243)

El predicador desacraliza el nombre de Dios y de la religión sucumbiendo a sus deseos, fingiendo que su ritual exorciza a Fanny de sus demonios, y le abre el vientre para hacer posible la maternidad después de haberse entregado a tantos hombres. Burkett aprovecha de la vulnerabilidad e ingenuidad de Fanny para llevar adelante sus propios deseos. Además, Burkett no sólo actúa por lujuria, sino por orgullo —dos de los pecados cardinales— al decidir tener sexo anal pues mediante este acto sería “su” primer hombre, y esta virginidad alternativa de Fanny le pertenecería:

Fanny sentía el merodeo viscoso de su miembro viril, allá en algún recodo de su anatomía todavía no infestado por la antigua serpiente. —Lo hace por mi bien — consintió, con una voz de víctima propiciatoria—. Un hombre santo debe marlos con su semilla. Cuando por fin acabaron los embates, Fanny se sintió enaltecida por el dolor; la sangre la descendía por los muslos entecos que insinuaban el fémur como una joya líquida, gozosa de ser derramada. Burkett, que habla murmurado oraciones o exorcismos mientras duró el ejercicio de purificación, se derrumbó sobre el camastro dilacerado por los remordimientos (no hay placer más deleitoso ni más torturante que el que nace y se alimenta del pecado). (Prada, *La vida* 278)

El círculo del pecado traga a Fanny por la multitud y la gravedad de sus transgresiones. Prada explora la creencia católica de que sí, todos somos pecadores, pero Dios nunca nos da más de lo que podemos aguantar. Según este esquema, se ve que Fanny —abusada desde su juventud— tendría que ser muy fuerte. Para soportar el cargo, tiene que sufrir y expiar mucho los pecados cometidos. La redención que busca Fanny en

la fe después de la cura milagrosa de su pierna simboliza su deseo innato de cambiar su vida vacía. Cae en la mendicidad honrada, pero el pecado exige el castigo y Fanny tiene que expiar aún más sus pecados pasados.

Para conseguir el cumplimiento del círculo pecado-expiación, gracia y redención, Prada construye la novela basada en una serie de dobles que sirven no sólo para entretener de círculos que hacen estéticamente viable la obra, sino que también refuerzan la universalidad del pecado y de la posibilidad de redención. Tom Chambers —la fuente de información para la novela biográfica que intenta escribir el narrador en primera persona— intenta expiar la transgresión de su juventud por haber degradado y chantajeado a la mendiga honrada Fanny. Viendo a la pobre un día, Tom y sus amigos la reconocen como la ex *pin-up*, y Tom le exige favores sexuales por teléfono a cambio de no exponerla a la desgracia pública. De nuevo sufre Fanny por su pasado, y todos sus intentos de salvarse parecen inútiles. Pero ella es la catalizadora de la piedad, el perdón y la redención de los otros, como lo es su doble —Elena— para el narrador.

En primer lugar, Fanny trata de lograr la salvación de Fanny por el asesino de su papá. El asesinato es simbólico del fin del pecado logrado por Jesucristo —el nuevo Adán que borra los pecados del padre humano, el viejo Adán—. Claro que Fanny, como pecadora y heredera del pecado original, se distingue del Salvador. Mientras Jesucristo se inmola para redimir el mundo y vencer el pecado, Fanny tiene que sofocar la vida incestuosa de su padre para empezar a liberarse de sus propios pecados. Desprenderse de su propio origen quiere decir que tiene que forjarse uno nuevo. La otra salida de Fanny es la locura, que le hace ver en alucinaciones la serpiente —símbolo del Diablo y sus malas obras— que le inspira a alejarse de los malos.

La locura de Fanny arroja luz sobre varios elementos de la culpa y redención en el contexto católico. Una vez que Fanny se vuelve loca, deja de ser culpable de sus acciones llevadas a cabo a causa de su locura. Prada dota a su protagonista de una nueva inocencia después de la pérdida de la original, simulando lo que pasa con la gracia del sacramento de la reconciliación, pero al revés. Es decir, a la vez que Fanny castiga a otros pecadores, ella no recibe ninguna culpa:

En Fanny, esquizofrenia y paranoia habían engendrado una hidra de delirios mesiánicos, religiosos y erotomaníacos que no dejaba esperanzas a la curación. A la crisis que había desatado su pulsión homicida había seguido un proceso de regresión autista que la apartaba del mundo real y la encapsulaba en un recinto dimitido de la inteligencia, en el que el soliloquio divagatorio y la manipulación de sus propias heces (que había empezado a utilizar a guisa de tizas para tatuar las paredes de su celda) se habían convertido en actividades frecuentes. Sólo cuando sus sentidos estragados por el alelamiento detectaban algún mensaje emitido por el Diablo, recuperaba Fanny una suerte de dislocada clarividencia que infringía su mutismo y su pasividad, a veces hasta estados de agitación e hiperestesia que sólo remitían cuando se le inyectaba un sedante. (Prada, *La vida* 405)

Además, la nueva *inocencia* de Fanny impulsada por la degradación mental resultante de sus acciones injustas, inspira a Tom Chambers a expiar sus malas acciones. De igual manera que ciclos de pecado, también hay ciclos de culpa y expiación. Joe, que había acosado a Fanny, se enamora de ella años después; y Fanny, con sus alucinaciones con la serpiente edénica —representante del pecado— lo elimina. Ella se convierte así en un ángel de la muerte, el ángel exterminador.

Lo que enfatiza Prada en *La vida invisible* —a pesar de su contenido sórdido y abyecto— es la esperanza de la redención. Aunque todos los personajes principales masculinos cometan actos reprobables, Prada demuestra la piedad de Dios —que siempre

les da a sus hijos oportunidades de conversión, el sentimiento de remordimiento y culpa que acompaña al pecado—, para llevarlos al arrepentimiento con la ayuda de la Gracia. La trayectoria de Chambers demuestra, de este modo, el viaje expiatorio hacia la redención:

Durante más de seis años, el recluta Chambers había acatado los varapalos que le dispensaban los carceleros del Vietcong como una retribución justa a sus desmanes telefónicos; y, a su regreso a Chicago, tras la retirada cabizbaja pactada por Kissinger, había decidido completar su calvario buscando a la mujer desahuciada que un día vio marchar, con andares de mendigo o ectoplasma, por North Milwaukee Avenue, rumbo a ninguna parte, rumbo al naufragio o a la invisibilidad. Cuando Chambers inició su misión expiatoria, Fanny ya había sido juzgada por el asesinato de James Breslin e internada en el manicomio. (Prada, *La vida* 464)

Chambers pasa el resto de los años de Fanny ayudándola como celador del centro, y trayéndole consuelo, escuchando su vida y tratándola con cariño. Por sus buenas acciones satisface la retribución justa de sus pecados, y les trae —a Fanny y a él— una redención, paz y felicidad para tomar el buen camino: “Fanny apreció que su ángel redentor se esforzaba por mantener la compostura: un segundo antes, podría haber despedazado con sus propias manos al director.” (Prada, *La vida* 469) O como dice en otro lugar: “A Chambers la felicidad le burbujeaba en la sangre como una gaseosa de optimismo: había conseguido coronar su misión mística, había logrado reencontrarse con su religión y su libro sagrado; el resto del mundo le importaba un ardite.” (Prada, *La vida* 470) Parte de la esperanza del católico reside precisamente en que Dios le da a uno varias oportunidades de remediar y expiar las transgresiones. Chambers goza de esta esperanza y toma la oportunidad para redimirse:

—Por fin la tenía ante mí. Y estaba allí por mi culpa — me dijo Chambers, con unción y algo de involuntaria soberbia.

En el último tramo de su confesión, intentó transmitirme la fuerza de aquel alivio que le produjo el reencuentro con Fanny. Se sintió, de repente, limpio y liberado, enaltecido por un vigor que refutaba sus pasadas debilidades y cobardías. Fue como si, al fin, pudiera dedicarse a la religión que le había sido adjudicada; como si aquella vía de purificación iniciada en el Hanoi Hilton se coronase con un milagro. Su plegaria había sido atendida, y el resto de su vida — porque Fanny era su excusa para seguir viviendo— lo encomendaría a resarcir el daño causado. (Prada, *La vida* 199)

La vida invisible es una obra de metaficción, donde el escritor escribe sobre el proceso de escribir. En este sentido recuerda *Las esquinas del aire* —donde el narrador nos lleva por el proceso de conocer la biografía de Ana María Martínez Sagi—, pero la protagonista de *La vida invisible* se distingue de Sagi porque está dotada de esperanza, algo que Prada señala como central en un cristiano. Al final Fanny alcanza una felicidad ingenua a pesar de toda su vida sufrida y llena de maldades.

Prada recorre el viaje individual del pecado a la posibilidad de redención, admitiendo en un encuentro digital que la obra *La vida invisible* incluye “mucho de autobiografía espiritual.” (<http://www.elmundo.es/encuentros/invitados/2003/04/692> s.n.) La suerte de su narrador es un reflejo de la de Tom y Fanny. El escritor viene a Chicago como observador. Con la mirada superior recoge y recopila información. Pero a lo largo de su misión, se da cuenta de sus propias debilidades y defectos. Sucumbe a la lujuria y la vanidad al acostarse con la joven profesora Elena Salvador —su aficionada—, dejando atrás su comprometida, con la que vive. Pero el pecado conlleva la culpa y el narrador siente tanto remordimiento que asume la culpa de la degradación de Elena, aunque ella se que embarazada de otro. Elena, enredada en la decadencia, se hunde cada vez más en la prostitución y la inestabilidad mental, torturando a Alejandro en su estado

de culpabilidad. El efecto denigrante del pecado es obvio y deja una sombra sórdida en la novela. Alejandro pierde a su novia; Elena se prostituye y sufre el abuso y los golpes de sus clientes a pesar de su embarazo; Fanny se había vuelto loca y asesina; Tom estuvo encerrado en condiciones infrahumanas como veterano de Vietnam: hay muertes y muertos vivos. Pero en medio de la sordidez, sutilmente está la Gracia, la vida invisible de Dios que nos empuja levemente sin que su mano sea obvia, y el final feliz de las dos parejas: Tom y Fanny llegan a un estado de mutuo amor y apoyo, y Alejandro y Elena — que celebran la nueva vida del bebé— demuestran la esperanza del mensaje cristiano, la nueva vida a pesar de los pecados pasados. El argumento funciona como un sacramento del bautismo que borra el pecado original y todos los otros, dejando al recipiente limpio y puro; o como el sacramento de la reconciliación, que sí borra la culpa del pecado y confiere el perdón divino pero no elimina el castigo temporal y el sufrimiento que resulta naturalmente del pecado.

A nivel lingüístico y simbólico, Prada entreteje imágenes y vocablos que se asocian con la vida católica. Éste refleja la naturalidad con la cual Prada expresa su visión católica. Como en su personaje Fanny —que se crió católica—, hay un conocimiento sutil que forma la lente por la cual se ve y se mide todo. Por eso, está Fanny consciente y torturada por la culpa hasta que se vuelve loca, y aun sus alucinaciones tienen que ver con una iconografía religiosa de la maldad: el Edén, la serpiente. La escritura de *La vida invisible* incluye de la misma manera esta lente que forma el fondo de la ficción y su expresión. Hay numerosas referencias a la culpa, la expiación, los sacramentos, las catacumbas, etcétera. Hablando de su paso a la pubertad, el narrador describe una

secuencia onírica de tentaciones en la que la ritualidad católica pretende protegerse, y a él del pecado:

Y aquí, de repente, irrumpía el *milagro*, con su perfume de poesía, en mitad de la prosa tremebunda de la leyenda: cuando *las llamas* ya alcanzaban *el sagrario*, embravecidas por esa lujuria que produce el olor de la carne socarrada, *las Hostias consagradas que allí se custodiaban escaparon a la incineración*. Como una bandada de cándidos pájaros que emigran en pos de un clima menos riguroso, *las Hostias abandonaron el copón, sobrevolaron las llamas y se colaron por una tronera, para ir a refugiarse a otra iglesia*. La imagen de aquellas Hostias volátiles, como rodajas de Dios transportados por una ráfaga de viento, alumbradas por el sol helado de mi ciudad, trastornó al niño atolondrado de pubertad que yo era entonces con una rara perturbación en la que se mezclaban el ramalazo místico y una indescifrable sensación de pérdida. En mis noches de insomnio, *para espantar el acecho de las tentaciones lúbricas, imaginaba las Hostias sobrevolando el río de mi ciudad levítica, como un sueño de pureza evadida, enredándose entre las hojas de los álamos y los chopos en busca de otra iglesia (románica siempre) que les prestase su refugio, su humedad de cripta, su silencio de siglos que las hiciese fermentar hasta convertirlas en un manjar con propiedades de elixir*. (Prada, *La vida* 56-57, énfasis mío)

Lo que hace Prada en *La vida invisible* es crear un enredo complejo de personas que desvela el alcance y la gama de la Gracia actual y santificadora a individuos involucrados en distintos tipos de transgresiones. Representa una madurez en la sensibilidad católica del autor que —sin dejar atrás lo abyecto— lo trata ahora con una esperanza cristiana. Se mantiene, sin embargo, en unos esquemas bastante tradicionalistas: los hombres salvan a las mujeres pecadoras, los sacerdotes son hombres buenos, la imaginaria es la de la vida sacramental, doctrinal y de la santa tradición, y Dios va en busca de sus hijos (e hijas) pródigos —no importa la cantidad y la gravedad de sus transgresiones— y los lleva a la salvación. Tony Dorca expresa la catolicidad de esta obra diciendo:

In Juan Manuel de Prada's first Works, most notably *Las mascararas del héroe*, the futility of ambition, along with tainted relations among human beings, leads inevitably to despair, solitude and death. In *Las esquinas del aire* and *La vida invisible*, however, pessimism has given way to hope and an ethical stance. [...] His writing has moved beyond the use of highly elaborate prose to reach universal truths about the human condition. (Dorca, "Juan Manuel" 2006: 273)

El séptimo velo (2007)

Por esto, toda vida humana, singular o colectiva, aparece como una lucha, ciertamente dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Además, el hombre se encuentra hasta tal punto incapaz de vencer eficazmente por sí mismo los ataques del mal, que cada uno se siente como atado con cadenas. Pero el mismo Señor vino para liberar y fortalecer al hombre, renovándolo interiormente y arrojando fuera al príncipe de este mundo (cf. *Jn* 12, 31), que lo retenía en la esclavitud del pecado. Pues el pecado disminuye al hombre mismo impidiéndole la consecución de su propia plenitud. (Wojtyła, *Memoria* 18-19)

El bien, el mal y la misericordia

El séptimo velo, de Juan Manuel de Prada, explora varios temas: el olvido, el rescate de la memoria y la identidad, y la filiación. La trama sigue la búsqueda por parte de un joven del padre —tras la muerte de su mamá, Lucía— que era parte de la Resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial. El padre de Julio, Jules sufrió de amnesia, y mientras que Julio y los lectores se enteran de hechos referentes a su padre, se traza la recuperación de las memorias de Jules y sus hazañas en la Resistencia. Jules, conocido como Houdini por su manera de sortear problemas, tenía fama de ser héroe entre sus compatriotas, pero la indagación de su hijo les a los lectores una red de traiciones, asesinatos y abandonos.

Prada explora la naturaleza herida de los seres humanos, plagados por ser a la vez buenos y malos por la elección de sus primeros padres en el Jardín de Edén. Semejante a *La vida invisible*, se usa un paralelismo entre el autoconocimiento de Jules y el de Julio por medio de sus ancestros. La figura del padre es simbólica del origen, de la misma manera en que Adán —el padre de la humanidad— le legó el pecado original a toda la humanidad.

La identidad dañada de la raza humana es motivo de sufrimiento para los personajes principales: Jules, Julio, Marcel, el líder de Jules en la Resistencia y Olga, la rusa de quien estaba enamorada Jules mientras que también hace sufrir a otros, como Lucía y André. Jules decide abandonar a Lucía —ya encinta con Julio— porque le hacía falta recuperar la memoria de su ser. El abandono y la orfandad simbólica de estas acciones condena a Lucía a vivir el resto de su vida con un hombre bueno —un padre para su hijo— a quién nunca amó, y ella siempre anda preocupada por la salud de Jules, dando a su hijo Julio dudas sobre su propio ser.

El abandono y la orfandad son representativas de la separación de Dios experimentada por los seres humanos al entregarse al Mal, con el resultante sentimiento de culpa y vergüenza ante las transgresiones y el exilio del Paraíso. Jules conscientemente decide dejar a la mujer que ama y su hijo sin un futuro seguro para poder encontrarse a sí mismo, pero está torturado por esta acción y piensa en ellos todo el tiempo.: “— Hace cincuenta años que no la veía — contestó cuando al fin logró recomponerse—. Pero no hubo un solo día en que no me acordara de ella.” (Prada, *El séptimo* 637) De hecho, al fin de la novela le escribe una carta proverbial explicándole a su hijo su vida y las razones para el abandono.

La separación también dejó a Lucía en la soledad emocional. Lucía sufrió el dolor de parir —el castigo nombrado para la mujer en el Jardín de Edén— sin el padre querido a su lado. Tenía que sacrificar su vida emocional y casarse con otro que no amaba para proveer una casa estable para su niño. Pero a Julio, la búsqueda de su padre, de la identidad, de su origen, no lo lleva al héroe que esperaba, sino a un hombre débil y posiblemente un traidor. La armonía en Edén antes del pecado ha desaparecido y queda el sufrimiento y el desengaño.

La suerte del protagonista Jules demuestra el misterio del bien y del mal y la necesidad de un Dios misericordioso, central en la religión católica y su esperanza. El pecado principal de Jules parecía ser su ingenuidad y la fe ciega, que lo lleva a las alturas del heroísmo y la bajeza del villano. Explica el anterior Papa, Juan Pablo II, en *Memoria e Identidad* que “[l]a historia de la humanidad es una «trama» de la coexistencia entre el bien y el mal. Esto significa que si el mal existe al lado del bien, el bien, no obstante, persiste al lado del mal y, por decirlo así, crece en el mismo terreno, que es la naturaleza humana.” (Wojtyla, *Memoria* 4) Jules aguanta la tortura y la cárcel para no denunciar a sus colegas de Renault durante su acción de protesta, y de nuevo cuando la Gestapo lo detiene tras su protagonismo en varios ataques de la Resistencia. Es valiente y sólo mata cuando era necesario para la supervivencia. Sin embargo, lleva el cargo de la culpa por causar el suicidio del padre de su bien amada Olga y el autor de la novela deja abierta la posibilidad de que el complot para asesinar al padre fuera fabricado por el líder insensible de la Resistencia, Marcel. Jules no puede soportar la posibilidad de haber causado la muerte de un hombre inocente:

Pero quizá aquella expresión que había creído detectar en sus facciones (de Olga) no fuera sino un espejismo inspirado por los remordimientos; quizá donde creyó ver un regodeo sádico no hubiera sino hastío y repugnancia, quizá todo fuera el fruto de una alucinación, fruto también de una certeza horrible: Olga merecía una reparación por el asesinato de su padre, Olga estaba en su derecho de clamar venganza y obtener resarcimiento. Desde el preciso instante en que había aceptado sus cuidados, Jules chapoteaba en una cloaca moral; y, con cada esfuerzo por salir de ella, no hacía sino hundirse más en su inmundicia. (Prada, *El séptimo* 579)

Es más, se ve condenado de nuevo al enterarse de que —después de haber recuperado la memoria— las ganancias que adquirió de un amigo de Olga eran “plata, robada a los judíos que fueron deportados a los campos de concentración, lingotes fundidos con el oro de sus joyas, no tantas como los chismosos atribuyen a los judíos.” (Prada, *El séptimo* 623) Además traiciona a Lucía y a André —el otro pretendiente que se arrepintió de dejar que Jules ganara la rivalidad para entonces dejarla sola—. Debido a sus transgresiones, Jules se condena al exilio del Paraíso, llevando una vida solitaria y triste en Argentina:

De algún modo irracional, Jules consideraba que aquella vida sin futuro constituía una expiación necesaria por los errores del pasado, de algún modo también irracional, consideraba que el reencuentro con Fuldner era la estación última de ese penoso calvario. Como el eremita que llega a obtener cierto placer en las privaciones, Jules había llegado a hacer de su penitencia, de los rigores del extrañamiento y la soledad, una forma de sacrificio indulgente. (Prada, *El séptimo* 619)

El simbolismo del título está empapado por la tradición bíblica y católica. La intertextualidad —tan característica de Prada— es obvia con su imitación del escritor Oscar Wilde, que fue el primero en presentar el baile de los siete velos en una obra de arte escrita, la pieza *Salome* (1891). El baile se refiere al baile de Salomé, nuera de Herodes que consigue de éste la cabeza de Juan el Bautista, tema elaborado en el capítulo

catorce del *Evangelio de San Mateo*, el y capítulo seis de *San Marcos*. Además de expresar su genealogía de escritores católicos, Prada también explota el significado del baile en un contexto católico. La bailarina se quita los velos uno por uno hasta quedarse desnuda: literalmente, la desnudez de Olga —que hace tal baile— le gana los favores del embajador durante la ocupación, pero también la condena a una vida de servidumbre sexual. Sólo después del pecado en el Jardín de Edén adquirió la desnudez el sentido de la vergüenza y la concupiscencia. La inocencia del cuerpo desnudo desapareció con la inocencia perdida en el Edén, y el baile de los siete velos se desarrolla para satisfacer la lujuria de los alemanes ocupantes. Los siete velos también reflejan las etapas de la recuperación de la memoria de Jules, desde su valentía hasta su traición: la convivencia del bien y del mal, y la relatividad de la verdad según quién la cuente. Por fin, el simbolismo de este baile para Jules y Olga es símbolo de la búsqueda universal del conocimiento, de la universalidad del pecado una vez separado de Dios, y del rescate de la memoria y la identidad —individual, nacional, histórico y universal— durante una época traumática como fue el exilio del Paraíso a nivel micro en el Holocausto, y las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial:

El hombre no es un simple sujeto sometido al curso de los acontecimientos, no se limita a obrar y comportarse como individuo y como perteneciente a un grupo, sino que tiene la capacidad de reflexionar sobre la propia historia, de objetivarla describiéndola y enlazando entre sí los acontecimientos. Una capacidad análoga tiene cada familia humana, así como las sociedades y, en particular, las naciones (Wojtyla, *Memoria* 73)

Quizá la lección más importante que quiere comunicar el mito de Edén en el discurso católico es la piedad y compasión de Dios ante la desobediencia del hombre, y la ofensa flagrante a su amor divino. Esta piedad se refleja en la parte divina de varios de

los personajes. Lucía la demuestra al proteger a su hijo de la verdad —que su padre lo había abandonado—, y a su marido al asegurar que Julio lo querría como padre. El hecho de que no le tenga rencor a Jules también demuestra la compasión de Lucía. El sacerdote —el Padre Lucas— también demuestra la bondad de Dios facilitando la búsqueda de Julio y cuidando a Lucía y su familia. El padre de Lucía adopta y guía a Jules como su propio hijo, y Jules nunca deja de amar a Olga a pesar de sus transgresiones sexuales. Para él —a pesar de sus múltiples experiencias sexuales con varias parejas— ella sigue siendo virgen.

La misericordia se resalta en la novela también por la crueldad evidente cuando está ausente. La regla de matar para sobrevivir de la Resistencia, la muerte *necesaria* de víctimas inocentes para adelantar la causa, la tortura, los campos de concentración y el suicidio, son todos resultados de un mundo sin bondad y piedad hacia los otros. La suerte de Jules como protagonista recalca la necesidad de perdón y piedad. Después de darse cuenta de las atrocidades que podría haber cometido —de la cobardía hacia su familia—, reconoce que le hace falta un Dios misericordioso para lograr la paz y la redención:

La justificación tiene su fuente en la fe en Cristo (cf. *Ga 2*, 15-21). Cristo crucificado es quien justifica al hombre pecador cada vez que éste, apoyándose en la fe en su Redención, se arrepiente de sus pecados, se convierte y regresa a Dios como a su propio Padre. Así pues, el concepto de justificación, desde un cierto punto de vista, manifiesta aún más profundamente el contenido del misterio de la Redención. Para ser justificados ante Dios no bastan los esfuerzos humanos. Es necesario que actúe la gracia que proviene del sacrificio de Cristo. Porque sólo el sacrificio de Cristo en la cruz tiene el poder al hombre la justicia ante Dios. (Wojtyla, *Memoria* 25)

La misericordia divina como en el Jardín de Edén es la única cosa que salvará el mundo —Europa, el individuo, Jules y su hijo Julio— porque como el ser humano es

capaz de todo tipo de atrocidades, también es capaz de denegar el perdón en vez de mostrarse como hijo de Dios. Jules —al reconocer la gravedad de sus crímenes— duda de la bondad sin condiciones de Dios, y basándose en los estándares humanos “Jules [...] alzó el rostro al cielo, donde las estrellas emitían su parpadeo, inmutables el clamor de la sangre. Sospechó que Dios no le iba a conceder su perdón.” (Prada, *El séptimo* 607) El ciclo de crueldad continúa con su hijo Julio, que le niega la posibilidad a su padre de desahogarse y buscar el perdón de su hijo. Julio se limita a la filiación humana en sus limitaciones, en vez de invocar la filiación divina que le permitiría perdonar en lugar de dejar en agonía a su padre. Al decidir condenar a su padre al fin —en vez de revelarse como hijo— Julio se condena a una vida de remordimiento. Decide cambiar su destino, juntarse con la hija de André, no quedarse en el pasado y la soledad. Pero sus esfuerzos al final por exorcizar su mundo del pasado y abrazar el futuro — “con decisión, con esperanza, con jubiloso miedo” (Prada, *El séptimo* 641)— no se cumplirán por no haber tenido piedad con el otro. El bien y el mal del ser humano seguirán, pero falta la misericordia y sólo Dios la puede conceder:

Al verlo llorar por mí — me avergüenza reconocerlo—, me sentí extrañamente resarcido; fue un sentimiento egoísta y perverso, en el que se fundían de forma nauseabunda la ira y la lástima. La ira de quien, después de tanto tiempo, descubre su verdadera filiación, que le ha sido escamoteada. La lástima por aquel hombre que, habiendo podido ser un héroe, se había dejado engañar ingenuamente; que, habiendo podido olvidar su culpa, había tratado de redimirse, mediante una epopeya de soledad y sufrimiento. Eran, en realidad, ira y lástima, en insidiosa mezcla, dirigidas contra el mundo entero, contra las estrellas que contemplan inmutables las pequeñas tragedias de los hombres, contra mí mismo. Yo también iba a necesitar un Dios infinitamente misericordioso para que mis faltas fueran perdonadas. (Prada, *El séptimo* 639)

Como conclusión de esta sección se puede afirmar ya que la sensibilidad católica de las obras de ficción de Juan Manuel de Prada es compleja. Se nota su índole implícita —al principio de su carrera— para pasar luego a ser explícita en sus obras tardías especialmente *La vida invisible*. Dentro de esta sensibilidad Prada trata cuestiones relativas a la sexualidad, la Iglesia y sus oficiales, la historia de la salvación —pecado, gracia, expiación, redención e inmortalidad—, además de la verdad y el conocimiento. El autor discute cómo la filiación divina es la fuente de toda la esperanza del cristiano, así como la oscuridad y melancolía que sufren los que se separan de Dios. A diferencia de sus artículos y columnas periodísticas —que se discuten en el siguiente capítulo— donde el autor habla abiertamente de sus creencias y perspectiva católica del mundo, sus obras de ficción revelan la sensibilidad católica de manera mucho más sutil, y en parte más estética y sofisticadamente presentada

CAPÍTULO 5:

JUAN MANUEL DE PRADA: PERIODISTA CATÓLICO

La herida que el relativismo moral nos ha infligido, bien lo sé, es profunda y no cesa de sangrar. El egoísmo y la cobardía se han aliado con la basura cósmica del feminismo progre para justificar o condescender con tanta bestialidad. Pero quiero pensar que aún hay personas que se rebelan contra lo que consideran un crimen de lesa humanidad. (Prada, *ABC* 15.XII.07: s.p.)

En este capítulo se propone explorar la sensibilidad católica periodística de Juan Manuel de Prada. Se examina aquí cómo se destaca esta sensibilidad, identidad y visión católica a través de técnicas, temas y didáctica. Asimismo se escudriña el discurso católico de que dispone este autor/periodista. Su carrera como periodista incluye una estancia breve en *El Mundo*, pero es más conocido como colaborador en el periódico conservador *ABC*. En 1998 de Prada publicó *Reserva natural* y dos años más tarde *Animales de compañía* (2000), recopilaciones de unos de sus artículos. Para este estudio, se examinarán estas dos colecciones, además de otros artículos seleccionados de publicación posterior a 2002. Además se incluirán referencias a la recopilación más reciente de sus artículos, que reflejan y refuerzan esta tesis, la de la importancia de su sensibilidad católica en *La Nueva Tiranía* (2009).

Juan Manuel de Prada ha adquirido una fama como apologista de la fe católica, con su perspectiva ortodoxa y tradicional. Escribe abiertamente a favor de la Iglesia Católica y las enseñanzas del Magisterio en temas candentes como la homosexualidad, el aborto, los anticonceptivos, los sacerdotes acusados de crímenes sexuales, y el matrimonio. Antes de entrar en la discusión de la sensibilidad católica en sus escritos periodísticos, se presenta a continuación una discusión breve sobre la historia e importancia del periodismo literario en España.

En *Historia del periodismo en España* (1996), María Dolores Sáiz recalca en su “Introducción” que “Opinión e información son los dos grandes ejes del fenómeno periodístico” (Sáiz 10). Estos dos aspectos se entrelazan en de Prada, y las fronteras se funden dentro de la postura católica tradicional donde, al compartir una información sobre los asuntos de la fe y la moralidad, se cree que se comunican verdades.

La prensa española fue precedida por una larga tradición oral y de manuscritos de juglares y religiosos desde la Edad Media. A finales del siglo XV empezaron a aparecer los primeros documentos impresos, con la imprenta perfeccionada por Gutenberg a principios del siglo XVI. En el siglo XVII, la *gaceta* —que ya había aparecido desde el siglo XVI— se hizo la publicación periodística más importante. Según Sáiz, la *gaceta* representaba una cierta madurez periodística. El periódico para entonces ya consistía en un sistema de presentación de varias noticias que llegaban a través de fuentes diversas independientes, aunque la censura existió desde el principio. Los temas abordados en los periódicos del siglo XVII incluían moralidad, religión, arte, cultura y ciencias.

La prensa en España, tal y como la conocemos hoy, empezó en el siglo XVIII y sirvió en gran parte como registro de la historia coetánea, mientras que las

consideraciones ideológicas de la prensa surgieron principalmente a partir de comienzos del siglo XIX; con el nacimiento de la prensa política en 1808. A continuación Sáiz divide el periodismo del siglo XVII en varias etapas.

Al abordar el siglo siguiente, en la primera etapa de la prensa española del siglo XVIII, la diversificación se caracterizaba por la proliferación de las *gacetas* de provincias, pero dado el centralismo de los Borbones, la prensa de Madrid se vio favorecida, en detrimento de la de provincias. De este modo la prensa madrileña predominó, y la diversificación se disminuyó.

La segunda etapa según Sáiz ve la consolidación de la prensa entre 1737 y 1750. La obra más representativa de esta época es *El Diario de los Literatos de España*. Este periódico es un ejemplo temprano de la confluencia de periodismo y literatura. Esta publicación y otras semejantes, que surgirían a lo largo del siglo, dieron información sobre obras literarias nuevas —o en algunos casos publicaban extractos—, españolas y extranjeras. Esta etapa fue seguida por una temporada de madurez y especialización, durante la época que va de 1750 y 1770. En estos años se publican periódicos sobre política, economía y literatura, además de informativos. Se destaca de entre estos *El Pensador* como el más importante de los periódicos de crítica social.

Sáiz señala los años 80 como los del apogeo del periódico. El periódico informativo siguió tanto como la prensa erudita y la prensa dedicada a la literatura. Para el fin del siglo, el desarrollo se truncó con la Revolución francesa en 1789, y las legislaciones restringieron la capacidad de los periódicos.

El siglo diecinueve se describe como “el siglo del periodismo”. La presencia de la prensa política *per se* en 1808, además de la libertad de la prensa, contribuyeron a este

hecho. Sáiz también explica cómo el telégrafo y el ferrocarril impulsaron el desarrollo de la prensa en este tiempo.

Un aspecto de suma importancia en la evolución de la prensa española fue la libertad de prensa, que sólo se posibilitó con la revolución liberal y la demolición del Antiguo Régimen. El fin del absolutismo del Antiguo Régimen inició una nueva era que en vez de gobernar en secreto buscaba el consejo de la opinión pública. Sáiz señala que “Como formador y portavoz a la vez de esa opinión pública, la prensa aspira a ser el “cuarto poder” que asume el papel de vigilante y crítico de los tres poderes del Estado liberal” (Sáiz II: 12). Lo que también vio España en esta época fue la participación de muchos periodistas en la política directamente, y esto cambió sólo a partir de los 1860 y los 1870, cuando el periódico evitó el partidismo para volver a ser un medio de información. Aunque pretendía ser la voz de la opinión pública, su alcance estuvo limitado por la alta tasa de analfabetismo, situación que era en parte combatida por las lecturas colectivas, en cafés y similares lugares.

El siglo XIX de España está repleto de trastornos políticos que afectaron el desarrollo del periodismo. El vaivén entre el liberalismo y el absolutismo enfatizó la división de las dos Españas: España pasó por la Guerra de la Independencia, la reacción absolutista, el Trienio Liberal, la década del absolutismo, el reinado de Isabel II, la primera guerra carlista, el Sexenio Revolucionario y la Restauración:

El periódico es durante la mayor parte del siglo fundamentalmente un arma de combate político. Más que el “cuarto poder” que pretende ser, la prensa será expresión de los distintos poderes, o grupos de interés que en cada momento luchan por imponerse o al menos hacer oír su voz. Por otro lado, es obvio que no puede entenderse la prensa de cada momento sin tener en cuenta la mayor o menor presión o vigilancia que sobre ella

ejercen los depositarios del poder, a través de las leyes de prensa o por medios más sutiles. (Sáiz II: 15)

A mediados de siglo aparece un tipo de periodismo que pretende ser neutral —o por lo menos apolítico—, ejemplificado por *La Correspondencia de España* en 1858 y *El Imparcial* en 1867.

Otro factor que jugó un papel fundamente fue lo económico. Con el desarrollo económico y el crecimiento de la empresa, varios periódicos se ligaron a empresas diversas. El capitalismo y el ferrocarril impulsaron la difusión de la prensa, aunque quedó en gran parte centralizado. A pesar de la existencia y el crecimiento de los periódicos de provincias, y los avances de los periódicos de Barcelona, todavía predominaron los de Madrid que llegaban también a las provincias.

El siglo XIX fue el de las luchas más divisorias y el establecimiento de lo que se ha llamado las dos Españas: una liberal, republicana y progresista, y la otra absolutista, conservadora y ultracatólica. Mientras que el poder variaba entre los dos partidos, a menudo después de batallas sangrientas, las tensiones y disparidades continuaron hasta el siglo veinte. No es sorprendente que surgiera entonces, entre las muchas prensas, una específicamente católica. Este hecho es relevante porque para examinar al periodista católico Juan Manuel de Prada, que defiende las posturas tradicionales de la Iglesia Católica y a quien se la ha acusado de ser ultracatólico, es importante comprender cómo ha evolucionado la prensa católica y cómo ha evolucionado la situación de la prensa, con el fin de poder evaluar mejor el aporte de Prada. Varios de los periódicos católicos primeros fueron *La España Católica*, *El Español*, *El Fénix*, *la Unión* y *La Unión*

Católica, La Fe, El Siglo Futuro, el barcelonés *El Correo Catalán*, y *El Correo Español* de Madrid.

Para el fin del siglo XIX, España se hallaba en plena crisis de identidad con la pérdida de sus últimas colonias, y con una nación dividida: “La profunda crisis de la conciencia nacional provocada por el desastre colonial en 1898, afectó de manera muy especial a la prensa.” (Sáiz II: 275). Las reacciones de la prensa del periodo varían, pero mayoritariamente apoyaron la guerra contra la insurrección cubana, y se mostraron en contra de los Estados Unidos, animando que España luchara hasta el fin. Una voz disidente fue la voz proletaria, de socialistas y anarquistas. Así, cuando llegó la derrota, la prensa tuvo que compartir la culpa y entrar en el próximo siglo.

Para el comienzo del siglo XX, la prensa seguía sin competencia de medios y, dada su popularidad en la concentración urbana, las tasas crecientes de alfabetización e industrialización, la prensa llegó a ser “el medio hegemónico de comunicación social.” (Sáiz III: 23) Pero en muchos casos ésta fue seducida por el capitalismo, y se dividió en gran parte entre periódicos de opinión y de empresa, que pretendían ser independientes, pero que en algunos casos todavía defendían posturas políticas.

Uno de los primeros trastornos políticos que afectó la evolución de la prensa en España fue el estallido de la Primera Guerra Mundial: “La ruptura del sistema de turno, producida también entonces, acentúa la decadencia de los periódicos de los viejos partidos, o sostenidos por personalidades políticas.” (Sáiz III: 26) Lo que siguió después fue la ruptura con el antiguo estilo periodístico, que quedó despreciado por el nuevo.

La dictadura de Primo de Rivera unos años después dejó el periodismo en España muy retrasado respecto al de otros países europeos. Los problemas endémicos afectaban

el desarrollo de la prensa: empresas débiles económicamente, reducido número de lectores, y un clima político-social inestable. La represión de la prensa anarquista y comunista, y la censura, forzaron a los otros periódicos a cambiar el enfoque hacia temas populares, de ciencia y literatura, en vez de abordar temas políticos. Sáiz destaca que

“[I]os diarios de la época corresponden más bien a un género híbrido entre el diario informativo-interpretativo y el diario de opinión. El editorial o el artículo firmado sobre temas político-sociales de actualidad, por una parte; por otra, la crónica literaria y el ensayo sobre los más variados temas predominan sobre el reportaje y la información (Sáiz III: 28)

Los espectáculos populares de entonces debían su popularidad al fervor creado en los periódicos, que afectaría la opinión pública. Desde el primer tercio del siglo XX la cultura recibió un gran impulso por la prensa. Obras de escritores, la literatura, la ciencia y la filosofía... sobre todo se escribía en algunos periódicos determinados como *España*, por ejemplo. Aunque en las opiniones de algunos —entre ellos el famoso Miguel de Unamuno— el público era minoritario, la influencia de la prensa en la difusión de la cultura y el conocimiento es innegable. Además, ésta fue la época del auge del ensayo como género. De hecho, Sáiz proclama que esto “se debe a la mutua dependencia, a la simbiosis que se establece entre periódico y escritor.” (Sáiz 63).

Ya se ha mencionado antes la importancia, desde el siglo XIX, de la prensa en la difusión de la literatura, y la importancia desde Larra del papel del escritor y el periódico, pero quizás sea a partir de los comentaristas de la crisis del 1898, y a partir de entonces, que esta relación se vio fortalecida. Esta es la tradición en la cual se mete Juan Manuel de Prada.

Las razones de esta relación simbiótica son varias. Una de éstas es que el periodismo provee a un escritor con un ingreso económico estable. Más importante aún

es la expansión del público al que, a través de este medio, puede acceder e influir. Cita Sáiz los nombres de los dos grandes ensayistas Ortega y Unamuno, como dos que se preocupaban más por la difusión de sus ideas que por las ganancias económicas. Al discutir el periodismo de Juan Manuel de Prada, se considera aquí que como autor le mueve “[e]n algunos casos, el imperativo moral de predicar sus ideas a sus conciudadanos, desde la tribuna pública que es el periódico.” (Sáiz 63) Al igual que en el caso de Juan Manuel de Prada en *ABC*, los literatos de este periodo pasaron de las reducidas publicaciones periódicas a la prensa de gran difusión.

El debate sobre la influencia y el poder de la prensa entonces ha sido continuo. Seguramente será difícil acertar las cifras de difusión dado el clima político, y por consiguiente precisar qué representaba la verdadera opinión pública del país, pero lo cierto es que los que querían influir tomaban provecho de la prensa, entre ellos partidos políticos, organizaciones obreras y todos los grupos de presión.

Un grupo que no se puede quedar fuera del ámbito de influencia sobre la prensa es la Iglesia Católica. Aparte de tratar de llegar al público usando los medios al día, esta institución también quería luchar contra la “mala prensa” que propagaba el liberalismo y valores y morales contrapuestos a sus principios. Se formó así la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, liderada por Ángel Herrera, y se publicó *El Debate*, el primer gran diario católico español.

La Iglesia Católica, a la vez que quería ganar prosélitos y guardar con firmeza su rebaño, también tenía que luchar contra otro enemigo: el anticlericalismo. El clima socio-político de esta época se divide entre entre los conservadores y los republicanos, de tendencia liberal y progresista —había también anarquistas, que eran más radicales—.

Mientras que una parte importante del pueblo español era católica y creyente, en los círculos sobre todo republicanos y liberales había mucho resentimiento hacia la clase clerical. Los frailes, sacerdotes, obispos y monjas, parecían controlar el poder y el dinero, y muchas veces abusaban de sus posiciones de poder, o como Romero Maura describe: “la lujuria. La codicia y la ignorancia de curas y monjas.” (Romero Maura 177).

El anticlericalismo emanado del siglo XIX estaba tan arraigado en la sociedad española del siglo siguiente, que incluso un escritor católico como Juan Manuel de Prada muestra cómo éste llegó a ser parte de su formación cultural, de la que se hablaba cuando explicaba la sensibilidad católica. Será interesante ver cómo él mismo aborda este anticlericalismo como periodista, y cómo esta obra que difiere de su obra imaginativa, así como cuáles son las ideas principales que implica.

Como Sáiz expone: “El siglo empezó con una riada anticlerical, que la prensa republicana y liberal se encargó de amplificar... El clericalismo era el chivo expiatorio simplificador en la prensa republicana, y en menor medida de la liberal, como la masonería lo era en la prensa católica.” (Sáiz 112) Típico de este anticlericalismo es la figura trágica del cura o ex-cura que se ha vuelto republicano y anticlerical, como ocurre en *Las máscaras del héroe* de Prada.

Pero hubo otros factores que también propulsaron el anticlericalismo. Uno fue la influencia entre la vida intelectual de Nietzsche, cuyo ideal del superhombre chocó con los ideales cristianos de la humildad, la abnegación y la entrega a un Dios todopoderoso. Así, periódicos como *El Motín* —de 1881 a 1926— fueron un ejemplo por excelencia del anticlericalismo. Un segundo factor fue la escuela del librepensamiento de las logias masónicas: los librepensadores basaban sus opiniones en la razón sin interferencia de la

religión o cualquier otra autoridad, rechazando el dogmatismo y por consiguiente el catolicismo. *Las Dominicales del Libre Pensamiento* son un ejemplo de esta prensa librepensadora.

Asimismo, no se puede negar la influencia notable del krausismo y la Institución Libre de Enseñanza en la vida intelectual, en la última parte del siglo XIX y la primera parte del siglo XX. La Institución Libre de Enseñanza —fundada por Francisco Giner de los Ríos entre otros—, fue creada en 1876 para defender la libertad de enseñanza y rechazar los dogmas morales y religiosos. Era un establecimiento privado y laico, fuera del alcance del Estado y las influencias de los poderes, que intentó reformar la educación, la sociedad y la cultura —tanto la educación primaria como secundaria o universitaria—, con las teorías pedagógicas y científicas más actualizadas. Colaboradores habituales del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* fueron hombres como Benito Pérez Galdós, Miguel de Unamuno, Azorín, o Juan Ramón Jiménez. Se ha notado también con frecuencia la influencia de la Institución Libre de Enseñanza sobre la generación de 27, generación de pensadores y escritores que contribuyó a la modernización de la vida literaria y cultural, que fue truncada con la Guerra Civil española.

En medio de este ambiente, y siendo parte de su causa, los católicos reaccionaron en la prensa. Los católicos militaristas, los de extrema derecha y los más moderados, formaron la prensa católica de diferentes tendencias pero con un enemigo común: el liberalismo. Los integristas o de extrema derecha tenían su voz en *El Siglo Futuro*. Los carlistas en cambio —que apoyaban una monarquía autoritaria y los *fueros*—, tenían por ejemplo *El Correo Español*. También los carlistas contaban con apoyo entre los nacionalismos, pero sus motivos políticos les privaron de un público realmente grande.

Por otro lado los grupos católicos “posibilistas” querían movilizar a los católicos mediante la moral y no el partidismo o consideraciones políticas. Se preocupaban por ello por la falta de apoyo a las publicaciones católicas, porque se entregaban a la venenosa prensa liberal. Se empieza entonces a publicar *El Universo* en 1900, y un año más tarde *La Gaceta del Norte*. Pero como cita Sáiz de Arboleya Martínez en su *El Clero y la Prensa* (Salamanca: Impr. De Calatrava, 1908): “la prensa católica parecía escrita sólo para el clero.” (Sáiz 121)

El periódico con más éxito en la primera parte del siglo XX fue *El Debate*, de Ángel Herrera, que reclamaba su independencia de todo partido político y que pensaba en modernizar la derecha. Trataba de moverse dentro del ámbito actual, siempre defendiendo la tesis y los intereses católicos. Aunque pretendía ser inclusivo y estaba preocupado sobre todo por el periodismo, su público a grandes rasgos no contaba con los obreros urbanos por su carácter serio y doctrinal.

Otros periódicos católicos del periodo incluían *La Hormiga de Oro*, que intentaba guiar al público católico hacia la lectura sana, e instruirlos y entretenerlos de una manera que concordara con la doctrina católica. Los jesuitas —en 190— publicaron *Razón y Fe* para defender los derechos educativos de la Iglesia en medio del creciente laicismo en la enseñanza.

Otro grupo de interés en la prensa católica es el de los que se preocupaban por las cuestiones sociales, y trataban sobre la idea de un sindicalismo católico: “La publicación más duradera es la *Revista católica de Cuestiones Sociales*, de carácter doctrinal, fundada y protegida por el marqués de Comillas, que se publicó en Madrid desde 1895 a 1931.” (Sáiz III: 128). En Barcelona unas publicaciones como *Revista Social*, *Aurora Social*, o

El Social surgieron después de los movimientos y huelgas populares de 1902 promoviendo el estudio de la condición de los obreros y de la cultura popular.

A pesar de su breve estudio de la prensa católica temprana, el escritor católico Prada no escribe específicamente para católicos, aunque varios de sus artículos revelan su sensibilidad católica y su deseo de instruir y guiar, que se ve en múltiples de sus colaboraciones en el periódico *ABC*.

ABC empezó a publicarse el 1 de enero de 1903 como publicación semanal y como diario el 1 de junio de 1905. Fue reconocido desde el principio por su calidad informativa y literaria, pero también fue criticado por ser defensor de las clases conservadoras y acomodadas. Salvo por el periódico católico *El Debate*, *ABC* fue el periódico más a la derecha de todos, aunque su fundador —Luca de Tena— negó que fuera de derechas, proponiendo en su lugar que era una publicación centrista, liberal y católica. Sin embargo, este periódico copntinuó con éxito, y como Sáiz declara:

[en el primer cuarto del siglo XX] quedaba ya clara la imagen de *ABC* como el gran diario de la derecha sociológica española [...] La Monarquía caída contó con un formidable defensor en la prensa. *ABC* era el diario de alcance nacional más difundido de España y siguió siéndolo en los años republicanos. En 1935 seguía ocupando el primer lugar entre los diarios editados en Madrid. (Sáiz 270, 448)

Posteriormente, durante la Segunda República, *ABC* se tornó más conservador, antirrepublicano y antidemocrático, proponiendo su fundador una España ni fascista ni comunista, sino una Monarquía constitucional y parlamentaria. Sus pretensiones de ser liberal aunque católico habían desaparecido: económicamente *ABC* se oponía a cualquier reforma y apoyaba el *status quo*.

El estallido de la Guerra causó el caos para la prensa. La división y el odio se fomentaban en la prensa, pero el franquismo también resultó desastroso para la libertad de prensa y de expresión. Los medios bajo la dictadura tenían que jugar el papel de servicio público y al servicio del gobierno, enfatizándose su responsabilidad. El control y la censura fueron brutales a principios del franquismo y los escritores y periodistas tenían que ser creativos para atacar la represión. La ley de prensa 1938 mantuvo la prensa bajo la mano de hierro del Generalísimo y su partido, imponiendo la censura y el derecho de los responsables de información de la Falange de cambiar, quitar o incluir contenido en la publicación de los medios. Algunos de los periódicos de renombre durante este período son el ultraderechista *El Alcázar*, el *Diario Ya* —heredero del periódico católico *El Debate*—, el diario *Pueblo* —que jugó entre el falangismo y sus tendencias izquierdistas, y que era el más leído después de *La Vanguardia* y *ABC*—, el diario vespertino progresista *Informaciones*, *Cambio 16* —revista semanal de tendencia liberal— y *La Vanguardia*, el más leído en España tanto en Madrid como en Barcelona. *ABC* —todavía de tendencias monárquicas—, siguió disfrutando de éxito, siendo el segundo más leído de los periódicos.

El franquismo, a causa de su férrea censura, hizo brotar varios tipos diferentes de publicaciones que trataban de abordar la realidad represiva española. Unas tenían el propósito de evadir la realidad con su uso exagerado de fotografías y el sensacionalismo en vez de noticias crudas. Además estaba la prensa semanal del corazón, cuyo público era mayoritariamente femenino. Otras publicaciones imprimían sátiras bajo el lema de prensa infantil, o usaban el humor para desvelar la crítica al régimen.

Pero la influencia de los Estados Unidos y las democracias europeas infiltraban con sus ideas de la libertad de expresión y la prensa escrita española también tenía que competir con la radio, la televisión y el cine. La situación empezó a cambiar a partir de 1962 cuando el Ministro de Información, Gabriel Arias-Salgado, fue cesado a causa de las críticas internacionales de su campaña de prensa. El nuevo encargado de Información, Manuel Fraga Iribarne, propuso una nueva ley, que fue aprobada en 1966, que abolió la censura previa. Aunque esta ley representaba en principio una liberalización, éste fue muy limitada porque la crítica al régimen seguía estando prohibida, promoviendo en su lugar la responsabilidad civil del editor y amenazando a los que no cumplieran con la ley, instituyéndose efectivamente un nuevo de autocensura en los órganos de prensa.

La Ley Fraga abrió posibilidades para que varias publicaciones intentaran explorar y explotar los nuevos límites de la libertad, velando los ataques —sutiles o no— al régimen. La “prensa independiente” de los diarios *Madrid*, *El Alcázar* y *Nuevo Diario* —dirigidos por miembros de la organización católica Opus Dei, que tenía lazos fuertes con el régimen— trató de distanciarse del régimen La Iglesia Católica Española, que apoyaban a Franco en sus primeros años —también lo hacía Falange—, declaró el catolicismo la única religión oficial de España, pero con la presión creciente de la comunidad universal y la apertura al mundo del Segundo Concilio Vaticano de 1964-1965. la Iglesia Española empezó a alejarse del dictador. A partir de 1968 no obstante —reaccionando al desafío de la prensa independiente—, el régimen causó un relevo en *El Alcázar* y *Nuevo Diario* en 1969, y el cierre de *Madrid* en 1971.

El régimen franquista —ya influido por los estilos de vida del mundo desarrollado a que fueron expuestos los españoles por el turismo y la creciente presión de los estados

democráticos— llegaba a su fin, pero como un último esfuerzo volvió a intensificarse la censura y los secuestros de periódicos a finales del franquismo. Pero ya era demasiado tarde, y durante los últimos años del régimen los periódicos se aprovecharon de la liberalización de la ley de prensa para seguir la crítica solapada del franquismo, y fueron el vocero de la libertad al morir el Generalísimo Franco.

El período de la transición y democracia atestiguaron el florecimiento de publicaciones variadas con la promesa de libertad y prosperidad. Los periódicos históricos —como el *ABC*, *La Vanguardia* o *El Correo*—, se encontraron con otros como *El País* y *El Mundo*, y se observó la reconsolidación del mercado empresarial. Además, la prensa recibió un nuevo tipo de reconocimiento con el nombramiento de miembro de la Real Academia Española de Luis María Ansón —del *ABC*—, y de Juan Luis Cebrián —de *El País*— en 1996.

La prensa española sigue entonces con sus dos marcados fines: informar y opinar. Para poder lograr estas dos metas, era imprescindible poder influir en gran medida en la opinión pública. Como se ha discutido antes, dos razones por las cuales los literatos se involucran en la prensa es para tener un salario fijo y llegar a un público mayor. De esta manera lo que ellos ofrecen llega a más personas. Juan Manuel de Prada es parte de un grupo de literatos que incluye a colaboradores frecuentes —como Fernando Savater, Miguel Delibes, Mario Vargas Llosa, Antonio Gala, Francisco Umbral, Rosa Montero, Arturo Pérez-Reverte u otros—, que se han asociado con la prensa, y que debaten las cuestiones del día como columnista.

De Prada publica con *ABC*, que como se ha dicho es uno de los más vendidos y más leídos de España, y con una marcada tendencia conservadora. Dado el punto de vista

ideológico del periódico y la declaración de Prada de ser un escritor católico, se examinará a continuación cómo se expresa su sensibilidad católica en este formato. ¿Es uniforme? ¿Es comparable a la de sus obras de ficción? ¿Es él liberal y católico —como pretendía Luca de Tena—, pero se muestra más escorado a la derecha que nunca? ¿Es tradicionalista o conservador? ¿O es simplemente, como comenta Walter Benjamin, un instrumento de la empresa¹? Estas son algunas de las preguntas que se espera explorar en el siguiente examen de varios de sus artículos periodísticos.

Reserva natural (1998)

Es en el Prólogo de esta recopilación de artículos “*Liminar*” donde de Prada revela de una vez su sensibilidad católica, usando una plétora de terminología católica para describir la trayectoria de esta recopilación de artículos. Ya en el primer párrafo se emplea la metáfora del examen de la conciencia —el ejercicio que hace cada pecador para prepararse para el sacramento de la reconciliación— para explicar cómo recopiló los artículos de su juventud. Se examina en ellos la conciencia, recuerda los pecados, sus motivos, sus secuelas y con qué regularidad se cometen para poder expresárselo a Dios por medio del sacerdote en el confesionario. Desde el principio se nota un tono sarcástico el que se ridiculiza lo propio con afecto. Se nota asimismo la admisión de la culpa, del

¹ Walter Benjamin en “The Author as Producer” declara que “For as yet the newspapers of Western Europe are not a suitable instrument of production in the hands of the writer. They still belong to capital.” (Benjamin s.p.).

arrepentimiento intenso y falso a lo largo de los artículos de su juventud que ahora considera pasados de moda pero todavía apasionados.

En la misma vena que uno de sus ídolos católicos —G.K. Chesterton—, se nota que debajo de la fachada humorística yacen cuestiones vitales más serias. Prada dice que al publicar estos artículos trata de combatir el olvido por medio de su pasión, y admite de manera indirecta que busca un tipo de inmortalidad en la literatura, como la búsqueda de la belleza aniquila: es “la vocación hacia el abismo.” (Prada, *Reserva* 13) Por último, agradece el periodismo literario, que es un medio de acudir a más gente, pues antes se describía como alguien “con ese fondo... a quienes nada importa, fuera de la placenta inmóvil de la literatura” (12). Sin embargo, coincide Prada con Barthes en ver la muerte del autor, confesando aun sin remordimiento real, que al entrar en el periodismo literario quería reafirmarse pero pronto se dio cuenta de que “las palabras, como los hombres se desvanecen en la argamasa voraz del olvido.” (14). Por ello tuvo que enfrentarse con su propia mortalidad.

La sensibilidad católica de Juan Manuel de Prada se nota en su conciencia de la paradoja del sufrimiento y la mortalidad. El católico sabe que los sufrimientos de la vida incluyen el deseo de la inmortalidad —como lo discute Unamuno—, y que no se pueden realizar aquí en este mundo: la realidad del sufrimiento causado por el pecado le ha privado de los gozos eternos del mundo, que se aniquilan como la memoria misma del hombre. Los sufrimientos son precisamente lo que le van a llevar a la vida eterna y la inmortalidad: hay que morir para vivir, hay que sufrir para lograr la felicidad. Es la quinta esencia del cristianismo *vivido* en la muerte de Dios-Hombre, Jesucristo y en su resurrección.

Es más, el lenguaje utilizado en este texto está preñado de imágenes y referencias a la religión católica. En ese momento de su vida Prada aún no había proclamado su catolicismo como escritor, pero brota de adentro como parte de esa formación cultural de que hablaba antes cuando explicaba la sensibilidad católica. En “*Liminar*”, además de explorar la metáfora del sacramento de la reconciliación en su plenitud —con las etapas de “examen de conciencia”, el “arrepentimiento”, “la confesión”, “la contrición” y “el propósito de enmienda”—; Prada habla del “pecador”; describe a Félix Lázaro —su mentor— como “devoto de la sagrada literatura”; describe su invitación a escribir en la prensa como “un mensaje de redención” y quiere “perseverar en mi vocación”; cuenta su “devoción fanática” a Luis María Ansón y sus benefactores; describe su recopilación como “palabras rescatadas de un purgatorio”; y declara que es su pasión la que las “resucita.” (Prada, *Reserva* 9, 10, 12 y 14)

En esta recopilación, *Reserva natural*, Prada abarca temas que también trata en sus novelas y cuentos: el pasado español; el patrimonio literario, artístico y cultural de su país; la destrucción de lo tradicional por el progreso desenfrenado; la memoria individual y colectiva; memoria y olvido; comienzos y fines, y el paso del tiempo. Su amor a su país se evidencia en un tipo de nostalgia por la España de antes, que va en paralelo a la nostalgia por su propia juventud e inocencia.

Este anhelo de la inocencia, un mundo mejor y bello, es una de las pruebas usadas en el catolicismo tradicional para comprobar la existencia de un alma espiritual y de un paraíso. Son anhelo incumplibles en este mundo y se explica que si uno experimenta este deseo por la felicidad pura y eterna —dado que los seres humanos no pueden crear nada—, esto significa que ya pre-existe pero no en el mundo material en que se vive. Así,

en “Blanca Navidad” Prada revela sutilmente la influencia de su entorno católico no sólo al describir desde niño cómo quería preservar la belleza e inocencia de la blanca nieve — “Yo tenía la sensación, al pisar aquella nieve, de estar matando alguna especie en peligro de extinción, quizá mi propia inocencia, quizá la inocencia del mundo” (Prada, *Reserva* 45)— sino en su revelación al final del artículo de que sólo en la vida perdurable será posible esta inocencia: “Uno quisiera volver a abrirlos (ojos) y encontrar nieve en la calle, nieve inocente y purísima. Pero no volveremos a ver esa nieve hasta después de muertos.” (46)

Prada insiste en que un escritor católico no tiene que ser beato, sino que es solamente un escritor que vive en el mundo real pero con una visión trascendental, y con la esperanza católica de la realidad. En su carrera temprana, lo notable de su sensibilidad católica es la sutil influencia de su formación cultural, en vez de una visión bien formulada según las enseñanzas del Magisterio y de su fe personal. De hecho, antes de su reconversión a la fe se nota un tono irreverente hacia todo lo establecido: el pasado español, la jerarquía literaria, la sexualidad, las normas de conducta. Sin embargo este tono no busca insultar o dañar, y hay una cierta naturalidad y aún inocencia —o por lo menos entusiasmo—, y hasta presunción de la juventud.

Un tema que abarca en *Reserva natural* sin el pudor del catolicismo estricto, o quizá con la mentalidad católica de que el pecado fácilmente se perdona en el sacramento, es la sexualidad. Vale recordar que según las enseñanzas de la Iglesia Católica, cada transgresión contra el sexto o noveno mandamiento se considera un pecado mortal que conlleva la condena eterna al infierno si el pecador no se arrepiente

sacramentalmente. Prada hace alarde de la curiosidad sexual de los jóvenes en “Parque infantil” al decir:

[A]unque yo era bastante modosito y comulgante, me reunía con una banda de niños terribles de Cocteau cuyo pasatiempo predilecto consistía en buscar condones usados entre los setos de boj y metérselos a las niñas por el cuello de la blusa. También les levantábamos la falda y les frotábamos los muslos con una fibra de vidrio. (Prada, *Reserva* 63)

Aunque admita su catolicismo oficial, gozaba de pecar. Reconoce inconscientemente la fuerza del pecado original que lleva la naturaleza humana hacia el Mal. Así, en “Infierno y Pecado” confiesa con orgullo: “De Barcelona recuerdo un beso en la penumbra gótica de una iglesia (al placer de la saliva se sumaba el placer del sacrilegio).” (66)

La dualidad que a menudo surge en los escritos de Prada se refleja en la lucha entre lo liberal y lo católico, como se le acusó al fundador de *ABC*. A pesar de presentarse sin los estigmas y las paranoias —de las que tan a menudo se acusa a los católicos tradicionales—, también demuestra una rabia en contra de la agenda liberal en su afán por la educación modernizada en las escuelas. Hace alarde en “Sagrado latín” de ser uno de los últimos de haberse beneficiado de aprender latín “antes de que un puñado de pedagogos o esbirros de la estupidez lo relegaran al desván de los cachivaches inservibles.” (173) En “Ciencias Naturales” ataca educación sexual liberal : “Nunca entendí aquel afán tan pedagógico (tan perniciosamente pedagógico) que mostraban mis maestros, al querer enseñarnos mediante teoremas una parcela de la vida reservada al misterio y la revelación azarosa, pero no a la taxidermia de una clase magistral.” (54) Mientras se muestra contrario al modelo anterior, que castigaba incluso la mención de la palabra “sexo”, critica fuertemente el sistema liberal:

En este país no tenemos remedio: hemos abolido a esos curas que martirizaban a los niños, anunciándoles que se les derretiría la médula si se toqueteaban el pitilín o huchita, pero los hemos sustituido por maestros que, en un alarde de pedantería u obscenidad, quieren explicarlo todo, desde la verdadera identidad de los Reyes Magos hasta la relojería del ciclo menstrual. Y es que hay cosas que no se enseñan: ya se encargará la carne de manifestarlas. (Prada, *Reserva* 54)

Reserva natural revela al lector —por lo menos— dos de las caras de Prada: una que celebra las travesuras sexuales y violentas de la juventud, de su propia juventud y por consiguiente condena el puritanismo; y otra que ataca a los medios, a los padres y al público por promover y propagar los males en la sociedad. En “Vídeos de primera” condena la violencia y el sexo en la pantalla, especialmente aquellos casos protagonizados por niños, y que son aplaudidos por el público adulto:

Hay manifestaciones de la pornografía infantil, como las de Michigan y México, que nos abochornan y nos escandalizan, pero también hay otras, más subterráneas o sibilinas, que aceptamos con curiosidad malsana y que luego los paneles de audiencia recogen con cifras multitudinarias, para escarnio de una sociedad que se cree civilizada, mientras hunde los pies en el barro de la degradación infantil. Tranquilizamos nuestra conciencia putrefacta [...] (198)

En otras ocasiones el cinismo velado hacia la religión se transforma en una verdadera admiración, apreciándose el acervo cultural y religioso como parte de ese imaginario nostálgico que creó su patria, y entristeciéndose al pensar que su país se seculariza. En “Catedral”, se establece la antítesis de Pepe Rey —personaje de *Doña Perfecta*, novela famosa de Benito Pérez Galdós— al admirar la catedral, acto que refuerza su fe y le da la esperanza de que pueda durar por siempre:

Mientras caminábamos por pasillos y sacristías, yo pensaba secretamente que la catedral se sostenía sobre los hombros de mi abuelo más que sobre pilares o cimientos o arbotantes. La catedral crecía dentro de mi abuelo, en su pecho de plata enferma, en su corazón milenario, en su alma habitada

de religiones y genealogías [...]

Yo caminaba feliz, pensando que las catedrales no se desplomarían nunca, mientras hubiese hombres que las llevaran dentro [...] Hoy, casi veinte años después, las catedrales mueren en una gangrena de desidias, abandonadas de Dios y de los hombres, mientras Europa crece sobre sus escombros, en medio de una obscenidad atea y tecnológica. Yo, de vez en cuando, reclino la cabeza sobre el pecho de mi abuelo y escucho el rumor herrumbroso de un mundo en vías de extinción, ese mundo habitado de catedrales, edificado de una sustancia más resistente aún que la piedra o el olvido. (Prada, *Reserva* 84)

Lo que surge de *Reserva natural* es una esencia católica fluida y no bien definida.

No se puede caracterizar *Reserva natural* como una obra que surge de una identidad católica firme o que quiere predicar un mensaje católico, sino más bien de un ser contradictorio y ambiguo. En algunas instancias se condena “el esnobismo cultural” (232) y en otras, como en “Sagrado latín”, está orgulloso de ser uno de los últimos que han recibido esta educación clásica que le pone en una posición privilegiada de conocimientos. Se resiente asimismo de las declaraciones absolutistas y moralistas, pero en otras ocasiones peca de hacerlas él mismo. También en “Historia y anécdota” une estas dos posiciones aparentemente contradictorias en el contexto español “liberal y católico”, al criticar como insípida la visita del líder de entonces del Partido Popular, José María Aznar a Polonia, a la vez que elogia tanto al líder comunista cubano Fidel Castro como al Papa Juan Pablo II:

Castro y Wojtyla amueblarán la inmortalidad, junto a Robespierre o Francisco de Asís [...] mientras el viaje de Aznar por Polonia ya se disuelve en el humus insípido de la banalidad, dos hombres en La Habana dictaminan el destino del mundo. Quizá esos dos hombres no acerquen posturas (ambos profesan el fanatismo, entendido como convicción que ilumina una vida, para bien o para mal), pero las palabras que profieran [...] ya se han incorporado al mausoleo de la memoria. (247-248)

Lo que sí es evidente de la sensibilidad católica de Juan Manuel de Prada en *Reserva natural* son los comienzos de un anhelo quizás inconsciente de convertirse en un escritor católico: lo busca sin haber podido definirlo y por ende abrazarlo. Por un lado se siente en este periodo lo que se llama la falsa compasión según las enseñanzas católicas al no condenar la eutanasia en “Cianuro por compasión”, donde declara que

La había demandado durante años a una sociedad que admite otros exterminios pero niega el derecho a la eutanasia. Ni Ramón Sampedro ni ese samaritano anónimo que le suministró cianuro por compasión pueden ser juzgados por los hombres: quizá deban rendir cuentas con el dueño de sus almas, pero sus asuntos privados no nos competen. (250)

Por otro lado declara que al comparar las muertes de la Princesa Diana y La Madre Teresa, se da cuenta del abismo de diferencia entre la Princesa, a quien acusa de ser “samaritana postiza”, y “la virgen rugosa y jibarizada, quizá la concentración más químicamente pura de heroísmo que ha producido la humanidad: sólo ver su rostro injuriado de arrugas y abnegación entraban ganas de hacerse católico, apostólico y calcutano.” (236) Rara vez en esta colección recibe alguien tanta admiración, pura y absoluta.

Animales de compañía (2000)

En *Animales de compañía*, lo que destaca de Prada es su tono infame, de irreverencia. Ésta forma parte de su burla de todo, incluido lo sagrado hasta, que se reconvierte a la fe católica. En “*Liminar*”, declara que “[j]unto al humor más o menos pendenciero o terrorista que pueda habitar estos artículos, se congrega esa irreverencia

sentimental e introspectiva que siempre ha caracterizado mi escritura.” (Prada, *Animales* 14). Admite de este modo que había llegado a una encrucijada en la vida, con la mudanza a Madrid, y que esta recopilación representa las sombras y confusiones que le han afligido a partir de entonces.

Esta colección retoma varios de los temas favoritos de Prada: el patrimonio perdido de la literatura, cultura y arte, la belleza femenina; la soledad; el olvido y la memoria. En “Corazón solitario” capta la soledad de la vida de la ciudad moderna. Describe la depresión, el insomnio y el anhelo por comunicar, por el contacto humano de parte de las almas solitarias que llaman a la radio. Se da cuenta del sentido de su escritura: “es también la voz de un corazón solitario, esa botella que el náufrago arroja al mar con la vaga esperanza de hallar un destinatario que la descifre, un cómplice no necesariamente complaciente que la incorpore a su vida, un animal de compañía.” (19)

En “Mujeres Maltratadas” Prada trata el tema del abuso de mujeres. Las mujeres son un tema que surge en su periodismo y su ficción como objetos de deseo, como personas fuertes, sufridas, abusadas. Con sensibilidad artística se queja del abuso psicológico que sufren las mujeres por intentar conseguir el modelo mediático del cuerpo delgado —siempre bello—, con el cuerpo perfecto y siempre joven. Según él “Mujeres que han olvidado que la misión de un cuerpo es envejecer gloriosamente, como los árboles en otoño... ¡Ah, qué bella es la carne cuando acata las leyes de la gravedad.”(27) Defiende la belleza natural de la mujer, que incluye sus *imperfecciones*, que para Prada forman parte de lo que hace a la mujer bella y, como confiesa en “Canon de Belleza”: “Cada vez estoy más convencido de que la belleza, ese preámbulo magnético del amor, depende de nuestra mirada.” (53)

En cuanto a temas de la sexualidad, la sensibilidad católica latente se destaca, pero le falta todavía el tono más pedagógico y cínico que predomina en su obra tardía. En “Salir del armario” proclama con gusto que los homosexuales han tomado pasos grandes e importantes en cuanto a su modo de relacionarse con la sociedad, y haciendo que ésta los entienda y aprecie como son:

El homosexual, al imponer sin trabas sus modas y sus modales, ha instaurado la creatividad, el espíritu lúdico, la inversión genérica, la rebelión andrógina y una nueva utilización del idioma, sin cortapisas ni pudibundas represiones, novedades que han abolido ya para siempre (esperemos) ese clima de virilidad espesa triunfante en España hasta hace muy poco. (35)

Sin embargo, no deja de condenar a los que en su opinión se aprovechan de la causa para proteger ciertos intereses y privilegios. Ataca a las asociaciones gays por tener su propia agenda y, por lo tanto, perjudicar la seriedad y credulidad de la causa homosexual.

En “Punto G” Prada emplea su tono cínico e irreverente para burlarse de los que pretenden que han descubierto el secreto del máximo placer sexual. Con más detalles gráficos de los que se pudiera esperar de un periodista católico, trata con desdén el “descubrimiento” del Punto G de la mujer, mientras pretende que él también tiene uno en el callo de su “dedo meñique del pie izquierdo” y con humor sarcástico declara: “ ¡Viva la cartografía sexual!” (40)

Prada emplea también en *Animales de compañía* la simbología e imaginaria católica como parte de su cultura y su ser, aunque de menor grado que en ambos la recopilación previa *Reserva natural*, sus artículos futuros y su colección reciente *Nueva tiranía*. En “S.L.” donde canta los elogios de la ama de casa como lo era su madre, siente

que ésta ha sido marginada en la sociedad feminista, y recuerda que comía golosamente “las magdalenas que salían del horno, esponjosas y tibias y casi palpitantes como la carne de un ángel que se hace eucaristía.” (50). O en “Los muertos”, donde revela que “la ciudad subterránea de los muertos la imaginaba yo como una mezcla de aquellas catacumbas que los cristianos primitivos excavaron para escapar al furor homicida de sus perseguidores.” (80)

Su sensibilidad católica se expresa además en su defensa de la cultura católica de su país, que considera amenazado por el mercantilismo. En “Ilusiones Rotas” está molesto con el reemplazamiento paulatino de los Reyes Magos —que tradicionalmente se cree llevaron regalos al niño Jesús y que son celebrados el 6 de enero en el calendario católico—, con la versión americana y comercializada del Santo Nicolás o Santa Claus. En términos expresivos dice:

Creo que pertencí a la primera generación de niños que tuvo que soportar la concurrencia redundante de los Reyes Magos y Papá Noel, o, mejor dicho, la abominable intromisión de este último en nuestra mitología doméstica [...] ¿Con qué derecho usurpaba aquel oportunista una labor que secularmente había correspondido a Melchor, Gaspar y Baltasar? (95)

De Prada sufre pena por lo que considera la trivialización de la cultura inherentemente católica al adoptar costumbres de cartón-piedra. Algo parecido hace en su interpretación *católica* de la historia en “Iconoclastas” al hablar de los motivos de la herejía —palabra tan católica—, del siglo VIII:

Los herejes que en el siglo VIII se dedicaron, bajo el reinado del emperador León III el Isáurico, a devastar las imágenes religiosas, justificaban su barbarie invocando los excesos idólatras en que había incurrido la religión cristiana, y argumentaban que plasmar la imagen de Cristo equivalía a separar en Él lo divino de lo humano. En realidad, lo que les espantaba era afrontar la humanidad de Jesucristo, su doliente y

frágil humanidad, hacía sentirse más seguros de sí mismos, puesto que estaban hechos a su imagen y semejanza. (117-118)

En su examen de conciencia personal, Prada discute en “Mendigos” la paradoja de sentir lástima y culpa por los mendigos de cerca, e indiferencia por los de lejos; o por el contrario ser ésta como una manera de suavizar y justificar la conciencia y sentirse superior. Abre su artículo diciendo “Pocos síntomas más ilustrativos del fracaso de una sociedad que la presencia de un mendigo en la calle.” (158) Empieza entonces a admitir cuántas veces él ha ignorado las súplicas de un mendigo tan cercano y cómo su actitud era común. Además, el mendigo le hace enfrentar su egoísmo y la falsa seguridad de que él, que tiene más, es mejor porque “El mendigo, al apelar a nuestra compasión, está reconociendo su condición infrahumana; y el transeúnte que, conmovido, afloja la guita, está practicando esa magnanimidad de quien se sabe jerárquicamente superior.” (159) Denuncia posteriormente la hipocresía de cuidar a los que no se ven, a los que están lejos, sin cuidar al mendigo de cerca. Demuestra la visión de un hombre blanco, europeo y católico, que mantiene una posición privilegiada al criticar a los que ayudan a los minusválidos de lejos:

Desde niño pensé (y lo sigo pensando todavía, pero ya me empieza a faltar el valor para proclamarlo) que todas esas solidaridades de pacotilla que empleamos con las multitudes lejanísimas del Tercer Mundo son una sublimación de nuestra hipocresía, un subterfugio para acallar la desazón que nos produce saber que la tragedia también anida en nuestro vecindario. Los negritos del Congo, y los refugiados de Kosovo, y los damnificados por un huracán en Pernambuco y los huerfanitos de la Conchinchina son la caridad que San Pablo predicó a los corintios, sino el salario o impuesto revolucionario que pagamos religiosamente para mantener anestesiada nuestra conciencia. (159)

Admite al final que nunca había sentido pena por los de lejos, lo cual le demuestra que su caridad era falsa también. Se siente indefenso ante el hambre y el sufrimiento del mendigo vecino y busca consuelo dando a los de lejos:

Dolor, verdadero dolor que se instala en la médula de los huesos sólo siento cuando un mendigo se arrodilla en el vagón del metro en el que viajo y me pide dinero para pagarse el bocadillo. Y ese dolor que me aniquila y me hace dudar de mi condición humana lo aplaco participando en telemaratones de solidaridad. Todos estamos hechos de la misma mierda. (160)

En el prólogo, Prada admitió que la irreverencia marcó su recopilación, y esta irreverencia hace reír al lector. La burla hasta la caricatura se expresa en “Timidez”: en este artículo ridiculiza las exageraciones de la denominada *culpa católica*. Pero se ríe con cariño de cómo sólo uno que pertenezca a este grupo lo puede elaborar. Se burla de su timidez desde la infancia, y cómo esto afectó negativamente su relación con el sexo opuesto. Escoge así su primera confesión para caricaturizar los escrúpulos de la religión exagerada, y para burlarse de “los enemigos del catolicismo”, que sugieren que la culpa católica inculcada en los niños los traumatiza:

Llevado a rastras por mi catequista, me vi por fin en la tesitura de vaciar mi alma. El cura aguardaba la evacuación con gesto bonachón y condescendiente. Tras las saluciones y exordios de rigor, comencé mi retahíla pecaminosa de la siguiente guisa: «Padre, he cometido actos impuros». El cura ponderó mi precocidad pegando un respingo: «¿Y en qué consisten dichos actos, hijo mío?», me susurró con infinita benevolencia. Los dientes me castañeteaban, la saliva había dejado de afluir a mi garganta, una sudoración fría me anticipaba la lipotimia: «Pues en que no me lavo las manos antes de las comidas», logré balbucear, oprimido por la culpa y el bochorno. El cura tuvo que taparse la boca con las cortinillas de terciopelo morado para ahogar las carcajadas [...] (215)

Una de las características de que se acusa a Prada es de ser neo-barroco. Es bien conocido por su lenguaje decorado y elaborado, al estilo de Góngora, pero también peca

de la gracia sarcástica y cínica de Quevedo. En “La mujer objeto” habla con desdén del deseo del Estado de Derecho de complacer a todos, y de discriminar contra nadie. Crea un escenario exagerado en el cual llega a un hotel donde se pregunta sobre sus gustos políticos y sexuales bajo el lema de la plena libertad del Estado de Derecho. Al pedir lo estándar, se encuentra con una prostituta en su habitación y comparte con sus lectores su atracción lasciva —simultáneamente con su indignación moral—, pero siempre de manera graciosa, con sarna:

¿Qué hotel de mierda es éste que emplea a las mujeres para desempeñar los más sórdidos oficios? A esto han quedado reducidas las proclamas feministas que reclamaban igualdad de derechos para la mujer? [...] “En eso se equivoca, señor De Prada —me atajó, algo soliviantada—. En este hotel nos regimos por un exacto sistema de cuotas. En la mitad de las habitaciones hay chicos de compañía, prestos a satisfacer a nuestra clientela femenina, o a señores de gustos heterodoxos. Nuestras máximas de conducta son el respeto a las minorías y la igualdad entre sexos.” (242-243)

Artículos selectos

La carrera como periodista de Juan Manuel de Prada subraya su catolicismo de una manera mucho más obvia que sus obras de ficción. Se notará también unas posturas que se han endurecido y se han hecho más tradicionales, y otras que han cambiado completamente. Acoplada con su intención de acudir a un público más grande está su preocupación por transmitir el mensaje de la redención y la gracia. Abarca en este libro también los temas más polémicos en los cuales se ha metido la Iglesia Católica: las cuestiones de vida y muerte; los anticonceptivos; el aborto; la eutanasia; la homosexualidad; el matrimonio; la familia; la fe y la piedad; los derechos humanos; la

educación y la libertad. El autor se torna más pedante, aunque mantiene su sentido de humor, y el aspecto humano.

Uno de los grandes temas sobre el cual Prada comparte con sus lectores su visión católica es su actitud “pro-vida”: se queja de que España y la civilización occidental hayan perdido el valor de la vida. Los temas pro-vida incluyen el respeto por la vida humana desde el momento de la concepción hasta el momento de la muerte natural, y excluyen opciones como el aborto, la clonación, la ingeniería genética y la eutanasia.

Prada aboga por lo que algunos llaman de manera peyorativa “la familia tradicional”. Defiende vehementemente las enseñanzas de la Iglesia de que el matrimonio se contrae entre un hombre y una mujer, y que su propósito es la procreación. Se nota ya un cambio de tono, menos libre y más pedante, y comprometido con la causa católica. El humor sí sigue, pero es más sarcástico y despreciativo de “lo progre”. En “Familia” abarca el tema de la familia dentro de la ideología política. Lo que queda de las dos Españas, la de derechas y la izquierdista se asocian con ciertos asuntos: los de derechas suelen defender la estructura familiar y matrimonial tradicional. Pero Prada insiste que la defensa de la familia no trata de filiaciones políticas, sino de convicciones morales:

Se suele reprochar al Gobierno presidido por Aznar que, siendo de derechas, preste tan poca atención a la familia. Siempre me ha causado una perplejidad rayana en la jaqueca que la protección de la institución familiar se vincule con las tendencias ideológicas de nuestros gobernantes. Bueno, pues si defender la familia es una actitud derechista, hemos de convenir que el Gobierno presidido por Aznar se adscribe a la izquierda más dura. (Prada, *ABC* 27.X.01, s.p.)

También usa su columna como escritor católico para vocear su desacuerdo con un Estado que “descriminaliza moralmente”, por vía de ciertos derechos legales, a las parejas de hecho, lo cual parece que debilita el matrimonio. En “Demagogias de hecho

(parejas de hecho)” declara sin pelos en la lengua que: “Quienes no se casan — dejémonos de tibiezas— lo hacen para esquivar los compromisos que conlleva el matrimonio; al concederles amparo legal, se les hacen extensivos los derechos de esta institución, a la vez que se les exonera de sus obligaciones.” (Prada, *ABC* 31.III.01, s.p.)

Es cierto que no niega el derecho de otros de escoger su propio estilo de vida, pero opina que estas selecciones deben conllevar ciertas pérdidas de beneficios. Defiende por ello el matrimonio tradicional entre una mujer y un hombre contra los que lo definirían de otra manera. En “Sobre el matrimonio” aboga por la postura católica de que el propósito fundamental del matrimonio es la procreación y, por consiguiente, esto excluye el matrimonio homosexual y el uso de anticonceptivos: “la institución matrimonial no atiende a las inclinaciones o preferencias sexuales de los contrayentes, sino a la dualidad de sexos, *conditio sine qua non* para la procreación y, por lo tanto, para la continuidad social.” (Prada, *ABC* 30.IV.05, s.p.) También razona aquí que los derechos de adopción sólo se deben otorgar a las parejas tradicionales.

La postura de Juan Manuel de Prada hacia la familia proviene no sólo de su sensibilidad católica —en su sentido más estricto— sino que también está basado en la Ley Natural y el Derecho. Según las enseñanzas de la Iglesia Católica, la Ley Natural está escrita en el corazón de cada hombre de modo que aun si nunca se conociera a Jesucristo y su Iglesia, aún así se tendrían las pautas necesarias para complacer a Dios y alcanzar la felicidad. Además se enseña que existe el Derecho Divino Positivo además de la vida y testigo de su Hijo Jesucristo. Dentro de este contexto, Prada defiende el matrimonio como algo sagrado y permanente entre una mujer y un hombre basado en el

Derecho. Acusan a los progres de “La destrucción del derecho” (Prada, *ABC* 24.IX.05, s.p.) al querer contaminar la imagen sagrada de la familia.

Haciendo eco de sus palabras en “Sobre el matrimonio”, se opone a la declaración del profesor Martínez-Torrón de que “el matrimonio ha dejado de ser una institución propia del derecho de familia, [...] para convertirse en un derecho individual”, defendiendo su opinión del matrimonio tradicional, porque insiste en que el Derecho en su origen proviene de Dios, y no se puede someter al capricho del individuo y arriesgarlo el bien común. Según Prada, la postura de Martínez-Torrón “es el mismo que, en su día, postularon los totalitarismos: solo que ahora la voluntad unilateral del tirano se disfraza de voluntad ciudadana, democrática. Pero relativismo y totalitarismo anhelan un mismo objetivo: la destrucción del Derecho.” Declara entonces que sin lugar a dudas:

La institución matrimonial, tal como la concibió el Derecho, no atiende a las inclinaciones o preferencias sexuales de los contrayentes, sino a la dualidad de sexos, *conditio sine qua non* para la continuidad social. La finalidad de la institución matrimonial no es tanto la satisfacción de derechos individuales como la supervivencia de la sociedad humana, a través en primer lugar de la procreación y luego de la transmisión de valores y derechos patrimoniales que dicha procreación genera. (Prada, *ABC* 30.IV.05, s.p.)

En este libro también abarca el tema de la felicidad que el Derecho *Divino Positivo* garantiza y que el Derecho quiere garantizar a quienes quieran contraer el matrimonio sin limitaciones. Con lo pedante típico de una conciencia católica que está convencida de estar dotada de la única verdad, afirma Prada que “en esta vindicación retórica de la «felicidad» se demuestra que la satisfacción de un deseo, de una pura volición personal, ha suplantado la finalidad originaria de la institución matrimonial.”

En “Familia y Tradición” la actitud de Prada se imagina rabia justa al defender la verdad católica: lo condición sacra de la familia. El tono de voz y la selección de palabras demuestran el desdén hacia aquellos que piensan en desmoronar el Reino de Dios en la tierra atacando su base —la familia—:

El progre, que es analfabeto y se vanagloria de serlo, cuando se refiere a la familia le añade desdeñosamente el calificativo de «tradicional»; pero decir «familia tradicional» es como decir «cigüeña ovípara»... Y es que la razón vital del progre no es otra que acabar con la tradición, romper los vínculos que unen a unas generaciones con otras. (Prada, *ABC* 31.X.07, s.p.)

Por eso, pronostica con seguridad divina que el progre no tendrá “éxito basado ya en la promesa del Hijo de Dios que su Padre vencerá. El lenguaje escogido por Prada además de su perspectiva y mensaje revela su sensibilidad católica.” Al final, casi predica con un discurso apocalíptico, hablando de una guerra entre los malos y los buenos de Dios, y diciendo que:

[E]l progre no puede *completar su designio destructivo* sin ofrecer algo a cambio, una pacotilla que anestesie el desvalimiento humano. El progre sabe que para llevar a cabo su misión necesita *destronar el tejido celular* de la sociedad, los vínculos que unos hombres entablan con otros según un impulso cordial y sagrado. También sabe que la primera sociedad natural es la familia: destruida ésta, será mucho más sencillo llevar a cabo sus designios. Y *disfruta orgiásticamente* contemplando los efectos de su *devastadora acción*: matrimonios deshechos porque sí a velocidad exprés, *hogares desbaratados* con el menor pretexto o sin pretexto alguno, *hijos desparramados y convertidos en carne de psiquiatra, abortos a mansalva*, nuevas fórmulas combinatorias humanas negadas a la transmisión de la vida, etcétera. Cuando, por el contrario, descubre que aún hay familias que se resisten a su ingeniería social; cuando descubre que aún queda gente con sueños comunes, con ideales compartidos, con afectos heredados de sus mayores que se renuevan en sus hijos; cuando descubre *la fidelidad y la perseverancia de los buenos* en medio de una generación que ya creía *pervertida*; cuando descubre que, además, *toda esa resistencia numantina se funda en Dios [...]* (Prada, *ABC* 31.X.07, s.p.; énfasis mío)

Vinculado a su preocupación por lo que en círculos católicos se refieren como “la base de la sociedad” —es decir la familia *tradicional*—, el autor aborda una plétora de asuntos vitales que incluyen el aborto, la eutanasia y la ingeniería genética. En la base de todos estos asuntos está el interés en y la defensa del valor de la vida humana, arraigado en la creencia de que los seres humanos son creados a imagen y semejanza de Dios, y por eso tienen valor intrínseco. Prada lanza un ataque sobre los que tratan de influir en la población por medio del discurso para cambiar su actitud hacia el valor de la vida humana, lavándoles el cerebro por medio de lo que considera ciertas frases populares y la corrección política:

Dos plagas simultáneas se han instalado en la jerga política, amenazando con descuajeringar para siempre el organismo del idioma, cada vez más anoréxico y contuso: el «frasihechismo» y la corrección política. Las frases hechas, convertidas en anestesia universal mediante su repetición aturdidora, disfrazan la vacuidad con los ropajes de la grandilocuencia, hasta encumbrar los topicazos más bochornosos como dogmas indiscutibles. La corrección política, con su munición de eufemismos babosos y estropicios gramaticales, empezó adornando con sus floripondios lingüísticos las paparruchas mitineras de unos cuantos idiotos e idiotas, pero sus miasmas ya infectan nuestras leyes. Pronto veremos el día en que este potaje de dislates semánticos y campanudas necedades se imponga coercitivamente a los hablantes, hasta hacer del lenguaje un artefacto explosivo que nadie se atreverá a emplear con naturalidad. (Prada, *ABC* 31.X.07, s.p.)

Acusa al orden político de aprovechar este discurso para convencer al público de que acepte posturas que van, de una manera flagrante, en contra de la lógica. Explica que por un giro de palabras se juega con el derecho a la vida, constitucionalmente protegido para permitir la eutanasia y el aborto:

Pero hete aquí que nuestro Código Penal niega el derecho a la vida de los disminuidos (perdón, discapacitados), permitiendo el aborto cuando se presume que el feto nacerá con «taras físicas o psíquicas». Parece el colmo del sarcasmo invocar paparruchas lingüísticas cuando la cruda y atroz

verdad es que en España los disminuidos (perdón, discapacitados) pueden ser eliminados con todas las bendiciones legales. (Prada, *ABC* 5.XII.05, s.p.)

El autor había ya pontificado tres años atrás sobre lo sagrado de la vida humana y la importancia de proteger este derecho inalienable contra los que querrían despreciarlo en “El derecho a la vida”. Declara, sin lugar a dudas, lo mismo que enseña la Iglesia Católica que

[...] considero la vida la más alta misión del hombre; y que, por tanto, la obligación primordial del Derecho no es otra que protegerla. Cualquier otra libertad o derecho debe supeditarse al mantenimiento y salvaguarda de la vida, por la sencilla e inapelable razón de que, una vez extinguida ésta, los otros derechos y libertades se quedan huérfanos, como entelequias que han extraviado su razón de ser.

El derecho a la vida ocupa un rango jerárquico superior al de cualquier otro derecho: por eso los hombres suelen anteponer la vida sobre la libertad, porque aún la vida aherrojada y sin horizontes es preferible a la muerte. (Prada, *ABC* 22.VII.02, s.p.)

Las palabras de Prada se hacen eco de las del anterior Papa, Juan Pablo II, quien le había dicho al jefe de una de las organizaciones más conocidas de pro-vida —”Human Life International”— que salvar la vida a los bebés en peligro de aborto, a los minusválidos y a los ancianos, era el trabajo más importante del mundo.

Prada insiste —como escritor católico— en que el Estado de Derecho tiene que considerar el derecho a la vida antes que cualquier otro derecho individual, que no es absoluto. Declara que el Derecho tiene que proteger al individuo de sí mismo o de otro que lo perjudique, abusando de su libertad o de sus propios deseos para privarle o privarse de la vida. No niega la responsabilidad y la libertad individual, pero admite que debe haber límites y que es el Derecho quien los conserva. Ataca también la hipocresía y lo tendencioso de los que condenaron la sentencia del Tribunal Constitucional por haber

absuelto a unos testigos de Jehová que permitieron la muerte de su hijo y a la vez apoyan la eutanasia activa. Revela su prejuicio contra la convicción religiosa en vez de un aprecio real por la vida. La actitud de Prada cae dentro de los que combaten “la cultura de la muerte” de que habló Juan Pablo II en su encíclica *Evangelium vitae* en 1985. Esta cultura, en la que el Papa acusó el mundo moderno de caracterizarse por una preferencia por la muerte que la vida para los que tienen defectos físicos o quienes sufren mucho o nos causan inconveniencias. Se trata de una “guerra de los poderosos contra los débiles.” (Wojtyla, *Evangelium* n. 12). Esta actitud promueve el aborto, la ingeniería genética sin límites, la clonación humana y la eutanasia.

Prada también se queja de la coincidencia señalada con frecuencia por los grupos pro-vida de la desvalorización de la vida humana y la sobrevaloración de la vida de los animales. Retomando la suerte de los que sufren en sus “Mendigos” Prada lamenta que la caridad no se practique en casa salvo con los animales: “Resulta paradójico y perturbador que la misma sociedad que permite que una porción nada desdeñable de sus miembros agonice en la calle se preocupe de aliviar el sufrimiento de los animales desamparados.” (Prada, *ABC* 28.VI.03, s.p.) Un ejemplo es el contraste entre la preocupación por el abrigo y el buen tratamiento de los animales, y el descuido y el abandono de los de la tercera edad. Ataca con acidez la hipocresía de la sociedad progre de este fenómeno:

He detectado un cierto tufillo farisaico en la conmoción social causada por esa sentencia judicial que impone a los familiares de una viejecita que había sido abandonada en la vía pública una multa ínfima. Y esa hipocresía ha alcanzado su clímax cuando se ha comparado la citada sentencia con otra que castigaba más severamente a los dueños de un perro por dejarlo tirado en similares circunstancias. Pues, no nos engañemos, hoy por hoy un perro es mucho más digno de protección que un anciano. Cierta progresismo ambiental ha enarbolado como vindicación prioritaria los llamados «derechos de los animales»; en cambio, se acepta que la

vejez sea una edad excedente, una prolongación ignominiosa de la vida que conviene recluir y esconder, para que no nos recuerde la inminencia de la muerte. (Prada, *ABC* 19.IV.01, s.p.)

El autor ve en esta inversión de prioridades, entre seres humanos y animales, un ataque fundamental y muy vicioso contra la familia *tradicional*, y por consiguiente contra la base y estructura de la sociedad *normal*, un intento de destruir los valores y la cultura que da lugar al desprecio a la vejez y a los viejos por su debilidad y enfermedades, en vez de verlos como preciosos y valiosos, dignos de ser cuidados y protegidos.

El asunto más apremiante para el católico ortodoxo moderno, además de la salvación del alma, es la preocupación por la vida: el respeto por la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural. Pero esta actitud católica de respeto a la vida también cubre las cuestiones del uso de anticonceptivos, que se consideran anti-vida por atascar las fuentes de la vida, y también la ingeniería genética desenfrenada que toma libertades con la vida humana bajo la pretensión de no tener que considerar la ética. Prada, como escritor católico, vocea su opinión sobre la degradación moral de una sociedad que permite experimentaciones sobre los embriones bajo el pretexto de mejorar el ser humano y descubrir nuevas curas médicas (Prada, *ABC* 14.VIII.04, s.p.). Sus ataques no se basan sólo en su convicción moral, religiosa y ética sino también en la falta de valores científicos verdaderos. En *XL Semanal* “Tocomocho genético” Prada admite que “Ando desde hace algunos años absolutamente alucinado con los métodos inescrupulosos y sensacionalistas que ha adoptado la investigación genética, más atenta a la fanfarria mediática y a las cotizaciones bursátiles que al verdadero progreso científico.” (Prada, *ABC* 08.I.06, s.p.).

Compara allí el cinismo de los científicos que practican esta ingeniería con lo del brutal dictador ruso Stalin, acusándolos de “la desfachatez amoral con que nuestra época ha resuelto el dilema de la manipulación de embriones no resultaría tan insoportablemente obsceno si no se justificase, para mayor recochineo, con coartadas humanitarias que sacan tajada del dolor de mucha gente y de la compasión que dicho dolor provoca en cualquier persona no completamente impía.” Los critica también por aprovechar los dolores de los enfermos para justificar la barbarie sin esperanza real de aliviar los padecimientos de los que sufren.

Hace eco también de la voz del Magisterio de la Iglesia Católica al criticar a los científicos que creen que quieren hacer todo lo que saben hacer sin pensar en las secuelas éticas. Critica que la ciencia pretenda ser el árbitro de la vida y la muerte, decidiendo quién vive y quién muere. Esta postura de científicos reduce la vida humana a un experimento:

Esta mitificación de la ciencia como fuerza salvífica no ha mostrado reparos siquiera en pisotear la dignidad de la vida humana; de este modo, se ha llegado a aceptar la posibilidad execrable de «fabricar» vidas, servirse de ellas como material de experimentación y después destruirlas [...] se convierte la vida humana en un producto de laboratorio y se destruyen alegremente unos embrioncitos de nada para extraerles células o tejidos, como si fueran proveedores de piezas de recambio. (Prada, *ABC* 18.II.06, s.p.).

Prada explica que esta actitud hacia la vida de parte de los científicos y los que les ayudan revela una desvalorización completa de la vida humana a un nivel puramente utilitario. Esta perspectiva es completamente anti-Cristo, quien insistió en el valor de cada uno y en el valor especial de los minusválidos. La voz de la Iglesia Católica ha sido incesante e insistente en la dignidad de la vida humana desde la concepción hasta la

muerte natural. Prada entonces se transforma en vocero de su fe religiosa, y advierte que la actitud de permitir que la ciencia decida el valor de la vida humana llevará al totalitarismo, y vincula la índole de experimentación e ingeniería genética con la experimentación que llevó a cabo el régimen político de Hitler:

La violación de esta dignidad humana, ya lo sabemos, prefigura el totalitarismo. No creo que haga falta recordar aquel sueño eugenésico concebido por Hitler. La clonación terapéutica, bajo su disfraz humanitario, postula también, no nos engañemos, un mundo de superhombres donde los débiles, los enfermos y, en general, todas aquellas vidas que no resulten «útiles» carecen automáticamente de valor. (Prada, *ABC* 18.II.06, s.p.).

Protesta en “Sexo a la carta” (Prada, *Blanco y negro* 14.X.01, s.p.) que en algunas partes de Estados Unidos se permita que por el capricho de los padres se destruyan embriones si no son del género que quieren los padres. Cree que es una postura fundamentalmente inmoral que facilita todo tipo de aberraciones y abortos a la carta.

Prada critica, con la autoridad moral de la Iglesia Católica, la eugenesia que dispone de un embrión sin tener en cuenta su dignidad como ser humano creado en la imagen y la semejanza de Dios a pesar de ser fertilizado *in vitro*. Las posibilidades de la ingeniería genética han conllevado una plétora de cuestiones éticas, como la decisión de matar a seres humanos no deseados en la búsqueda de un niño perfecto, o de crear embriones para aprovecharse de ellos para curar a otros. Acusa lo que considera “progre” de querer reemplazar a Dios con la Ciencia, de lavar el cerebro social para cambiar la sociedad y el Derecho de estar centrados en las leyes de Dios, a las leyes mundanas y egoístas:

Los artífices de estas aberraciones sabían perfectamente cuál era su objetivo; pero sabían también que el anuncio de ese objetivo no sería posible sin la previa conversión de la humanidad en un rebaño de

imbéciles clonados que rinden culto a la Sacrosanta Ciencia. Por supuesto, había que lograr que los Dogmas de esta nueva religión resultasen ininteligibles; sólo así, envolviéndolos en la nebulosa de la confusión y el milagro, se lograría que los imbéciles clonados los acatasen. (Prada, *ABC* 17.VIII.02, s.p.).

En un artículo anterior, “Clonación a granel” también había escrito cínicamente sobre la ironía de los doctores que pretenden querer ayudar a las parejas infecundas al clonar embriones humanos. Sin embargo, al experimentar sobre esos embriones matan a tantos otros. Estos mismos doctores apoyan la matanza de los embriones de las parejas que han logrado concebir: “¡Ah, paradojas de las sociedades progresadas, que se apiadan de quienes han sido desposeídos por Natura de la capacidad para reproducirse, al tiempo que reprimen con saña esa misma capacidad en quienes la poseen!).” (Prada, *ABC* 29.I.01, s.p.).

Central a la conciencia vitalista católica es el respeto por la vida en el útero. El aborto se considera en el discurso católico de los últimos cincuenta años el peor crimen contra la humanidad, quitándoles la vida a los más inocentes en un lugar donde se suponen que están seguros y son amados.

El debate en contra del aborto se ha vuelto uno de convicción religiosa *versus* convicción de derechos, especialmente de las mujeres sobre su cuerpo. La Iglesia Católica enseña que la vida es sagrada y que empieza desde el momento de la concepción. El feto entonces tiene toda la dignidad de una persona con un alma espiritual, es creado a imagen y semejanza de Dios. Insiste también que el cuerpo del feto habita el útero de su madre pero es una entidad separada. No es sorprendente entonces que Juan Manuel de Prada exprese su identidad católica denunciando en sus artículos la tragedia del aborto. El grado de su convicción se mide en el grado de pedantería y condena que se

nota en su tono y léxico —no trata el tema de manera secular sino uso términos como “mala conciencia”—:

La vida del feto, desde el preciso momento de su fecundación, se constituye —como cualquier biólogo podrá confirmar— en vida autónoma, pues los cromosomas del cigoto presentan desde el principio una combinación distinta a la de sus progenitores. Un aborto practicado en las primeras doce semanas de embarazo quizá resulte menos arduo y aparatoso que un aborto practicado a los siete meses de gestación, del mismo modo que asesinar a un anciano o a un tullido resulta menos arduo que asesinar a un joven en plenitud física, del mismo modo que una dosis de cianuro resulta menos aparatosa que una sierra eléctrica. Pero la facilidad quirúrgica no puede erigirse en criterio de despenalización, salvo que reconozcamos que con dicho «sistema de plazos» pretendemos lavar nuestra mala conciencia. A la hipocresía, por lo que se ve, le importa el tamaño. (Prada, *ABC* 29.III.04, s.p.).

En “Sobre el aborto” Prada comenta que es la responsabilidad de la Ley el proteger la vida del feto: “Pues la misión de un juez, en un supuesto de aborto, no consiste en amparar la voluntad de la embarazada, sino en garantizar el derecho a la vida del nasciturus.” (Prada, *ABC* 05.X.02, s.p.). Insiste en que si no se trata de las tres excepciones que permite la ley, una madre —sea adolescente o no— debe sufrir las consecuencias penales de su decisión de abortar.

Su posición crítica se fortalece apoyada por la opinión del escritor reconocido Miguel Delibes en “La vida más inerte”, en el cual denuncia los dos la contradicción de que el aborto sea señal de progreso y que no haya progresista que sea antiaborto. Citando la compilación de artículos, *Pegar la hebra* (1990) de Delibes, indica Prada: “«Para éstos, todo aquel que se opone al aborto libre es un retrógrado, posición que, como suele decirse, deja a mucha gente socialmente avanzada con el culo al aire. Antaño el progresismo respondía a un esquema muy simple: apoyar al débil, pacifismo y no violencia. Pero surgió el problema del aborto y, ante él, el progresismo vaciló [...]”

(Prada, *ABC* 29.III.04, s.p.). Acusan de este modo la hipocresía de la postura de ser progresista, que siempre quería decir opuesto a la violencia y defensor de la vida, y estar a favor del derecho al aborto:

No se pensó que la vida del feto estaba más desprotegida que la del obrero o la del negro, quizá porque el embrión carecía de voz y voto y, políticamente, era irrelevante. Entonces se empezó a ceder en unos principios que parecían inmutables: la protección del débil y la no violencia. Contra el embrión, una vida desamparada e inerte, podía atentarse impunemente. Nada importaba su debilidad si su eliminación se efectuaba mediante una violencia indolora, científica y esterilizada. (Prada, *ABC* 29.III.04, s.p.).

Como un profeta bíblico, Prada denuncia los pecados de su generación y predice con lenguaje profético que las generaciones venideras la condenarán por su barbarie de matar a los más inocentes en el útero: “Llegará el día en que las generaciones venideras, al asomarse a las fosas comunes del aborto, se estremezcan de horror, como hoy nos estremecemos de horror ante las matanzas de los campos de exterminio.” Habla con desprecio de los progresistas que aprueban este asesinato y lo promueven como el bien común, a diferencia de los del pasado que eran escondidos y sin la bendición del público: “Algún día nuestros hijos escupirán sobre nuestras tumbas, asqueados del tamaño de nuestra abyección. Mientras tanto, en los mataderos infantiles se sigue trabajando a destajo.” (Prada, *ABC* 29.III.04, s.p.).

En “El negocio de la vida” Prada acusa a lo que califica “Mátrix progre” de todo un complot capitalista para apoyar la *industria* del aborto. Denuncia la complicidad en un negocio que asesina a fetos y destruye a mujeres, dejándolas según Prada en una metáfora elocuente, “huérfanas del hijo que había concedido”:

Las informaciones que diariamente nos suministra ABC nos permiten hacernos una idea del negocio cochambroso que se esconde detrás del

aborto. Tras el escándalo de los mataderos barceloneses, ahora le toca el turno a Madrid. Fetos descuartizados y arrojados al contenedor de la basura, informes en blanco con la firma de psiquiatras inescrupulosos, historias clínicas de abortos clandestinos destinadas a la trituradora de papel [...] Puro estajanovismo al servicio del crimen industrial. (Prada, *ABC* 15.XII.07, s.p.).

En su tono condenatorio católico regaña a los pro-aborto por no preocuparse genuinamente por las madres que están tentadas a abortar. En vez de darles el apoyo, las llevan al matadero de sus críos. Además no aguanta la hipocresía y el cinismo de las autoridades sanitarias que se preocupan por lo sanitario de los mataderos infantiles en vez del bienestar de los nonatos y sus madres: “Hace falta que esas mujeres que abortan se tropiecen con el abrazo de una sociedad que las acompaña samaritanamente en su difícil trance, que se compromete en su desdicha, que se compadece de su sufrimiento [...] Hace falta que la tragedia de esas mujeres sea la tragedia de la sociedad entera.” (Prada, *ABC* 15.XII.07, s.p.) Además se ríe sarcásticamente de lo incrédulo de la audacia de los que se consideran progresistas. Éstos quieren burlarse de los que están en contra del aborto como “retrógrados”. Lanza un contraataque discursivo elogiando la valentía de estos *retrógrados* que tienen la valentía de su convicción cristiana:

‘Retrógrado’, liberado de su carga despectiva, significa ‘que retrocede’. Se puede retroceder por cobardía; pero también por cordura, que es la expresión máxima de valentía.

Entonces surgieron unos insensatos, inspirados por las predicaciones de unos zarrapastrosos que se proclamaban discípulos de un oscuro rabí galileo, que empezaron a manumitir esclavos, aduciendo que, más allá de los principios jurídicos establecidos por el derecho de gentes, existía un estado de naturaleza que permitía reconocer en cualquier ser humano una dignidad inalienable, nacida de su filiación divina. (Prada, *El semanal* 12.VII.09, s.p.).

Adscribe la decadencia del Imperio Romano y su materialismo a esta valentía de los que están conscientes de su filiación divina, y cita otros retrógrados como el cineasta Pier Paolo Pasolini, quien había proclamado: “«Soy contrario a la legalización del aborto porque la considero una legalización del homicidio. Que la vida humana sea sagrada es obvio: es un principio anterior y más fuerte que cualquier principio de la democracia».” (Prada, *El semanal* 12.VII.09, s.p.)

Este debate, aborto progresista *versus* los que oponen el aborto retrógrado, es algo que Prada ha abordado desde el año dos mil en su artículo “Aborto progresista”. Se nota lo apremiante de esta cuestión no sólo para Prada como persona, sino también para Prada como escritor católico. Consciente de su conciencia y sensibilidad católica, siente la responsabilidad de denunciar lo anticristiano y anticatólico en la sociedad, y en el discurso católico moderno el aborto es primero en la lista. Esta obligación como periodista católico le ha conllevado fuertes críticas de la academia literaria, pero no lo ha desalentado porque se trata de una convicción de conciencia. Rehúsa no condenar de manera punzante el horror del aborto:

Una sociedad capaz de convivir silenciosamente con su oprobio es una sociedad enferma; si, además, ese oprobio se erige en mercancía de chalaneo electoral, quizá debamos preguntarnos si esa sociedad no está demandando una autopsia urgente. Vuelvo a referirme al aborto, esa incalculable abyección moral, desoyendo los consejos de mis editores, agentes y demás promotores de mi carrera literaria, que me solicitan que calle y me lave las manos, para no crearme rencillas y animadversiones. Cuando me adjudicaron el premio Planeta, varias revistas culturales propagaron mi beligerancia contra el aborto y solicitaron a sus lectores que no compraran los libros de alguien que se atrevía a pronunciar tamaña inconveniencia. Al parecer, denunciar la condición criminal del aborto constituye un síntoma de adhesión a la «derecha ultramontana»; lo progresista es acatar la barbarie, bendecirla o al menos transigir pudorosamente con ella, como si la barbarie fuese algo que no nos atañe,

como si el aire que respiramos no estuviese infectado con sus miasmas.
(Prada, *ABC* 5.II.00, s.p.)

Intricadamente vinculado con la cuestión del aborto en la conciencia católica tradicional está la problemática de los anticonceptivos, considerados un problema para la moral católica específicamente —porque las otras denominaciones cristianas los permiten en el matrimonio—, Prada se dedica a comentar los peligros y abusos de usar anticonceptivos como parte de la cultura de la muerte, y en algunos casos como instrumentos de aborto como en “RU-486”. En este texto Prada usa simbología católica para hablar irónicamente de la píldora conocida como “de la mañana después”, describiéndola como “esa eucaristía de la muerte.” En el mismo artículo recalca la responsabilidad y esencia de un escritor católico: “Yo no tengo vida que dar, pero sí tengo una pluma y este ángulo oscuro que un periódico me brinda para pronunciar mi verdad.” (Prada, *ABC* 10.II.00, s.p.) Toma en serio el sacrificio de su Señor en la Cruz y su llamada a morir por los otros usando su pluma como si fuera su vida.

En “Condomes transversales” Prada reitera que su autodeclaración de ser escritor católico no quiere decir que sea “uno de esos mojigatos” que tienen miedo de tratar temas sexuales, pero a la vez se opone a la educación —llevada al extremo en su opinión— en las escuelas. Denuncia de manera punzante cómo el Ministerio de Sanidad y los educadores han degradado la sexualidad a un nivel animal, y usa imagería homosexual de manera despreciativa para atacar esta falta de delicadeza en cuanto a la educación sexual, que a su vez es demasiado avanzada y detallada cuando se la compara con los huecos en otros aspectos de la enseñanza:

El sexo como pura zoología, vamos [...] En el reverso del estuche, unas risueñas viñetas ilustraban los pasos o requisitos que exige un satisfactorio

coito anal. Así es como se les da por culo a nuestros adolescentes, así es como se sodomiza su rudimentaria formación cultural. Con la participación del Ministerio de Sanidad, of course. (Prada, *ABC* 12.XI.00, s.p.)

El círculo pro-vida le lleva a uno a las consideraciones católicas sobre la muerte natural. Es un derecho que se defiende con fuerza y la eutanasia activa lo contradice de manera atrevida y no aceptable. Prada, como escritor católico, abarca este dilema moral de si se debe matar a una persona que parece que no vale la pena vivir por el dolor, la falta de esperanza de una cura, o el costo de su tratamiento o si esta persona debe mantener el derecho a vivir hasta la muerte natural. En “Derecho a morir dignamente”, acusa a los progres de manipular injustamente la terminología de la vida y la muerte para hacer parecer sin lógica y descerebrados a los que abogan en contra de la eutanasia:

Quienes defienden la legalización de la eutanasia han impuesto un sintagma excluyente que destierra a las tinieblas exteriores a quienes oponen reparos jurídicos, filosóficos o morales a su vindicación. Me refiero, claro está, a la expresión “derecho a morir dignamente”, que los apologistas de la eutanasia al principio empleaban con un propósito eufemístico, y cuyo uso ya ha contaminado el lenguaje coloquial, incluso el lenguaje periodístico, que se presume imparcial y ecuánime. (Prada, *ABC* 15.I.05, s.p.)

Unos dos meses más tarde, en “Doctor muerte”, Prada retoma el debate de la eutanasia presentando la falta de lógica de parte de los que defienden el “«derecho a morir»” sin darle al doctor el correspondiente “«deber de matar».” (Prada, *ABC* 14.III.05, s.p.)

En “*Mar adentro*” Prada ofrece una crítica de la película premiada de Amenábar que trata el tema de la eutanasia e idealiza el “«derecho a morir»” como una afirmación de la vida, y la libertad e independencia personal. Pero además de sus objeciones ideológicas sobre la cuestión de la eutanasia, Prada siente desdén por el retrato patético

del sacerdote católico. Explica que el intercambio es trillado y predecible de los ideólogos progresistas, y diluye la postura católica tan sólida sobre la eutanasia.

Escogiendo cuidadosamente sus palabras críticas, demuestra el desprecio por un esfuerzo filmico tan pobre de representar la Iglesia en la persona aguada del sacerdote:

Amenábar introduce una secuencia bastante *rastrera* en la que se mofa de un sacerdote (al parecer inspirado en una persona real, lo cual *añade vileza* al asunto), paralítico como Sampedro, que afirma su ansia de vivir. Al progresismo rampante y hegemónico, que tanto *se regocija con el escarnio de lo religioso* (de lo cristiano, convendría precisar), esta secuencia le resultará muy graciosa y estimulante; aunque, en puridad, se trata de *una caricatura gruesa*, de una abyección difícilmente superable, en la que Amenábar demuestra que su intención no era comprender las razones de cada hombre, sino justificar, a través del *engaño y la tergiversación de brocha gorda*, las razones de su protagonista y, de paso, burlarse de quienes, en medio de la postración, aún encuentran motivos para seguir respirando. El diálogo que mantienen Sampedro y el sacerdote se presenta como una situación cómica que apela a la risa del espectador a través de recursos tan *bajunos* como *la deformación esperpéntica y el ensañamiento bufo*. Por supuesto, este diálogo incluye afirmaciones de *una falsedad vomitiva* (así, por ejemplo, se sostiene alegremente que la Iglesia defiende la pena de muerte), que sólo un espectador *ofuscado por el odio antirreligioso podrá digerir sin repulsa*. (Prada, *ABC* 6.IX.04, s.p.; énfasis mío)

En “No hay futuro”, Prada advierte que el estilo europeo de vida, su herencia y tradiciones, se hallan en peligro por la nueva oleada de egoísmo al nivel de las parejas, que ya no quieren hijos. Señala que las parejas sin hijos, que antes inspiraban lástima, ahora son admiradas y envidiadas, pero Prada advierte que esta tendencia egoísta conllevará el fin de la civilización europea, la esterilidad de vida y de valores y morales:

Se han convertido en un modelo social digno de emulación, en «creadores de tendencias»; incluso se les ha adjudicado una designación que suena risueña y megacool, «dinkis» (derivada del acrónimo DINK: «Double Income, No Kids»). Son parejas que han dimitido voluntariamente de la procreación, encerradas en la cápsula de un amor sin prolongaciones, como Narcisos atrapados en su fuente. (Prada, *ABC* 23.I.06, s.p.)

Le echa así la culpa de la crisis del futuro de Europa sobre este estilo de vida egoísta que desprecia la familia tradicional con hijos.

En cuanto a la cuestión polémica de la homosexualidad, Prada elabora su posición católica en “Gays” A primera vista, parece que se compadece de los homosexuales en su lucha por el reconocimiento y el respeto. Sin embargo, de pronto los critica por su exhibicionismo, que en su opinión degrada los logros y le quita el valor de su lucha. Difiere por ello de la posición tan ortodoxa de la Iglesia Católica para quien la homosexualidad es uno de los pecados que exigen la venganza de Dios y los homosexuales son desordenados de manera intrínseca, y adopta la posición más misericordiosa de la Iglesia que propone que hay que odiar el pecado y amar al pecador, y que los homosexuales son personas dignas de respeto. Declara Prada que

Los homosexuales han sabido purificar una atmósfera demasiado fétida y aburridamente ortodoxa, mostrándonos el interior inédito de ese armario en donde habían permanecido encerrados. [...] Son todavía muchos los homosexuales que viven su naturaleza como una experiencia dolorosa y vergonzante; son muchos los homosexuales que aún sienten en el cogote el aliento de la persecución. (Prada, *ABC* 07.VII.01, s.p.)

Su ambivalencia católica —que forma parte de la casi dicotomía de su sensibilidad entre su ficción y artículos— se evidencia también en la cuestión de la homosexualidad. En “Homosexuales y adopción” Prada descarta lo que denomina un “flagrante oxímoron- «matrimonio homosexual»“, y desestima la idea de que puedan adoptar niños: “Convendría especificar que la adopción no es un «derecho de los homosexuales», como algunos analfabetos jurídicos proclaman.” (Prada, *ABC* 02.X.04, s.p.) Sin embargo, concede que prefiere que adopten niños los homosexuales a que los niños se queden sin padres, lo cual que no se concilia con la posición católica oficial:

Francamente, entre un niño abandonado a su suerte y un niño atendido por una pareja de hombres que le dispensan su cariño, me quedo con la segunda alternativa: es cierto que ese niño nunca tendrá una madre en el sentido estricto y cabal de la palabra; pero del otro modo quizá no tenga futuro, ni posibilidad de redención [...] Nadie discutirá que lo idóneo para un niño es disponer de un padre y madre de sexos diferenciados; pero entre esa posibilidad ideal y una aciaga condena a la orfandad y el desamparo, prefiero que el niño disponga de dos padres o dos madres. Se trata de un criterio puramente pragmático. (Prada, *ABC* 02.X.04, s.p.)

Es más, admite que esta cuestión no es sencilla y que una posición legal oficial conlleva dilemas morales. Habrá que tener en cuenta el poder de la imitación y la aculturación y que el niño se torne homosexual por el mero hecho de haberse criado por padres homosexuales. Según el pensamiento católico de Prada el Estado que le permite la adopción a la pareja homosexual perjudicaría al niño que pretendía ayuda.

Además de las cuestiones vitalistas con las que se ha asociado últimamente la conciencia católica, Prada expresa su sensibilidad católica en su admiración por la vida ascética y su reverencia por el Papa y la Iglesia como institución. En el centro del asceticismo católico está el sufrimiento que conlleva calidades redentoras. El cristiano se enfrenta con las dificultades de la vida: las enfermedades, la pérdida de un querido, la vejez, la pobreza, el hambre etc., con paciencia y resignación pero también con la alegría de compartir la Cruz redentora de Jesucristo. En “El Papa y la monja” (Prada, *ABC* 15.IX.03, s.p.), Prada elogia la santidad de una Sor Brígida cuya belleza resplandece en sus arrugas, testigos de su obra espiritual, cuidando a los enfermos y moribundos, o del Papa Wojtyla cuya fragilidad correspondía a su esfuerzo por traer la paz y justicia al mundo. Su admiración por el Papa anterior no era nueva. Ya en “El Papa está viejo”, expresó su estima por Karol Wojtyla al seguir trabajando en el jardín del Señor, a pesar de la fragilidad de su salud y su vejez:

Esa vejez fecunda que se inmola ante las multitudes constituye uno de los emblemas más esperanzadores de una civilización que ya agoniza. Quizá no creamos en el evangelio que propaga, ni en la jerarquía que lidera, ni en la raíz divina de su mandato, pero la valentía de un viejo que carga con la cruz de una existencia extenuadora, para seguir ejercitando su vocación, no puede ser despachada con una sonrisita sarcástica. Hay demasiada abnegación en su gesto, hay demasiado heroísmo en su figura desvencijada, hay demasiado entusiasmo en la actitud de un viejo que prefiere el polvo y los abrojos del camino a la molición de su palacio vaticano. (Prada, *ABC* 14.VI.99, s.p.)

Y en “La fuerza del espíritu” termina el homenaje al Papa anterior rememorando su vida santa y heroica un año después de su muerte. Destaca cómo el Papa era estampa de la Verdad, el sufrimiento alegre y dotado de “la fuerza del espíritu” que lo hizo superar la orfandad, el holocausto, una vida de Papa llena de conflictos, ataques personales y gran sufrimiento físico y espiritual:

Aquel hombre, a un tiempo demolido e invicto, que mantenía una lucha encarnizada con su propia decrepitud, llevaba escrito en sus arrugas y cicatrices todo un tratado de teología: Dios mismo lo habitaba, Dios mismo le inspiraba aquella donación sufriente, Dios mismo quería mostrar al mundo a través de aquel Papa dispuesto a morir con las sandalias puestas cuál era la exacta medida del amor cristiano, que se entrega hasta calcinarse. (Prada, *ABC* 02.IV.06, s.p.)

Fue gracias a Dios que lo inspiró que atrajo a tantos católicos, cristianos, no cristianos, ateos, anticristianos y anticatólicos a la Verdad que predicaba y que vivía con dignidad notable en medio de tanto sufrimiento. Ganó el respeto no sólo de sus hijos de la Iglesia sino también del mundo laico con el Premio Nobel, y por su aporte a la caída del comunismo. Luchó por la vida, de todos desde la concepción hasta la muerte natural, predicó en contra de la pena de muerte, y predicó la caridad no sólo con palabras sino con su vida.

Algo notable de la sensibilidad católica es un amor y aprecio auténtico por la Iglesia y la vida ascética. En “Misioneros” por ejemplo, se elogia a los cristianos que por convicción religiosa y fe arriesgan la vida y se sacrifican para propagar el Evangelio y los principios de la religión católica:

Y así se fueron al África o a cualquier otro arrabal del atlas, con el petate mínimo e inabarcable de sus esperanzas, dispuestas a contemplar el rostro multiforme de Dios [...] Algunas, antes de dimitir voluntariamente de la vida, eran despedazadas por las epidemias que trataban de sofocar, o fusiladas por una partida de guerrilleros incontrolados. (Prada, *ABC* 26.XI.01, s.p.)

En “Primera comunión” su orgullo por ver a su ahijada hacer la Primera Comunión —sacramento esencial que marca la niñez de un joven católico— es muy conmovedor:

Hoy, en esas cámaras se aloja el polvo decrepito del pecado, las telarañas cansadas del desengaño, la mugre anciana que la vida va arrojando sobre nosotros, pero mientras veía a mi ahijada Sara reclinada en el altar, en diálogo mudo con su Huésped, he sentido, de repente, que un aire invisible entraba en mis estancias sin ventilar, para olear la ropa guardada en los armarios, para hacer restallar, otra vez blancas y otra vez orgullosas de su pureza, las sábanas de los recuerdos, en las que está estampada el alma de un niño que nunca muere. (Prada, *ABC* 21.V.01, s.p.)

Su amor por la Iglesia colorea la lente por la cual ve los acontecimientos históricos y por qué aprecia y admira lo que otros —por su propia ideología y prejuicios— atacan o desprecian. En “Dios andaba por medio” destaca un libro que retrata a los religiosos víctimas en la Guerra Civil y señala su dignidad frente al sufrimiento y persecución:

Se trata de uno de los libros más hermosos que he leído en mucho tiempo, de una belleza frugal y reparadora que ensancha el espíritu. [...] «Un adolescente en la retaguardia» nos narra las vicisitudes que precedieron al martirio salvaje de los monjes de El Pueyo, acusados absurdamente de custodiar un arsenal entre las paredes del monasterio. No fueron los únicos

religiosos asesinados en Barbastro: numerosos sacerdotes diocesanos — con su obispo al frente—, escolapios y claretianos padecieron un idéntico destino. Pero no se crea el lector que el propósito de Plácido M^a Gil sea ofrecernos una narración truculenta de aquellas jornadas, mojando su pluma en los chafarrinones del sensacionalismo; por el contrario, nos muestra aquellos desmanes con una mirada pudorosa, llena de una serena piedad, la misma que descubrió en los monjes de su comunidad, con quienes compartió cárcel en las vísperas de su martirio. Las páginas que el autor dedica a las postrimerías de aquellos monjes fortalecidos por la oración y los sacramentos, que caminan hacia la muerte como quien se dirige a una fiesta, son de una emoción tan vívida y apretada que el lector debe detenerse para tomar aliento. Pero lo más hermoso y aleccionador de este libro no es tanto la narración de vicisitudes históricas como la crónica de la supervivencia de una vocación. (Prada, *ABC* 1.XI.04, s.p.)

Comenta también otro libro que destaca la vida religiosa de un religioso digno de ser reverenciado en “Padre Pateras”, donde Prada presenta *Luna negra*, de María Vallejo-Nágera (Belacqua). La inspiración del libro, Isidoro Macías o Padre Pateras, es un fraile franciscano con los dones espirituales de la caridad para los inmigrantes, la sencillez, el sufrimiento y la sabiduría adquirida al vivir, fortaleza interior y un amor auténtico por Dios y por su prójimo. Otra de las características del Padre Pateras es motivo en los artículos de Prada como un rasgo auténticamente cristiano: “El Padre Pateras entendió un día que el rostro de Dios se copia en el de sus criaturas sufrientes.” (Prada, *ABC* 1.XI.04, s.p.) Era un misionero que le dio la mano a los marginados de todas las razas y condiciones. En su amor por la Iglesia Prada aconseja que la Iglesia haga más visible este tipo de heroísmo protagonizado por el Padre Pateras y tantos otros, que no sólo traen el mensaje de Cristo al mundo, sino que también sirven para mejorar la imagen de la Iglesia y su jerarquía en el mundo secular.

Se nota la humilde admiración católica de Prada ante la abnegación de los misioneros. En “Infancia misionera”, discute lo que significa la vocación misionera con

su hija de tres años (Prada, *ABC* 21.I.06, s.p.). Le explica que los misioneros tienen un don divino de ver a Dios en los que sufren, la misma cosa que dijo Prada del Papa Juan Pablo II. Ven en los niños los llantos de Dios y pasan la vida tratando de enjugárselas, y Prada usa su columna para apelar a sus lectores a ayudarlos con el apoyo moral y financiero. Quizás apela al principio más básico del catolicismo: el amor. Explica en “Mirad cómo se aman” que el cristianismo se basa en el amor de Dios, el amor que Dios nos tiene y que correspondemos con este amor, amándonos el uno al otro. Prada destaca la primera encíclica del Joseph Ratzinger, Benedicto XVI —*Deus caritas est*—, que habla sobre este amor divino, el amor cristiano. Prada se deleita sobre el estilo bello del Pontífice, la claridad de sus ideas y la brillantez de su razonamiento. Aclara cómo el Papa ha podido rebatir las reclamaciones de Nietzsche de que el cristianismo niega el “eros” al dejar claro que sólo el “eros” en su estado degradante se rechaza, y de hecho el amor cristiano eleva el “eros” al nivel de “agapé”:

Ese eros convertido en agapé, que «se entrega y desea ser para el otro», no es sino reflejo del amor divino, que se proyecta previamente sobre cada hombre.

Y esa experiencia íntima del amor divino tiene que ser, naturalmente, comunicada a otros, a través del ejercicio de la caridad [...] (Prada, *ABC* 28.I.06, s.p.)

La reverencia por el Papa como parte de su identidad católica se evidencia en el pavor ante sus escrituras y enseñanzas. Proviene de su convicción de que el Pontífice es Cristo en la Tierra. Comenta en “Benedictinas” la encíclica *Caritas in Veritate*² con la adoración de no sólo un discípulo, sino un aficionado. Esto se nota en el lenguaje en el cual se redacta sus comentarios:

² La tercera carta encíclica del Papa Benedicto XVI, publicada el 7 de julio de 2009.

La *esperada* encíclica social de Benedicto XVI provoca en el lector no completamente obturado por el pienso ideológico una *gratificante impresión* de árbol frondoso donde las muchas ramas se alimentan de una misma *savia originaria*. Justamente la impresión contraria que nos suscitan tantos diagnósticos contemporáneos, que nos abruma con su follaje desarraigado; y ya se sabe que donde faltan las raíces todo verdor acaba amostiándose. (Prada, *ABC* 11.VII.09, s.p.)

En la encíclica comenta la verdadera naturaleza de la caridad humana y cristiana. No se trata de sentimentalismo sino del reconocimiento y la promoción de la verdadera naturaleza del ser humano, y el deseo de servir su bienestar. Esta preocupación comprende su desarrollo espiritual y la relación entre el ser humano y su Creador, Dios. Esta relación implica una fraternidad de la raza humana por la paternidad común de Dios. Prada también discute la brecha dentro de la Iglesia Católica que ha causado problemas entre secuaces fieles que se afilian con la Iglesia «preconciliar» o la «postconciliar», señalando en esta encíclica lo apostólico de la Iglesia que traza el comienzo de la Iglesia Católica en los tiempos de los primeros doce apóstoles. Recalca también lo continuo y la fidelidad dinámica de la Iglesia que asegura su continuidad hasta el fin del mundo: “Benedicto XVI vuelve aquí a alertarnos contra el peligro de las ideologías, que simplifican de manera artificiosa la realidad, creando «graves antinomias» en el pensamiento, tergiversaciones que nos envilecen y alienan, fragmentando nuestra capacidad de discernimiento moral.” (Prada, *ABC* 11.VII.09, s.p.)

Se pueden dividir los artículos morales pradianos por su tendencia católica. En ellos defiende el discurso del Papa Benedicto XVI en el cual el Pontífice insulta al Profeta Mahoma en la Universidad de Ratisbona en “El Papa de la razón” :

Espectáculo de vileza infinita, de cobardía blandengue, de rendición monstruosa de la razón ante el acoso de la barbarie, merecedor por sí solo de ocupar un voluminoso volumen en la historia universal de la infamia.

En cierta ocasión, escribí que no acepto otra autoridad que la que viene de Roma; hoy, ante este denigrante episodio de ignominia, en el que un hombre vestido de blanco hace frente en soledad a las hordas del fanatismo, mientras los mandatarios del mundo occidental le vuelven la espalda, me ratifico en esta impresión. (Prada, *ABC* 18.IX.06, s.p.)

Reitera su lealtad a Roma y al Pontífice Romano y defiende las palabras del Papa reclamando que su argumento se basa en una razón que el mundo moderno ya no utiliza. Acusa a los medios occidentales de tantos prejuicios anti-católicos que no prestaron atención a las virtudes del discurso, sólo para sensacionalizar lo polémico del discurso. Argumenta que Benedicto XVI demostró que a diferencia del Islam, el cristianismo se basa en la razón y/o “Logos” que quiere decir “palabra” y “razón”:

Dios, el Señor del tiempo, no actúa arbitrariamente, sino que todas sus acciones están regidas por la razón creadora; y sólo el hombre que piensa y actúa de forma razonable puede llegar a conocerlo en plenitud. A esta fe en un Dios que actúa con «logos» se opone una fe patológica que se trata de imponer con la espada; también una razón tan exclusivista y tiránica que pretende confinar la fe en el ámbito de lo subjetivo. (Prada, *ABC* 18.IX.06, s.p.)

Y Prada sigue denunciando a los que se ofendían como bárbaros.

Prada discute directamente en su periodismo, ya sea en sus artículos o en una entrevista, su sensibilidad católica. Habla abiertamente de sus creencias y del hecho de que al declararse católico se impone una responsabilidad de defender la Verdad, a pesar de cuán popular sea, y que esto implica el sufrimiento, que es la piedra de toque del catolicismo. En “Las ideas de la Iglesia” por ejemplo, cita a su escritor católico favorito y gran influencia personal, el citado G. K. Chesterton:

Escribía Chesterton que el catolicismo es «la única religión que libera al hombre de la degradante esclavitud de ser un hijo de nuestro tiempo». Quienes acusan a la Iglesia de no acomodarse a los tiempos no entienden que ser católico consiste, precisamente, en oponerse a la mentalidad dominante, en conquistar un ámbito de fortaleza y libertad interior que,

impulsado por la fe, permita nadar a contracorriente. (Prada, *ABC* 22.I.05, s.p.)

Declara por sus filtros católicos que la Iglesia Católica, a pesar de haber sido acusada de ser anticuada y enemiga de las ideas modernas, ha sido pionera y paragón de las ideas más nuevas a lo largo de la historia. Traza la oposición a la esclavitud de la Iglesia, y recuerda que las primeras cuentas de la teoría de la democracia provinieron de la Iglesia. Además escribe con desdén de los que pretenden ser tan actualizados con sus ideas ‘erróneas’: “Nueve de cada diez de las llamadas «nuevas ideas» no son sino viejos errores. La Iglesia Católica cuenta entre sus obligaciones principales con la de prevenir a la gente de incurrir otra vez en esos viejos errores.” (Prada, *ABC* 22.I.05, s.p.) Incluye entre estos errores el hedonismo y la falta de respeto por la dignidad de la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural, defensa de la cual también es pionera la Iglesia, y que será apreciada en el futuro mientras reciba la condena popular ahora. Por eso siempre ha sido el sino de los católicos, de los cristianos, nadar a contracorriente.

En “Compromiso personal”, Prada plantea dos ideas principales. En primer lugar, avisa que como católico, existe un compromiso para vivir y promover la fe, y en segundo lugar de defenderla a pesar de las dificultades que uno afronta como señal de esta identidad católica. La fe católica no es una devoción privada. Cuando hay un clima hostil —tal y como caracteriza el actual clima político—, los católicos son obligados a defender la postura de la religión a nivel privado y público: “La defensa de nuestra fe nos impone un deber de activismo.” (Prada, *ABC* 24.IX.04, s.p.) Este activismo incluye la demanda por una educación para sus hijos de acuerdo a su fe, como se discutirá en algunos de sus artículos.

En una entrevista con la agencia Veritas —presentada en Zenit y titulada “La fe como provocación contra la doctrina imperante”—, expone su trayectoria para llegar a ser un escritor católico y lo que esto quiere decir. Explica dos componentes de la sensibilidad católica: la fe heredada de la familia y la búsqueda personal del significado de esa fe. Lo que apoya o reta estos componentes es una tradición a nivel macro inscrita en la sociedad. Explica Prada que actualmente existe tanto anti-catolicismo en el ámbito intelectual que hay que llevar la contraria, nadar a contracorriente para seguir practicando y fortaleciendo su fe personal. Puede ser que en su caso fuera una provocación de parte de su entorno la expresión de su fe, pero llegó a ser su vocación. Él enfatiza que el catolicismo le da a un feligrés una libertad tremenda, una que lo libra de tener que seguir lo popular y una curiosidad de buscar la verdad. Propone que es imprescindible que los católicos tomen en serio su fe y estén interesados y activos en la cultura para contrarrestar la brecha entre la fe y la cultura, y que estén en posiciones de influencia para adelantar esta corriente. Por esta razón acoplada al entusiasmo de haber redescubierto la fe católica en medio de un entorno anticatólico, declarándose escritor católico, da una visión de acuerdo con su fe a la cultura:

través de la literatura o de cualquier expresión artística, el hombre se revela más que nunca imagen de Dios. El hombre participa de esa capacidad creadora del Dios del Génesis. El acto de crear es en sí mismo un acto religioso. Y por otro lado la dedicación literaria tiene algo de vocación religiosa en el sentido de que exige una serie de renunciaciones, de sacrificios, de preparación, una ascética y una mística. (Veritas s.p.)

Practica su vocación como articulista cuando usa el medio para propagar y promover la fe católica y sus creencias y lealtades. En “El esplendor de la Verdad”, título

de una encíclica famosa del Papa Juan Pablo II —*Veritatis Splendor*—, aprovecha su posición para elogiar al Papa y para enseñar. Abre su artículo diciendo:

Se ha repetido [...] que el Papado de Juan Pablo el Grande ha sido «progresista en lo social y conservador en lo moral». En tan simplificada formulación se condensa nuestra incapacidad para trascender los estereotipos ideológicos, pero sobre todo cierta ceguera —no sé si nacida del cinismo o de la mera camastronería— para vislumbrar el radical proyecto humanista de un Papa que ha sabido, mejor que ningún hombre de nuestra época, identificarse con Cristo. (Prada, *ABC* 4.IV.05, s.p.)

Indica la identificación con Cristo como clave del ser católico y plenamente humano, imbuido con la dignidad sagrada. Esta identificación le impulsa al Papa a defender la dignidad del ser humano, y fue fortalecida por sus propias experiencias vitalistas como vivir la tragedia de la Segunda Guerra Mundial, la represión de la Iglesia y el triunfo del comunismo, que a su vez consolidaron su fe católica no sólo a nivel ideológico y vocacional, sino también a nivel de la práctica la fe y de tener un amor auténtico a su prójimo. Se tornó defensor de la vida de los más débiles, sean en el útero o en un campo de concentración. Prada concluye que el Papa Juan Pablo el Grande reconoció el Esplendor de la Verdad y la practicó hasta su muerte.

La libertad reveladora de que Prada insiste está dotado el catolicismo, le otorga la valentía de declarar las opiniones poco populares. En “¿Quién defiende a la Iglesia?”, concuerda con su amigo “ni todos los católicos son de derechas, ni todos los agnósticos son de izquierdas.” La imagen popular del Partido Popular como el partido católico es, según Prada, una falsedad, y no todas las opiniones y decisiones hechas por la Derecha están de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia:

Baste recordar cuál ha sido la posición de la Iglesia ante la reciente guerra de Irak; baste recordar las diatribas del Papa contra el capitalismo rampante y deshumanizado; baste recordar el compromiso de la Iglesia

con los pobres, que no se limita a dedicarles hermosas palabras en los foros internacionales, como hacen nuestros políticos, sino que atiende su dolor, empeñando medios materiales y entregando vidas en el esfuerzo. (Prada, *ABC* 10.VI.04, s.p.)

De hecho reclama que a la izquierda y a la derecha les molesta la Iglesia Católica por su independencia moral basada en el Evangelio, y precisamente por no poder ser controlada es atacada por los que gobiernan: “Despotricar contra la Iglesia, vilipendiarla y ridiculizarla se ha convertido en salvoconducto de progresía; presuntos intelectuales se afanan en asestarle los golpes más rastreros, creyendo que así posan de bizarros ante la galería, cuando en realidad se están retratando como unos cobardes oportunistas.” (Prada, *ABC* 10.VI.04, s.p.) Prada utiliza un lenguaje lírico mientras comenta con emoción cuánta injusticia tiene que sufrir la Iglesia y los que la defienden de sus enemigos numerosos y poderosos, quienes abusan cuando no están de acuerdo con su postura, y en otros momentos fingen ser su amigo si ven algún provecho de tenerla cerca.

Dotado de la obligación y responsabilidad de defender la Iglesia Católica, Juan Manuel de Prada lanza ataques verbales repletos de sarcasmo a los que intentan afrontar sus enseñanzas y libertad. En “Afrentosos crucifijos”, denuncia la retirada de crucifijos por parte del Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo, y nota la ironía de que esa llamada coincide con el aniversario de lo que se denomina la “victoria de la libertad”, la caída del muro de Berlín. Es más, ve en la retirada de crucifijos un paso hacia la autodestrucción porque cree que el catolicismo es la base de Europa occidental, y negar los signos de esta religión es atacar las propias raíces. Ve esta acción como parte de la nueva tiranía del “Mátrix progre”, que bajo el pretexto del progreso reprime la libertad de otros. Usa el lenguaje más fuerte en contra de ellos:

La nueva tiranía no actúa reprimiendo la conciencia moral, sino desembridándola, de tal modo que sus sometidos dejan de regir su conducta por la capacidad de discernimiento, dejan de ser propiamente humanos, para guiarse únicamente por la satisfacción de sus intereses y caprichos. Y la nueva tiranía, ataviada con los bellos ropajes de la libertad, otorga a esos intereses el estatuto jurídico de «derechos», sin importarle que sean intereses egoístas o criminales; porque en la protección de tales intereses la nueva tiranía ha encontrado el modo de mantener a sus sometidos satisfechos. Ya no son hombres, sino bestias satisfechas, porque han extraviado la capacidad para discernir lo que es justo y lo que es injusto; pero las bestias satisfechas en sus intereses y caprichos egoístas o criminales, además de adorarse a sí mismas, adoran a quien les permite vivir sin conciencia, pues si alguien les devolviera la capacidad de discernimiento la vida -su vida infrahumana- se les tornaría insoportable. (Prada, *ABC* 9.XI.09, s.p.)

Prada extrapola que los del “Mátrix progre” atacan el crucifijo por lo que simboliza: inmolación, sufrimiento, redención, el precio del pecado. Implica un examen de la moralidad y las consecuencias de nuestros actos, no la satisfacción instantánea de nuestros deseos y sueños, que promete los de progre. Estos borran la idea de culpa y el consiguiente perdón y redención, todo lo que significa el Cristo colgado en el crucifijo.

Sólo unas semanas antes había discutido la necesidad de los católicos de abrazar ese crucifijo en “Nadadores a contracorriente”, donde enfatiza que hay que nadar a contracorriente para asegurar que estás vivo, independiente, capaz de sacrificio y compromiso. Tomar la postura poco popular que ha sido el sino de la Iglesia Católica, especialmente en cuestiones vitalistas y de justicia social, desafía la hegemonía que como resultado pone más presión sobre estos nadadores. Sin embargo, según Prada, estas dificultades valen la pena y aseguran que los que defienden la Verdad se expresan de acuerdo a su dignidad humana:

Las grandes batallas del pensamiento, las conquistas que han ensanchado el horizonte humano, siempre se han librado a contracorriente; [...] junto al rechazo o incompreensión de su época, estos pioneros que osaron

contrariar el «espíritu de los tiempos» pudieron proclamar con orgullo que estaban vivos; y con su sacrificio irradiaron vida en un mundo acechado por la muerte. convocaron a la vida a quienes por cobardía, por estolidez, por conformidad con las ideas establecidas nadaban a favor de la corriente. (Prada, *ABC* 17.X.09, s.p.)

Cita luego varios ejemplos de la oposición a la esclavitud desde los días del Imperio Romano, o la condena del aborto, el debate más importante de la dignidad de la vida humana en las décadas reciente. Lamenta la falta de criterio moral de los que no reconocen el horror del aborto como una inmoralidad escalofriante, y condena que la aceptación y promoción del aborto como una falta de esforzarse por nadar a contracorriente, y por consiguiente una falta de humanidad verdadera: “Cuando el aborto se acepta como una conquista de la libertad o del progreso, cuando se niega o restringe el derecho a la vida de las generaciones venideras, nuestra propia condición humana se debilita hasta perecer.” (Prada, *ABC* 17.X.09, s.p.)

Prada señala también a la Iglesia institucional, no sólo los individuos católicos, como paladín de nadar a contracorriente en “La libertad de la Iglesia” cuando acepta su autofinanciación y rechaza el control del gobierno a cambio de ayuda monetaria. Proclama también que esta decisión valiente de parte de la Jerarquía de rechazar fondos —que en la opinión de Prada no eran más que resarcir las injusticias históricas contra la Iglesia como la desamortización—, y depender únicamente de las aportaciones de sus feligreses, indica una nueva responsabilidad de cada católico español y un protagonismo: “es necesario que los católicos españoles sepan que son Iglesia y no meros participantes pasivos de sus ritos, y que las capacidades que a partir de ahora la Iglesia despliegue van a depender de su esfuerzo.” (Prada, *ABC* 25.IX.06) Pero también es notable cómo uno interpreta los acontecimientos según las lentes por las cuales se mira: no cabe duda de

que otros lo interpretarán de otra manera, pero para Prada el rechazo de fondos del gobierno español y la demanda de más apoyo de parte de los fieles se interpreta paradójicamente como ejemplo de la generosidad de la Iglesia, a la cual está tan endeudada la sociedad española por su evolución y civilización, y esta abnegación brindará los fondos previamente dirigidos a la Iglesia a programas sociales y a los necesitados:

Este ejemplo de generosidad que la Iglesia brinda a la sociedad española tiene, además, gozosas consecuencias colaterales: gracias a este acuerdo, también crecerá la asignación presupuestaria destinada a otros fines de interés social; fines que, desde luego, no son ajenos a los de la Iglesia. (Prada, *ABC* 25.IX.06)

De manera semejante Juan Manuel de Prada había comentado ya en “Los dineros de la Iglesia” (Prada, *ABC* 19.XI.05, s.p.) —cuando el Congreso español había votado para retirar la ayuda presupuestaria de la Iglesia—, que parte del motivo de tal acción provino de una imagen equivocada de la Iglesia como la de alguien que disfruta privilegios a costo del erario público. Prada defiende la Iglesia, justificando que las aportaciones del gobierno sólo constituían una décima parte del presupuesto anual de la Iglesia, y que proviene de impuestos de una población mayoritariamente católica. Propone que la manipulación de cifras para aparentar que la Iglesia priva demasiado del presupuesto nacional brotan de un anticlericalismo de “los propagandistas del odio”, y se queja de que otros sectores la reciban, como la administración pública y la educación. Sin conceder que en la mente de algunos, el dinero y la influencia de la Iglesia en la sociedad y educación van mano a mano y no es algo que todos favorecen, Prada justifica la posición financiera de la Iglesia española por el aporte en programas sociales y

educativos, y reclama que a pesar de la dádiva del gobierno, la Iglesia lo ahorra millones de euros.

Prada ataca esa actitud de parte de los poderes de querer borrar la Iglesia y su influencia al quitarle fondos o poder en áreas donde tiene el derecho de ejercerlo. Un ejemplo de gran importancia es la educación. La Iglesia siempre ha jugado un papel primordial en la educación y es una de sus grandes deberes como institución. Se entiende la cólera justa de Prada en “Apoteosis del estridentismo” donde protesta la intervención de otras entidades cuando La Iglesia enseña en las aulas los dogmas de su religión:

El Estado español reconoce a la Iglesia su competencia para elegir a las personas idóneas en el desempeño de esta labor; también su facultad para removerlos de su puesto, cuando esas condiciones de idoneidad se infringen o incumplen. Que yo sepa, a nadie se le obliga a dar clase de religión con una pistola en el pecho; así que se da por sobrentendido que quien se postula a este puesto está dispuesto a transmitir las enseñanzas de la Iglesia y a predicar con el ejemplo. (Prada, *ABC* 10.IX.01, s.p.)

Argumenta que un docente en una institución católica, y los estudiantes, saben de antemano la filosofía que guía tal instituto y en el que han escogido con plena libertad trabajar o asistir. Sólo es lógico que acepten estos principios o que no participen, pero no tienen el derecho de quejarse cuando se instruye algo de acuerdo a las enseñanzas de la Iglesia si el individuo no concuerda con una postura poco popular.

A veces la sensibilidad católica de Prada se manifiesta con pretensiones de superioridad moral y de hecho intelectual. Denuncia a los detractores a base de la razón, insultando la postura de éstos como atentado a la lógica y la razón. En “Reprobando al Papa”, se ofende por la audacia de los que se atreven a atacar al Papa como si tuvieran el derecho de hacerlo. Usa un lenguaje fuerte y insultante acusándolos de ser irracionales.

Demuestra Prada la arrogancia de tener la razón y de insultar a los que lo oponen:

Pues para discutir son necesarias dos personas que aduzcan razones; pero cuando una aduce razones y la otra opone irracionalidad, consignas doctrinarias y aspavientos emotivos, la discusión se hace imposible y al sabio sólo le resta resignarse a que sus palabras sean tergiversadas, acalladas, anatemizadas por el guirigay de los ineptos [...] El Mátrix progre ha destruido la razón como guía de la acción humana, como motor de su voluntad; y cuando la voluntad humana se gobierna por el puro instinto, el mismo hombre ha sido destruido; esto es, animalizado. (Prada, *ABC* 2.V.09, s.p.)

Evoca la imagen del Papa Benedicto VXI como Cristo, cabeza dolorosa de una Iglesia sufrida, y a los progresistas como Pilatos y los que no podían o no querían entender que la Iglesia, fiel a su fundador Jesucristo, les trae el mensaje de la verdad, un mensaje que apela a la razón. A pesar de las dificultades que conlleva esta verdad, como en el caso de la moral sexual, y los detractores que prefieren la vida fácil y llena de mentiras a la verdad, la Iglesia como su fundador están dispuestas a ser crucificadas.

La postura de Prada en su artículo, “Sambenitos” —aunque de una época más temprana— demuestra una ambigüedad digna de explorar. Se puede sugerir que se ha vuelto más acérrimo en su amor y defensa de la Iglesia Católica. Lo que demuestra Prada en este artículo es una piedad por los criminales cuyos crímenes —y en este caso, es el acoso sexual—, son publicados por toda la sociedad:

Estos programas, como la publicidad de las listas de pederastas y violadores que hace poco se debatió, sólo contribuyen a devolver la justicia a un estadio de atavismo y vindicta pública que estigmatiza al delincuente y niega su posibilidad de redención, convirtiéndolo para siempre en diana de todos los escarnios. (Prada, *ABC* 24.XI.01, s.p.)

Aunque en otras ocasiones, reprueba con vituperio las transgresiones sexuales y especialmente la solución liberal del aborto, se ha mostrado también menos condenatorio en cuanto a los pecados sociales sobre todo cuando el infractor es un hombre. El aborto se ha considerado un crimen femenino. Sí, la Iglesia excomulga a todos los que se han

involucrado en un aborto, lo cual podría comprender doctores varones, novios, maridos, pero *siempre* incluye una mujer, la madre que es la más condenada. Cuando el varón peca en cuestiones sexuales, se ve una debilidad de estos pecadores de parte de Prada, y de la práctica católica popular.

Aún más curioso en este artículo “Sambenitos” es el ejemplo de la Inquisición, defendida en los círculos más tradicionalistas de la Iglesia Católica como muestra de la injusticia pésima, de la falta de sensibilidad hacia los transgresores:

Los condenados por la Inquisición eran paseados en un carro de bueyes y engalanados con un capotillo que proclamaba su delito. Ese capotillo, el celeberrimo sambenito, resucita ahora en estos reportajes de cámara oculta, que quieren someter la culpa del delincuente al vilipendio público. (Prada, *ABC* 24.XI.01, s.p.)

Se puede comentar que la postura de defender a los que cometen las ofensas sexuales es típica de la respuesta de la Iglesia, en cuanto a los miles de escándalos de curas pederastas y de otras perversiones sexuales, pero dada la fecha de publicación este artículo precede el gran escándalo en los Estados Unidos en 2002. Los dos últimos artículos considerados en esta sección, por otro lado, son posteriores a 2002 y se nota la evolución de la postura de Prada en cuanto a esta cuestión y a la posición de la Iglesia Católica.

En “Pederastia”, Prada todavía se muestra comprensivo hacia los pederastas. Exige su erradicación y lamenta su existencia, pero también concede que no es una perversión completamente genética, y le echa la culpa a una sociedad que incita el sexo como factor exacerbador: “Creo que [...] la erradicación de la pederastia exige, ante todo, actitudes morales inequívocas que nuestra sociedad, náufraga en los lodazales de una sexualidad libérrima, no se atreve a afrontar.” (Prada, *ABC* 28.V.05, s.p.) Condena una

sociedad liberal que a la vez que fomenta aberraciones sexuales por los medios y la cultura sexual, condena *farisaicamente* a los que practican el sexo o la violencia sexual de una manera tan bestial. Propone que la sociedad contemporánea se mire en el espejo y que, como cualquier buen católico, haga un examen de la conciencia para encontrar su aporte en el proceso de degradación social y para hallar los medios de pararla. Admite Prada que la represión sexual provoca estas patologías sexuales, pero también lo hacen “aquellos que estimulan su hipertrofia, multiplicando hasta la saturación los mensajes libidinosos y promoviendo la práctica de una sexualidad liberada de cortapisas.” ¿Es su postura una defensa implícita o una disculpa de los sacerdotes católicos que habían sido encontrados practicando la pederastia a tan gran escala? ¿O es una llamada a la sociedad para cuidar el don del sexo y no corromperlo, para no tener una actitud tan deshonesto e ingenua hacia la sexualidad?: “Pero mientras no aceptemos que la sexualidad humana es una fuerza arrasadora que exige diques y contenciones, los casos de pederastia y de otras aberraciones sexuales se multiplicará sin hablarles con su tono condenatorio.” (Prada, *ABC* 28.V.05, s.p.) Cuando se tiene en cuenta que pone tanto énfasis en los que cometen la pederastia en vez de lamentar la suerte de las víctimas de sus crímenes —una actitud tan diferente de la suya donde defiende las víctimas del aborto y condena los que abortan y que promueven el aborto —, sin duda se cuestionan los motivos de su argumento: Es curioso que en el caso de los representantes de Cristo y de la Iglesia, los absuelve por sus genes y una sociedad infame sus crímenes pero no usa este mismo criterio para el pecador laico.

En “Curas pederastas”, se aclara más su postura sobre el escándalo reciente de la Iglesia Católica que ha tenido que luchar con las revelaciones escalofriantes de pederastia

entre sus religiosos. Juan Manuel de Prada aprovecha todas las armas tradicionales para defender la Iglesia en medio de esta polémica. En primer lugar, apela a la superioridad de la inteligencia, y de buena voluntad de los cristianos sobre los paganos, quienes por ser ciegos nunca entenderán la verdad. Entonces, usa la analogía, aunque injusta, de la falta de comprensión de la Eucaristía, el cuerpo y sangre real de Cristo de parte de unos paganos, que la interpretan como comerse a un niño crudo para exponer la actitud de los que condenan al sacerdocio por unos pederastas. Luego, se queja de que la prensa sólo presta atención a la vergüenza de la Iglesia y del Papa por los abuso a manos de ciertos curas pederastas, y no al pesar del Papa por estos crímenes ni a sus medidas para atajar el problema. Es interesante que mientras él, Prada tampoco haya lamentado antes o ahora las víctimas de estos curas pederastas le acusa la prensa de fingir interés en las víctimas: “(pues, en el fondo, a la prensa le importan un bledo tales víctimas).” (Prada, *ABC* 21.VII.08, s.p.)

Otra defensa a la Iglesia que usa Prada es jugar con los números de los sacerdotes para poder defender la autoridad moral de la institución y salvar la fama del sacerdocio. Señala que ha sido una minoría de curas acusados de pederastia, y desvela el prejuicio de la prensa en su afán de condenar a toda la Iglesia:

A la prensa le interesa únicamente resaltar que los curas son pederastas; ni siquiera que haya unos pocos curas pederastas que denigran su ministerio, entre tantos miles de curas que cada día lo dignifican y exaltan, sino que los curas son pederastas por naturaleza. Pues, cuando se trata de envilecer a la Iglesia, una golondrina sí hace verano; y de nada sirve que por cada cura pederasta haya mil curas que alivian la miseria de millones de niños. (Prada, *ABC* 21.VII.08, s.p.)

Nunca reconoce la lógica de la condena de parte de la prensa y de la sociedad hacia la Iglesia, que tan malamente trató con esta aberración. En cambio acusa a los que

creen la campaña de la prensa de ser crédulos, débiles de inteligencia, y ansiosos de pensar mal de la Iglesia: “Saben que cuentan con una clientela crédula que, por cerrazón de inteligencia o suciedad de corazón, está dispuesta a tragarse sus trolas.” No reprocha ni la autoridad moral de la Iglesia ni a su jerarquía pero acusan a los que lo oponen de ser ciegos a la verdad.

La nueva tiranía (2009)

La revolución eterna del cristianismo consiste en descubrirnos el sentido de la vida, restituyéndonos nuestra naturaleza; de ese descubrimiento surge un júbilo sin fecha de caducidad. Cuando a ese júbilo se añade una mínima sensibilidad artística, la vida se convierte en una fiesta de la inteligencia. Escribía Chesterton que la alegría [...] se convertía en el gigantesco secreto del cristiano. Yo, que soy un cristiano algo impúdico, he tratado de hacer público en estos artículos, siquiera mediante vislumbres, ese secreto gigantesco que me invade y desborda. (Prada, *La nueva* 16)

En su última recopilación de artículos, Juan Manuel de Prada moldea toda la recolección a través de su sensibilidad católica, que ha madurado y fortalecido. Presenta el libro explicando su reconversión a la fe después de una primavera en Roma, tras la muerte de su tan admirado Papa Juan Pablo II. Expone en el libro cómo se fortalece en la tradición católica-romana, que le da su identidad, su salvación, sus raíces europeas y su fe, pero sobre todo le da una “vieja libertad”, que entiende antídoto contra la nueva tiranía del “Mátrix progre”. En “*Liminar*”, todo el lenguaje está empapado de religiosidad por sus referencias bíblicas —“Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”—, la apologética y el lenguaje apocalíptico:

El Mátrix progre se ha convertido así en *una suerte de fe mesiánica*: ha instaurado un nuevo orden, ha impuesto paradigmas culturales inatacables,

ha establecido una nueva antropología que, *prometiendo al hombre la liberación final*, sólo le reserva su futuro suicidio. Y, *contra este nuevo orden cuasirreligioso*, sólo se alza el orden religioso, que *restituye al hombre su verdadera naturaleza* y le propone una *visión cabal del mundo que ataca los cimientos del trampantojo* sobre los que se asienta la nueva tiranía, *disolviendo sus falsificaciones*.³ (el énfasis es mío) (Prada, *La nueva* 14)

Sin embargo, insiste Prada en que la lucha entre la Iglesia y el “Mátrix progre” no es una batalla ideológica porque a pesar de las ilusiones de libertad que el mundo actual le concede al hombre, haciéndole un dios —a diferencia del Dios judeo-cristiano de quien se dice en el *Salmo* 8:6 que ha hecho al hombre poco menos de un dios y casi igual a los ángeles— “encumbrado al altar de la adoración” (13). Para de Prada, lo que pretende hacer la Iglesia es devolver al hombre su propia dignidad y su propio lugar. Al intentar quitarle al hombre moderno el estatus de dios, la Iglesia choca con la cultura actual y se halla víctima de sus ataques más violentos. El hombre se encuentra en y bajo una nueva tiranía, atrapado en un lugar sin posibilidades de realizarse —es dios, rey y árbitro de su propio destino sin querer desprenderse de esa estatura—: “La batalla que hoy se libra no es de índole ideológica, sino antropológica, pues lo que procura es restituir a los hombres su verdadera naturaleza, permitiéndoles salirse de la confusión babélica fomentada por la ideología, hasta alcanzar el camino que conduce a los principios originarios.” (15)

La nueva tiranía se divide en nueve partes. La primera sección se titula “Una llama de verdad” cuyo primer artículo comparte el título de la recopilación entera. Explica Prada que la nueva tiranía conceptualiza al hombre como una labor de ingeniería social, y que les interesa un hombre uniformizado que no piense ni use sus dones intelectuales y espirituales. Acusa al “Mátrix progre” de sacar provecho de la supuesta

³ *Ibid* 14.

libertad de la democracia para tiranizar la verdadera naturaleza del hombre por medio de un adoctrinamiento de los medios de comunicación. Es curioso que se les acuse de las mismas acciones que los liberales acusan a la Iglesia Católica: adoctrinamiento, un solo credo, una sola fe. ¿Se puede denominar la Iglesia una vieja tiranía? De todos modos, Prada reclama que es Dios —por su instituto de la Iglesia Católica— quien le da al hombre su vocación y libertad auténtica, en vez de esta nueva tiranía que quiere y necesita que el hombre sea esclavizado. A continuación analiza las herramientas de esta tiranía y señala sus dos armas: *la desvinculación del hombre y la fisiologización salvaje*.

La primera arma de la desvinculación del hombre es la estrategia de romper los lazos con sus orígenes y la tradición cultural y religiosa. Analiza Prada que los integrantes del “Mátrix” tratan de adoctrinar a los jóvenes por medio del sistema educativo, que les enseña que ellos mismos —no Dios— son los dueños de su destino, y que hay que despegarse de lo tradicional. Como consecuencia de este disfraz de libertad está la incertidumbre, el rechazo a la familia, y la necesidad de pertenecer a un grupo en vez de ejercer la inteligencia individual. La segunda, la fisiologización salvaje anima al ser humano a satisfacer sus instintos más bajos y entregarse a sus apetitos. Para lograr este fin se aplasta la dimensión espiritual del hombre y, por consiguiente, se mina la influencia y autoridad de la Iglesia Católica en la vida del individuo.

Prada acusa a los medios de comunicación de fomentar esta nueva tiranía, subestimando la familia tradicional a favor de nuevas formas de vida: la homosexual, monoparental, los concubinatos, el sexo desenfrenado, el miedo a la vejez, la adulación al cuerpo —que degrada al ser humano llevándolo al suicidio y trastornos mentales en vez

de la revitalización del espíritu—. Este tirano multiforme reprime al ser humano y su dignidad de haber sido hecho a la imagen y semejanza de Dios.

Prada ataca la corrupción de la democracia en un artículo del mismo nombre, explicando que la razón de esta corrupción es la idolatría en que se ha convertido. Insiste en que ha habido una perversión del concepto de “derecho” sin la responsabilidad que le es inherente —una crítica moral típica que se halla a menudo en el ámbito católico—. Además acusa a los progresistas de abusar y manipular este concepto de derecho para incluir derechos fabricados, como el anti-natural de escoger el sexo de un bebé o el derecho de aborto, y de hacer esclavos de los ciudadanos:

Por supuesto, detrás de esta subversión del concepto de derecho subyace el propósito de convertir al pueblo en “ciudadanía”, esto es, en un amasijo de chiquilines caprichosos que, creyendo que son más libres por actuar sin ningún tipo de traba moral, son en realidad más esclavos del poder que permite que sus caprichos (incluso los más criminales) se conviertan en “derechos”. (Prada, *La nueva* 27)

Se percibe algo de la postura elitista tan común en el discurso católico tradicional: la Iglesia Católica es una jerarquía por excelencia, y la subversión del concepto de jerarquía molesta y perturbada a Prada. Poco después explica que el concepto de gobierno era uno en el que el pueblo elegía a los más capacitados, los inteligentes y los virtuosos, para regir la sociedad; pero la igualación y la masificación de los votos han provocado que los malvados y los tontos también puedan regir y de hecho, rijan. Comenta con sorna que estos tipos de gobiernos siempre fueron considerados “castigos de Dios”.

En “Derechos Humanos” (32-34) Prada retoma la corrupción del concepto de “derecho” en la sociedad contemporánea, lamentando que, a diferencia de las enseñanzas de la Iglesia Católica, ya no existan verdades morales objetivas y que el relativismo

moral impere. Para él, esta situación traiciona la Declaración Universal de Derechos Humanos ratificado por la Organización de Naciones Unidas, que se basa filosóficamente en los mismos principios que la Ley Natural de la Iglesia católica, que proclama que, a diferencia de la Ley Positiva divina —que incluye las verdades reveladas por Dios porque sin esa revelación nunca llegaríamos a conocer tales verdades—, cada ser humano —no importa su raza, origen, religión o circunstancias— tiene escrita en el corazón la Ley Natural: un código del bien y el mal de acuerdo con su dignidad humana. Esta ley es una ley moral superior modelo común para todos los seres humanos.

Sin embargo, hoy en día, argumenta Prada, se niega la idea de *una naturaleza humana*, se ha destruido el espíritu y los ideales de la Declaración. En cambio se defiende el constructivismo, una posición relativista extrema que proclama que aspectos de la naturaleza como el género, el derecho a la vida, el matrimonio tradicional, la reproducción natural, etc., se construyen y no emanan de la naturaleza. Esto resulta, según Prada, en un caos: la discriminación a la maternidad, el perjudicar a la familia, los niños, y los más débiles de la sociedad, el desprecio al bien común a favor de intereses privados perversos, como advertía Aristóteles. Lo que domina es el subjetivismo en vez de la verdad, y es este subjetivismo el que configura este nuevo concepto de “derecho”:

Ya no hay una racionalidad ética; es el voto de la mayoría el que en cada coyuntura determina lo que es justo o injusto. Nos hallamos, en definitiva, ante la emergencia de un nuevo totalitarismo, aunque esta vez —a diferencia de los totalitarismos clásicos, tan ceñudos y despóticos— se disfrace de aritmética parlamentaria y filantropía. La satisfacción de apetencias, anhelos, pulsiones, incluso caprichos, convenientemente disfrazada con los ropajes de la emotividad, se erige en coartada para la formulación de nuevos derechos. De los cuales, además, quedan excluidos los nonatos, los ancianos, los enfermos, porque son débiles; esto es, “menos humanos” (31-32).

Prada admite abiertamente en “La cosmética progre” que políticamente es de derechas y que es la obligación de los derechistas luchar en contra del “Mátrix progre” de la izquierda. Aunque en el pasado defendió la postura de que se puede ser católico tradicional y no de derechas políticamente, en este artículo implica que la coalición católico-derechas es una conclusión obvia, abogando no sólo por que los españoles de derecha echen del poder a los de la izquierda, sino también que batallen a nivel de ideas y rompan el hechizo de la izquierda. Su actitud presupone la superioridad moral de la derecha.

En “Ortodoxia y Provocación” Prada invoca dos ejemplos de la tradición del escritor católico —el inglés G.K. Chesterton y el argentino Leonardo Castellani— con quienes siente una afinidad no sólo por la larga trayectoria hacia la fe católica en el caso del inglés, sino por su conciencia de tener que vivir contracorriente —como Jesucristo— al abrazar su esencia católica como escritor. Prada reitera que fue por llevar la contraria que descubrió el tesoro de su fe de nuevo, lo cual describe como “el más valioso hallazgo intelectual que me ha deparado la vida.” (40) Sin embargo, también recalca que el redescubrimiento de la fe “se cobra, como contrapartida, un severo impuesto de soledad y ostracismo; pero la intemperie resulta a la postre más reconfortante que la tibieza del establo donde se congrega la manada.” Retoma este cargo del ostracismo y desprecio que tienen que sufrir los que deciden seguir el camino de Cristo en “Falsos y aburridos”, donde insiste en que no es la virtud lo que conlleva el tedio sino que, todo lo contrario, las virtudes arriesgada y rebelde en un mundo donde el vicio impera.

En el último artículo de la sección *Una llama de verdad* —“Libertad de opinión”— Prada cita de nuevo uno de sus ídolos católicos, el citado Castellini, con quien

concuerta en la visión de que la libertad de opinión tan ensalzada por la democracia es la “patente del sofista” y “el chillar de los ineptos para acallar al sabio”. Mientras Prada cree que todos son iguales a los ojos de Dios, no cree que sean todos iguales en méritos, y por consiguiente opina que es deshonesto de la democracia no admitir que algunas opiniones tendrán más peso intelectual y moral que otros. El resultado de esta ceguera es, para Prada, una mediocridad de ser.

En la segunda sección “Por amor al arte”, Prada como artista comparte su criterio artístico, a menudo influido por su sensibilidad católica. Mientras que ataca la ñoñería laica de la literatura infantil, defiende la lentitud de otras producciones literarias porque dan el espacio necesario para la reflexión, para llevarlo a la verdad:

Los libros que han enaltecido la naturaleza humana sumergen al lector en océanos de incertidumbre, lo exponen a dificultades desgarradoras, retan su inteligencia, invocan su esfuerzo cognitivo, lo someten a una búsqueda laberíntica, lo conducen hasta territorios donde se dirime la verdad, lo inquietan exigentemente, reclaman el concurso de todas las potencias de su alma. (52)

Como se espera en su artículo “La violencia de Mel Gibson”, defiende el uso de violencia por el cineasta católico tradicionalista en su retrato de la pasión de Cristo, viéndola como desafío al hedonismo de la sociedad moderna que desprecia el sacrificio y el sufrimiento —que es la piedra de toque del cristianismo y el instrumento de la salvación—:

La imagen de un Dios hecho hombre que se inmola (aquí sí conviene emplear este verbo, y no en los suicidios de los terroristas islámicos) para redimirlos lastima y ofende el hedonismo imperante, que califica de estéril el sufrimiento y repudia la idea de sacrificio. (56)

Su sensibilidad católica se hace más evidente a lo largo de la sección donde se habla abiertamente sobre la fe, su conversión y su percepción de Dios. En “Tintoretto”, le

atribuye al artista la inspiración para ser escritor católico, de renovar esa fe dormida de su ser: “El Tintoretto me ayudó a reconciliarme con el artista que yo era, me enseñó que no existe verdadero arte sin una llama que lo anime, sin una fe que lo haga comprensible.”

(67) En “Una novela teológica” discute con gozo la novela más celebrada de uno de los escritores de mayor inspiración en su trayectoria católica, G.K. Chesterton *The Man Who Was Thursday*, en la cual propone unos principios que ha adoptado Prada: que para ser verdaderamente cristiano hay que nadar a contracorriente —lo cual es la única vía de descubrir y defender la verdad—, y que el libre albedrío que nos permite amar es lo más arriesgado y por consiguiente lo más valioso.

Pero quizás, el aspecto más revelador de la sensibilidad católica ortodoxa que revela este texto es su aprecio por el retrato de Dios que hace Chesterton como uno de piedad —pero también de justicia—, no una figura permisiva sino una que exige y castiga las transgresiones no arrepentidas del hombre.

En “Tocada por la gracia” Prada reconoce la deuda que le debe como escritor católico a la americana Flannery O’Connor. Esa escritora católica comparte su visión del escritor católico como uno que tiene el deber de destacar los males de la sociedad para que esta los reconozca como tal, defendiendo entonces la presencia *exagerada* del Mal en sus textos. Como O’Connor, Prada también dota a sus obras de personajes marginados y perversos, pecadores que a veces rechazan la acción salvadora de la Gracia, que se presenta como la única vía de salvación:

La obra de Flannery O’Connor se caracteriza, en efecto, por una enfatización asfixiante, casi nos atreveríamos a afirmar que hiperbólica, del Mal que anida entre los hombres; esta enfatización [...] le sirve a la escritora para evocar el

misterio de la Gracia y la Redención, que se pasea entre los hombres como un hálito divino, aunque los hombres con frecuencia, no lo reconozcan. (72)

Además, Prada comenta que el caos y la violencia sirven de *catarsis*, un ejercicio purificador para el lector, la misma observación que tuvo sobre el uso de la violencia excesiva en *La pasión del Cristo* de Mel Gibson. El dolor como purificador, expiatorio e impulso a la conversión, es otro aspecto de esa perspectiva católica que comparte Prada con sus correligionarios. Ignora Prada las quejas de los lectores católicos que creen que la violencia y el Mal en tales textos son excesivos. De hecho, dice de O'Connor que “[c]reo, por el contrario, que en su carácter perturbador reside la prueba definitiva de su grandeza y de su vigencia.” (74) No es de extrañar, entonces, que Prada defienda el toreo —que los del “Mátrix progre” denuncian— y celebre el hecho de que este arte esté fuera del ámbito de control de su cultura. Prada describe el toreo como “plenitud espiritual, emoción del alma, posesión divina” (92) y concuerda con Foxá en que los toros son “«el espectáculo de un pueblo religioso acostumbrado por su sangre a pasearse tranquilamente entre el más acá y el Más Allá.»” (92) La sangre, el sacrificio, la inmolación son una parte integral del *ethos* católico.

En la sección “El Mátrix Progre”, Prada defiende y critica a la vez a la derecha por su marginación política en la España contemporánea, mientras que explica la manipulación ideológica e histórica de los progresistas, que han llevado a España a la decadencia moral y cultural. Prada admite claramente el vínculo entre los católicos tradicionalistas y la derecha, y explica que los dos quedan fuera:

[H]ubo otros muchos españoles despedazados en las mazmorras republicanas, fallecidos por «hemorragia» (como solía especificarse en los papeletas forenses de la época) sin juicio previo, arrojados en cualquier desmonte con las tripas baleadas para que se los comieran los perros.

Españoles cuyo único delito fue ir a la misa o leer *ABC* o votar a las derechas; pero esos españoles no existen en el catastro del Mátrix progre, no existen en el cómputo de los desenterradores. Son habitantes del limbo de la Memoria Histórica: y con huesecitos se hace fosfatina. (118)

Es más, Prada hace más evidente la asociación entre la Derecha y su catolicismo mediante el uso del discurso católico, acusando a la derecha del “pecado” de aceptar el liberalismo y el orden revolucionario de los progresistas, en vez de establecer su propio orden, basado en sus principios: “Aceptar tales principios fue su pecado original; y de aquellos polvos vinieron estos lodos.” (98) Se refiere con sorna al pueblo como “la ciudadanía” tal y como lo llaman los de izquierda: “La «ciudadanía» (así llama la casta de los parásitos al pueblo, convertido en rebaño sometido y pagano, en la doble acepción de la palabra)” (99), y de nuevo en “Tontos de los cojones”:

La propaganda de la izquierda ha conseguido catequizar al pueblo (pero los agentes del Mátrix progre nunca dicen «pueblo», sino «ciudadanía», palabra que designa a una masa amorfa que comulga las mismas ruedas de molino) mediante el riego por aspersión de clichés ideológicos que han sido aceptados como dogma de fe. (105)

Prada habla abiertamente de las falsedades en las que se basan los izquierdistas, acusando a Zapatero de ser un profeta falso que se ha convencido y ha convertido a los derechistas de que el pueblo ya no cree en los principios morales. La derecha ha posibilitado lo que Prada opina es la decadencia española a causa del “Mátrix progre”, y condena su tibieza con tono bíblico:

En la presente coyuntura de crisis económica, considera que una de estas ocasiones propicias acabará dándose; y aguarda a que la gente se desengañe de los pronósticos de Zapatero, descreída de que pueda convencerla proponiéndole unos principios que desafíen la visión del mundo establecida por la izquierda. Ahí se cifra su perdición: cuando se ha dejado de creer en los principios es porque se ha dejado de tenerlos; y a los acomodaticios y a los dimisionarios —a los tibios— Dios los vomita

de su boca. La derecha española ha dado en la creencia de que a la gente no la mueven los principios, sino las tripas horras acaben imponiéndose. (102)

Es más, Prada critica el “Mátrix progre” de imponer sus convicciones y acusa a la derecha de impotencia y de dejar la imposición de una *sensibilidad cultural* únicamente de izquierdas, usando como herramienta principal la manipulación y el revisionismo histórico. Lamenta cómo la izquierda haya podido tergiversar la Guerra Civil para inscribirla en la conciencia española como una lucha entre la democracia y el fascismo, los buenos y los malos, y cómo la dictadura de Franco que siguió significó la victoria de los malvados mientras en realidad, según Prada, la Guerra Civil era una guerra contra los totalitarismos revolucionario y de derechas. Además mientras concede que bajo la represión y las dificultades se suele producir el mejor arte, negando que toda la producción artística e intelectual de valor sea la de los que sufrieron bajo Franco, sino también la de los que rechazaron la República y su visión torcida y represiva para con sus enemigos ideológicos:

Y adversos fueron, sin duda aquellos años en que cuatro de cada cinco españoles padecía penuria; una situación que se arrastraba secularmente, pero que, desde luego, la Segunda República contribuyó a agravar. Años en que unos gobernantes ineptos se dedicaron a azuzar rencores atávicos y a instaurar rencores nuevos, hasta hacer irrespirable cualquier sueño de concordia. Convendría, en esta hora de celebraciones mentecatas, recordar algunas expresiones de conspicuos republicanos, hoy encaramados a los altares de la beatería laica. Como aquella de Azaña, quien profirió sin empacho, ante el espectáculo dantesco de los conventos entregados a las llamas, una frase que merecería estudiarse como epítome de la demagogia más burda e irresponsable: « Todos los conventos de Madrid no valen la vida de un solo republicano». (108)

La cuarta sección de *La nueva tiranía* —titulada “Genealogía”— es una recopilación conmovedora de relatos autobiográficos de Prada donde el autor traza su ser,

rememorando personas que van desde su querido abuelo —que vivió más de noventa años— a sus propios hijos. Con la excepción del último artículo, “La vida nueva”, que parece casi confesional, la sensibilidad católica de Prada en esta sección es más implícita que explícita. Pero es esta doble articulación la que realmente constituye la sensibilidad católica: el compromiso a un conjunto de creencias que rigen la vida de uno, y lo más sutil —el ambiente, la cultura y la tradición católica— que es parte innata del ser católico:

Genealogía habla de lo típico del mundo católico: la madre abnegada cuidando a los hijos, los lazos familiares muy fuertes, el recuerdo de ir a misa con su abuelo, su concepción de la vida, la muerte y la vida perdurable como intrínseca de su filosofía de la vida e instrumental en entender y soportar los sufrimientos de la vejez de su abuelo, el olvido y la muerte. (115)

También esta conciencia católica se refleja en su sensibilidad hacia los sufrimientos del prójimo, esta solidaridad de la comunión de los santos que hace que el bienestar y el malestar de cada uno tenga un impacto en todo el cuerpo de los creyentes —no sólo en la Tierra sino en el Purgatorio y el Cielo—. En “Los Olvidados” Prada lamenta el sufrimiento de una joven gitana cuya mirada le hace sentir culpable y reprochado. A pesar de su esfuerzo individual por aliviar sus aflicciones, está muy consciente de lo inútil de sus intentos dado que ella forma parte del cuerpo sufriente de Cristo que ha existido desde el pecado original: “pero en su gesto derrumbado hay una antigüedad de milenios, una genealogía de sufrimiento que se remonta hasta Adán, o quizá hasta el mismísimo Dios, que nos hizo de barro y nos insufló su hálito.” (154) “El nacimiento de la vocación” quizá es el más revelador de la sensibilidad católica de Prada. Se refiere específicamente a su vocación literaria, pero al declarar que esa

vocación —como cualquier otra— es innata, se podría inferir que su vocación como escritor católico también lo era, y que “es precisa una concatenación de circunstancias catalizadoras que manifiesten esa verdad escondida” (137). Por esta razón habla él de las dos facetas de esta sensibilidad católica, la arraigada —proveniente de la tradición, que a veces está escondida o es demasiado sutil—, y la extrovertida que se expresa abierta y orgullosamente. Es curioso que el último artículo de la sección —“Genealogía”— en la cual traza sus raíces, inspiraciones e identidad, se titule “La nueva vida”. En este texto discute la noción cristiana de “volver a nacer”, y evoca la escena bíblica en la cual Nicodemo acudió a Jesús de noche buscando la vía a la vida eterna, y éste le respondió que tenía que volver a nacer. Prada comenta a este respecto que:

Se trata de uno de los pasajes más inspiradores del Evangelio, porque nos habla de la posibilidad de renovarnos de forma profunda y radical, resucitando sobre las cenizas del hombre viejo. También es uno de los pasajes más definidores de la esperanza cristiana: convertirse es «volver a nacer»; y, una vez abrazados a esa vida nueva, nadie va a pedirnos cuentas de la vida antigua que hemos decidido dejar atrás [...] Es por esto que en los países de tradición católica todavía no triunfan esos intentos zarrapastrosos (tan habituales, por el contrario, en los países de tradición protestante) de manchar la fama de las personas públicas invocando episodios poco ejemplares de su pasado. (155)

¿Habla Prada en este fragmento y de manera general de las glorias de la religión católica —que permite al hombre renovarse sin la culpa de antes— o está reflexionando —como ha hecho durante toda esta sección— sobre su propia vida, su propia trayectoria vital? ¿No es posible que estas contemplaciones reflejen una evaluación de su propia evolución como escritor católico, un título atrevidamente adoptado y celebrado por el propio autor? Ser escritor católico presupone una cierta vida y obra, de acuerdo con las enseñanzas que tanto proclama de la Iglesia Católica. Si la vocación de ser escritor

católico español —que orgullosamente abraza Prada en el momento de ser presentado a un Obispo en Roma en una ocasión que le daría paso a visitar la tumba del Papa difunto Juan Pablo II— tenía que ser descubierta como descubrió el patito feo que siempre era cisne, pues todo lo que era Prada antes en su escritura que no fue digno de un escritor católico o fue instrumental en el auto revelación de su ser verdadero. ¿No es posible que la etapa que precede este descubrimiento de la vocación sea parte de la *vida antigua que ha decidido de dejar atrás?*

Su pleno orgullo de ser escritor católico se encuentra en la parte titulada “El Orden Romano”, donde traza su peregrinaje a Roma después de la muerte de Juan Pablo II para honrar el cuerpo, el alma y la vida del antiguo Pontífice, y termina con el sucesor de éste, el Papa Benedicto XVI —anteriormente, el Cardenal Ratzinger—. se abre el conjunto de textos con “El esplendor de la verdad”, ya comentado bajo *Artículos selectos*. La sección en general destila la devoción católica y la reverencia por un santísimo héroe perdido. Lejos está ese tono de sorna con que critica y desprecia a sus enemigos, y está reemplazado por alguien enamorado y en éxtasis de su fe católica. Se oye la alegría, la pasión abrumadora y la admiración reverencial para cada una de sus acciones. Al contemplar el cadáver del Papa, pasa Prada por su propia experiencia mística, que le obliga a expresarse en lenguaje figurado: metáforas, símiles, personificaciones, metonimias... La forma se une al mensaje de la trascendencia trágica y bella de la vida, la muerte y la vida perdurable de un buen cristiano:

Las lágrimas atenazan mi plegaria. En las facciones del Papa se esculpen los zarpazos de una agonía feroz; es el suyo un rostro macilento, como un mapa que transparentase las geografías del Gólgota [...] El llanto me amordaza la garganta; como en un aleph vertiginoso, desfilan por mi memoria sentimientos de la infancia que creía hibernados para siempre: mi

oración es caótica y balbuciente, como la de un niño que se aproxima por primera vez al misterio. Y noto entonces que mis palabras atolondradas son cogidas en volandas, alzadas a un cielo que tiene el color de un incendio blanco. El rostro demacrado del Papa recupera entonces una prestancia vigorosa, como si despertase de una siesta; pero tal vez las lágrimas me inspiran estos espejismos. (164-165)

En otras ocasiones está poblado su discurso con iconografía y simbología católica, las únicas apropiadas para expresar lo celestial fusionado con lo terrenal que se encuentra en la Ciudad Eterna de Roma en tales situaciones auspiciosas como el entierro del Papa Juan Pablo II. Roma adquiere un matiz mágico, milagroso, maravilloso, imponente pero reverente, que apela a los sentidos cada vez con más intensidad, como en el crescendo de “¡Santos!” que sigue:

A través de pantallas gigantes de televisión, la multitud atisba la llegada de los gerifaltes que ostentan, en régimen de minifundio, el poder terrenal; comparados con el hombre cuya muerte han venido honrar, siquiera de boquilla. Las pancartas se hinchan con el viento de la mañana; en muchas de ellas se repite un mismo mensaje perentorio: «*Santo subito*». Es el grito más repetido en las dos horas largas que dura la ceremonia: al principio restalla como un disparo seco, proferido por francotiradores dispersos que aprovechan las pausas que el cardenal Ratzinger introduce en su homilía; pero antes de la bendición final, el grito se hace salmodia, se hace letanía, se hace marea insistente: «¡Santo! ¡Santo! ¡Santo!». Las columnatas que flanquean en semicírculo la Plaza de San Pedro actúan como frontón de ese grito que junta en un mismo haz cientos de miles de gargantas; sobre el ataúd que encierra el cadáver del Papa, el viento remueve las hojas del Evangelio, buscando alguna cita que legitime esta petición unánime. El viento es un teólogo urgente que agiliza las causas de canonización, un hábil relator que traspapela trámites engorrosos y superfluos. «¡Santo! ¡Santo! ¡Santo!», correa la multitud; el eco de esa palabra rebota sobre la fachada de la basílica, hace ondear el cortinón de terciopelo grana que descende desde el dintel de la Puerta Filarete, parece incluso que impulsa el teñido de las campanas. «¡Santo! ¡Santo! ¡Santo!». (168)

Brotando de su propia sensibilidad católica, Prada destaca varios rasgos característicos de un peregrinaje católico en su explicación de su viaje espiritual por

Roma. Algunos ejemplos son la índole sacrificadora de los peregrinos, dispuestos a dormir en las calles y negarse toda clase de lujos y comodidades para poder despedirse del Juan Pablo el Grande, o la cantidad de conversiones que ocurren: el camionero que empezó a rezar tras quince años de haber perdido la fe o la prostituta nigeriana que habla de muchas prostitutas, ella incluida, que han sido conmovidas y ayudadas material y espiritualmente por la oración y vida del Papa anterior, o una mujer que después de treinta años apartada de la Iglesia decidió pedirle a un sacerdote el sacramento de la reconciliación. Es típico de la vida interior católica contar anécdotas del presunto santo, las cuales tienen un claro tono católico y que enriquecen la fe y la devoción de otros. Un aspecto de interés es cómo se revela esto en “Los milagros secretos”, y cuán esencial es creer en la vida espiritual, milagrosa y misteriosa. Aunque admite esta creencia con una sencillez inocente, insiste a la vez en que lo que parece infantil es la otra cara de la moneda del sentido común, y que es imprescindible para la supervivencia, la felicidad y el entendimiento del mundo. Declara en tres ocasiones distintas en este mismo artículo que:

El hombre sólo se salva cuando mantiene un pie en la tierra y otro en el reino de las hadas; cuando cree en el destino, pero también en el libre albedrío; cuando admite las maquinaciones y conciliábulos de los hombres, pero también el soplo del Espíritu.

[...] Puedo afirmarlo sin rebozo: de niño creía en los cuentos de hadas; ahora que soy algo más talludito creo en los milagros, infinitamente más probables que las leyes físicas.

[...] Reconocer el milagro no es más que vindicar el reino luminoso del sentido común. El misticismo es la única forma de cordura posible que resta en el mundo. (174-175)

En la última parte de la sección —“El Orden Romano”— Prada se centra en la continuidad del Papado, enfatizando uno de los cuatro atributos de la Iglesia Católica —

una, santa, católica y apostólica—, el de su Apostolicidad. Según las enseñanzas de la Iglesia, detalladas en su *Catecismo*, la Iglesia Católica fue fundada por Cristo sobre el fundamento de Pedro, Cabeza de los Apóstoles, y Cristo aseguró que Pedro y los demás Apóstoles tienen en el Papa y los Obispos a sus sucesores, quienes mantendrían las mismas enseñanzas hasta el fin del mundo. Éstos ejercen la misma autoridad que los primeros, que provinieron directamente de Cristo. De igual manera, Prada va del entierro de Juan Pablo II, a una promoción y defensa de su sucesor —Joseph Ratzinger o Papa Benedicto XVI—. Éste, que ha sido criticado por haber pertenecido a las juventudes hitlerianas, o por su fama de ser tradicionalista extremo y de tendencias inquisidoras, o más reciente como uno que ha facilitado el encubrimiento de los miles de curas pederastas, se presenta de otra manera en la escritura de Prada. Prada se declara un “*Ratzinger boy*” como un tal Hermann, a quien cita en su artículo “Ratzinger Boys”: “El cardenal es un hombre afable, incluso te diría que bastante tímido, y desde luego nada envanecido de su sabiduría” o en las palabras de una milanese que conoció en su primavera romana: “«Desde el púlpito nos lanzó entonces un guiño de comprensión. Es un hombre de ascendencia humilde, con mucha sensibilidad social. Me encanta su sonrisa de angelote bueno.» (200)

Prada entiende que las críticas injustas hacia Benedicto provienen de la ignorancia de “los progre”. En vez de ser “un Torquemada redivivo” alemán, al Papa —con veintitrés años de experiencia en el «Santo Oficio» moderno, es decir la Congregación para la Doctrina de la Fe— lo pinta Prada como igualmente opuesto a los extremos de los

modernistas como a los de la teología de la liberación⁴, y a los architradicionalistas como la Sociedad de Pio X⁵. Además, la gran admiración de Prada por Ratzinger/Benedicto XVI radica en dos cosas: su inteligencia y perspicacia, y su convicción de que la identidad y gloria europeas tienen sus raíces en su herencia católica. El Papa Benedicto —como su antecesor Juan Pablo II— trazan los orígenes de la grandeza de Europa en la fe cristiana y su base católica, lo cual es algo que Prada anhela que la sociedad europea moderna redescubra para poder ser más culta, civilizada, ética y moral:

En su primera audiencia, Benedicto ha interpelado a los europeos, reclamándoles un reconocimiento de las raíces culturales de nuestro continente; estoy convencido de que su Papado será recordado como una época en la que la Iglesia reanudó el dialogo con los intelectuales, en un esfuerzo conjunto por extirpar la gangrena del relativismo. Para quienes entendemos que la fe cristiana, en íntimo diálogo con la cultura, es la mejor forma de resistencia contra la chabacanería imperante, un baluarte que explica nuestra genealogía espiritual y nos defiende contra la intemperie a la que quisieran arrojarnos los bárbaros, la elección de Benedicto XVI constituye un alivio y un motivo de exultación. (187-188)

⁴ La “teoría de la liberación” es un movimiento dentro de la Iglesia Católica que entiende el Reino de Dios como parte de la realidad mundial, y no después de la vida. Por eso, el afán de este movimiento es una liberación de las injusticias políticas, económicas y sociales. El término fue acuñado por el sacerdote Gustavo Gutiérrez, y el movimiento ha tenido gran popularidad en las sociedades latinoamericanas a partir de los 1950, llegando a su apogeo en los 70 y los 80. Ha sido condenado por la Congregación para la doctrina de la fe,.

⁵ El Obispo francés Marcel Lefebvre formó la “Sociedad Sacerdotal de Pio X” en Suiza como una unión piadosa en 1970, una sociedad conservadora de sacerdotes sin votos. Tenía la fama de condenar las tendencias modernistas y liberales presentes en la Iglesia. Escogió Pio X como modelo e intercesor no sólo por su santidad sino también por haber condenado el modernismo. En 1975, el nuevo Obispo de Fribourg —con la bendición del Papa Pablo VI— disolvió la Sociedad como unión piadosa. Sin embargo, Lefebvre continuó desobedeciendo al Vaticano y en 1976, ordenó sacerdotes sin la aprobación de Roma. Se le suspendió y prohibió administrar los sacramentos, pero Lefebvre respondió que se le había prohibido celebrar la nueva misa — el nuevo rito después del Concilio Vaticano II— y continuó oficiando el viejo rito tridentino. La brecha entre Lefebvre y su Sociedad, y Roma, siguió durante todo el Papado de Pablo VI y hasta Juan Pablo II. En 1987, Lefebvre anunció que iba a consagrar un obispo para continuar su obra tras su muerte, pero según la ley eclesiástica, ésta requiere la aprobación del Papa. El Papa Juan Pablo le advirtió que dejara de seguir con el acto cismático. Sin embargo el 30 de junio de 1988, Lefebvre —con otro obispo, Castro Mayer—, consagró cuatro sacerdotes de la Sociedad como obispos, y los seis involucrados fueron inmediatamente excomulgados. Lefebvre insistió en que no eran cismáticos y que no se habían separado de la Iglesia Católica porque a su entender el Concilio Vaticano II no era católico.

La parte “Lo divino y lo humano” —como sugiere el nombre—trata de encontrar lo trascendental en medio de las cosas mundanas. Prada trata varios temas laicos desde una perspectiva católica, que en su opinión debería informar una visión del mundo en todos los aspectos. Lo que más destaca como la marca de un cristiano es la esperanza, esa esperanza en la vida perdurable que hace tolerable los sufrimientos de este mundo y que le da a uno la alegría. A lo largo de esta sección también sigue citando su “genealogía de escritores católicos”: Chesterton, Belloc y Castellani, entre otros. Compara Prada la desesperación del ateo que tanto hace alarde de que disfruta la vida con la esperanza del creyente que no tiene miedo de sacrificar los pequeños goces de la vida porque, a diferencia del ateo, no son los únicos que puede disfrutar. Explica que el creyente está dispuesto a negarse, sabiendo que la felicidad perfecta le espera en la otra vida: “Decía Chesterton que la alegría, que es la pequeña publicidad del pagano, es el gigantesco secreto del cristiano.” (193)

Al diferenciar lo divino *de* lo humano y *entre* lo humano, Prada incluye un ataque a los que tratan de borrar lo divino. Un ejemplo de la importancia primordial de este concepto es la retirada de los crucifijos en las escuelas públicas, lo cual para Prada es representativo de la «cristofobia» de que habló el Cardenal Cañizares, Arzobispo de Toledo. Para Prada, el crucifijo no es un objeto amenazante que tiene sentido sólo para los cristianos, sino para toda la humanidad: abnegación, infinitud, trascendencia. Recalca que esta política constituye una pérdida de identidad para España: una dislocación de las raíces culturales e históricas del cristianismo que ha formado la identidad europea, y una pérdida de la identidad humana y su destino por la trascendencia:

Del legado ennoblecedor que se resume en esa sencilla Cruz está hoy renegando Europa; y la sentencia que acaba de evacuar un juzgado español consagra jurídicamente la renuncia pavorosa de una Europa desnortada, entregada irracionalmente a un arrebató de autodestrucción.
(195)

A la vez que tratan de excluir lo católico del mundo “los progre” —según Prada— pecan de las mismas supersticiones de que acusan a las religiones. En “¿Crisis Económica?” y en “Dinero” postula que a la vez que estos rechazan la multiplicación de los panes y los peces por parte del Dios-Hombre, confían en que los inversores financieros multipliquen sus ganancias con una fe ciega: “Las idolatrías son parodias de la religión; a veces parodias burdas y elementales, a veces sofisticadísimas.” (198) Además, señala Prada que entienden mal la condena de Jesucristo a los ricos: para él, en vez de la interpretación popular de que a los ricos les resulta más difícil entrar en el Cielo, las escrituras se refieren a los que se apegan a la riqueza y la buscan por encima de todo, como los discípulos fanáticos de los inversionistas.

Para Prada esa actitud hacia las riquezas es un síntoma más de lo humano sin lo divino. Esta humanidad progresista es la que adora el cuerpo saludable y desprecia a los débiles. Denomina esta actitud la aceptación de las dos grandes mentiras del “Mátrix progre”, y describe las creencias del “Mátrix” utilizando el Credo del Incrédulo —de su alma gemela, Leonardo Castellani⁶— que explica el afán por permanecer joven, la cirugía

⁶ “Creo en la Nada Todoproductura, donde salieron el cielo y la tierra./ Y en el Hómo Sápiens, su único Rey y Señor,/ que fue concebido por Evolución de la Mónera y el Mono. / Nació de la Santa Materia,/ bregó bajo el negror de la Edad Media./Fue inquisicionado, muerto, achicharrado,/cayó en la miseria,/inventó la Ciencia,/y ha llegado a la era de la Democracia y la Inteligencia./ Y, desde allí, va a instalar en el mundo el Paraíso Terrestre. / Creo en el Libre Pensamiento,/ la Civilización de la Máquina,/ la Confraternidad Humana,/ la Inexistencia del pecado,/el Progreso Inevitable,/la Putrefacción de la Carne/ y la Vida Confortable. Amén.” *La nueva tiranía* 197. Este credo es una parodia del credo de los católicos donde declaran sus más profundas creencias: “Creo en Dios, Padre todopoderoso, Creador del Cielo y de la tierra. Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor, que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de santa María

estética, el desprecio a los enfermos y la comercialización de la muerte en las celebraciones de *Halloween*. La falta de creencia en lo trascendental conlleva a la hipersexualización como el *sumum* de la libertad, que sólo se puede gozar en este mundo pero que ha animado a su paso a la “pederastia a granel”. Explica que “[u]na sexualidad desatada como la que nos propone nuestra época destruye nuestra humanidad, convirtiéndonos en gurruchos de aburrída carne que no anhelan otra cosa sino la satisfacción de sus apetitos, cerdos satisfechos que hozan en la pocilga de sus instintos.” (224) . Según Prada esta libertad exagerada también ha provocado el “feminismo belicoso” que ha torcido la identidad de la mujer bajo la apariencia de abrirle todas las vocaciones, mientras que en realidad le presenta no con una igualdad de vocaciones sino con una jerarquía de ellas, depreciando las tradicionales. Como escritor Prada también habla con desdén de la llamada “literatura femenina”, donde ya no se aprecia la escritura por sus cualidades literarias sino más bien simplemente por ser feminista.

Otro tema que preocupa a Prada como escritor católico en la recopilación de *La nueva tiranía* es cómo el “Mátrix progre” ha torcido y rechazado la historia en un intento de borrar el papel de la Iglesia Católica en la formación de la identidad europea y española. Si ideológicamente el “Mátrix progre” está opuesto al catolicismo, tiene que negar la importancia y la relevancia del patrimonio cultural e identitario del catolicismo tan defendido por los Papas Juan Pablo II y Benedicto XVI. Prada indica que al rechazar

Virgen, padeció bajo el poder de Poncio Pilatos, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos, subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios Padre todopoderoso. Desde allí ha de venir a juzgar a vivos y muertos. Creo en el Espíritu Santo, la santa Iglesia Católica, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna. Amén.”

Castellani y Prada se mofan de la superficialidad y falta de base de las creencias progresistas.

una verdad tan obvia, Europa ha caído en el relativismo que no sólo amenaza la Verdad histórica y más, sino también la esperanza del ser humano:

El cristianismo, que preservó la continuidad del genio grecolatino y el espíritu judaico, propuso a la vez un horizonte nuevo de universalidad, una nueva antropología y un nuevo orden moral. La fe en Jesús, Hijo de Dios vivo, instaura un modelo distinto de habitar el mundo que va más allá de lo que propugnaban judíos y paganos; sin esa aportación medular, resultarían ininteligibles las paulatinas conquistas que Occidente ha legado a la humanidad. Como T.S. Eliot escribió en *La unidad de la cultura europea*: «Todo nuestro pensamiento adquiere significación por los antecedentes cristianos. Un europeo puede no creer en la verdad de la fe cristiana, pero todo lo que dice, cree y hace, surge de la herencia cultural cristiana y solamente adquiere significación en relación con esa herencia.[...] La cultura europea no podrá sobrevivir a la desaparición completa de la fe cristiana. Si el cristianismo desapareciese, toda nuestra cultura desaparecería con él» [...] Divorciada de Dios, Europa se ha quedado sin esperanza, se ha agostado en su horizonte vital; y este agostamiento hace que el hombre europeo se sienta solo, vaciado por dentro, sensación agónica que sólo logra anestesiar entregándose a disfrutes materiales que, a la postre, no hacen sino agravar su vacío. Desarraigado de la historia y de su propia naturaleza —ligada a la existencia de un Dios creador—, el hombre europeo se siente expuesto a la intemperie de la orfandad, engolosinado únicamente por la promesa de alcanzar un paraíso en la Tierra que a la larga se revela ilusorio. (202-203)

En el último artículo de la sección, “Animales y Derechos”, Prada vuelve a lamentar cómo los progresistas tratan mejor a los animales que a los seres humanos, defendiendo sus ‘derechos’ a la vez que niegan los de los niños. El derecho a la vida —tema de primera importancia a la esencia católica moderna— lo retoma en la sección “La vida misma.” En este artículo, sin embargo, Prada extrapola laboriosamente que un derecho sólo es válido cuando hay una obligación recíproca, y que como los animales no se pueden obligar nunca no tienen derechos, dejando los argumentos de los progresistas sin base lógica

Sólo cuatro artículos de la siguiente sección “Persona y personajes” son relevantes para el presente estudio sobre la sensibilidad católica de Juan Manuel de Prada. Primero, en “Las Gafas de Castellani” rinde homenaje a sus antecesores de “los grandes escritores católicos del siglo XX, de Chesterton a Lewis⁷, de Bloy a Tolkien”, y presenta el escritor argentino, Leonardo Castellani (1899-1981). Éste es poco conocido pero se ve la reverencia de Prada por él a quien tanto cita y alude en esta recopilación. Se nota la admiración y confluencia no sólo de sus convicciones, sino también de su estilo de escritor que Prada describe como satírico y sentencioso, lírico, profético, bíblico y cervantino y sobre todo campeón de la ortodoxia. Castellani era novelista, ensayista, poeta y crítico. También fue sacerdote y fue expulsado de la Compañía de Jesús. Pero Prada lo trata con el amor reverencial de un santo, pidiéndole a unos argentinos que conoció en el Colegio Mayor Universitario San Pablo de Madrid ver las gafas del maestro Castellani como si fueran reliquias santas que adornaban el altar de una Iglesia:

Me quedé mirándolas un largo rato, con emoción compungida, como si en aquellas gafas se cifrase una dolorosa enseñanza moral. Y pensé que aquellas gafas casi mendicantes, testimonio de una vida de privaciones e infortunios, eran también la metáfora de una época miope que gasta a sus mejores hombres sin siquiera reparar en ellos, demasiado engolfada en modas y vanidades filibusteras. (245)

En “La catedral de Justo”, Prada revela otro aspecto de la esencia católica: en la devoción privada inquebrantable y la voluntad de adorar a su Dios no importan los obstáculos o de dónde vengan. Esta vez habla de un fraile expulsado del convento de Santa María de la Huerta de Soria que decidió, en su vejez y por su fervor religioso, erigir una catedral en homenaje a la Virgen de Pilar, la cual empezó el 12 de octubre de 1961.

⁷ Aunque Prada incluye al escritor inglés C. S. Lewis entre los escritores católicos del siglo XX, Lewis —aunque tentado de hacerlo—, nunca llegó a convertirse al catolicismo.

Prada admira la perseverancia obstinada de este viejo que sin permiso oficial de la Iglesia y con donaciones particulares “ha erigido, para incredulidad y pasmo de vecinos y turistas, bóvedas y capillas, torres y cúpulas, claustros y salas capitulares, todo un zafarrancho arquitectónico que desafía las enseñanzas de la plomada” (257) y declara que seguramente Dios ha premiado su esfuerzo humilde de honrarlo.

“Ciudadanos del Cielo” recuerda la represión religiosa y la respuesta digna de los feligreses. Prada describe la marcha al martirio de unos dieciocho mártires que tenían menos de veinte años y enfatiza los sacrificios e inocencia de estos jóvenes rústicos que consagraron la vida a Dios sin haber experimentado los placeres de la vida, y quienes fueron arrastrados —como tantos otros en las luchas históricas de los dos últimos siglos en España— a su muerte por ser religiosos católicos. Describe también el sufrimiento y confusión de estos jóvenes, cuyo único alivio fue que iban a estar con su Salvador para siempre: “Ahora son ciudadanos del cielo. Y su tozudo entusiasmo de dieciséis, diecisiete, dieciocho años viene hasta nosotros, para decirnos que no estamos solos, que hay un amor que no defrauda.” (263)

Prada aprovecha la ocasión de la declaración del año de San Pablo —a partir del 29 de junio de 2008— para hablar de la importancia del concepto paulino del universalismo en su “El genio paulino.” Hace hincapié en el hecho de que esta asimilación cultural del cristianismo no se trató de un sincretismo, sino de una transformación desde dentro de las sociedades paganas a su alrededor. Para Prada, San Pablo entendió que el mensaje cristiano de la redención personal se refería no sólo a los judíos sino a todos. Dotado de una inteligencia y formación cultural —que son cualidades bien admiradas por el sujeto católico de este estudio—, San Pablo podía argumentar con

y convencer a los sabios paganos de la inmortalidad del alma, la ley natural inscrita en cada alma, la filiación divina y el respeto a la vida por la posibilidad de conocer a Dios a través de su Creación. San Pablo fue instrumental en el cambio de mentalidad en cuanto a la propiedad privada, que incluía esclavos. El espíritu proselitista y el afán de apostolado entre el mundo pagano es fuente de inspiración para Prada, que piensa que la vida y enseñanzas de San Pablo podrían ser instrumentales en inculcar un nuevo respeto a la vida y en la erradicación del aborto:

Tenemos que volver a predicar en esta sociedad neopagana que Dios se ha hecho hombre: no para encumbrarse en un trono, sino para participar de las limitaciones humanas, para probar sus mismas penalidades, para acompañar a los hombres en su andadura terrenal. Y, al hacerse hombre, Dios ha hecho que la vida humana, cada vida humana, se torne sagrada. [...]

El genio paulino nos enseña que podemos seguir siendo el alma del mundo, sin abdicar de nuestros principios ni renegar de lo que nos es sustantivo. (265-266)

Como los temas vitalistas son la primera prioridad de las campañas moralistas actual de la Iglesia, no es sorprendente que además de las referencias a lo largo de la recopilación de *La nueva tiranía*, Prada también dedique toda una sección a las cuestiones pro y anti-vida. Abre la sección “La vida misma” con una cita bíblica que describe el llanto de Rachel, quien no sería consolada porque había perdido su bebé. Esta cita se repite en el *Evangelio de San Mateo* tras la matanza de los Santos Inocentes: todos los hijos varones que tenían menos de dos años fueron matados por los soldados de Herodes en su intento de eliminar al niño Jesús, porque fue pronosticado que éste iba a ser el Rey. Y después de haber creado un escenario melancólico, Prada, para enfatizar la crueldad y cinismo del “Mátrix progre”, que promueve el aborto, comenta incrédulo:

Herodes mataba niños arrastrado por un raptó repentino de cólera; hoy los masacramos con quirúrgica e industrial eficiencia. Los matamos por cientos, por miles, por millones, en una guerra declarada y sistémica a la infancia sin precedentes en la historia humana; los matamos, además, invocando sarcásticamente un sedicente «derecho a decidir». (269)

Sostiene que el niño gestante tiene el derecho a la vida, y que cuando una sociedad deja de reconocer el derecho más básico y más importante a los más indefensos, “[n]uestra época ha dejado de ser humana.” (272)

Prada aprovecha la enseñanza católica sobre la celebración de la Encarnación de Jesucristo para enfatizar lo horroroso de la matanza de niños que es el aborto. Explica que esta fiesta ha dejado de ser una conmemoración de la Buena Nueva de la venida de Cristo para ser una súplica de protección de todas las víctimas pasadas, presentes y futuras del aborto, y de perdón para todos los que han cometido o facilitado estos crímenes aún por cobardía o indiferencia. Anhela que las generaciones futuras rechacen la deshumanización de las generaciones actuales y que reconozcan de nuevo la dignidad de todos a partir del momento de la concepción.

Prada también emplea las imágenes más escalofrantes del aborto para chocar y conmover a sus lectores y convencerlos de la gravedad del aborto y el cinismo de los que se esconden detrás de la filantropía para defender el aborto como algo beneficioso. En “Vidas Arrojadas al Desagüe” abre con una descripción gráfica del procedimiento del aborto que sirve como un espejo condenatorio de la monstruosidad de una sociedad que trata a los más indefensos de tal manera, y de intentar cubrir sus acciones de manera respetable:

Forzaban los partos inyectando a las embarazadas sustancias químicas que provocaban fortísimas contracciones en el útero; a los fetos de siete u ocho meses, les inyectaban calmantes para evitar que evitar que pataleasen y

luego, apenas asomaban la cabeza, los decapitaban, o les introducían un catéter por la región occipital que les succionaba el cerebro. Para desprenderse de sus cadáveres, los introducían una máquina trituradora que los reducía a papilla orgánica y los arrojaban al desagüe. La truculencia de los métodos empleados en esos mataderos barceloneses que, misteriosamente, la prensa insiste en llamar «clínicas» ha servido para que, siquiera durante unas horas o días, la opinión pública se estremezca de horror.(271)

Censura de nuevo el “Mátrix progre” por su desvergüenza y contumelia al declarar los embriones utilizados en experimentaciones científicas “pelotas de células que ni sienten ni padecen” (277), o pretender que se esfuerzan por proteger los derechos de las mujeres con el acceso más libre al aborto, o el descaro al tratar a los niños que sufren en otros continentes mientras asesinan a sus propios embriones. Retoma la cita de Jesucristo como vituperio de las acciones descaradas y malvadas del “Mátrix progre” — “los propagandistas de la mentira” (289-290) que insiste en destruir a los más inocentes—, «De los que son como niños es el Reino de los Cielos» (288), y condena el ataque a los obispos que decidieron celebrar una misa en la plaza de Colón conmemorando el día de la Sagrada Familia bajo el pretexto de que se metían en política cuando en realidad, según Prada, sólo estaban defendiendo lo sagrado que es la familia:

La Iglesia no hace sino recordar al hombre que la familia es una institución natural a la que Dios comunica una gracia sobrenatural. [...] ¿A quién puede amenazar u ofender que la Iglesia predique el Evangelio de la familia? Sólo a quienes desean *vernós* mutilados; sólo a quienes anhelan una sociedad desvinculada, convertida en carne de ingeniería social. (289, 291; el énfasis es mío y es indicador de la auto identificación de Prada con la Iglesia, de ser portavoz de ella como escritor católico, y que se siente otra víctima de la tiranía del “Mátrix progre”).

La otra cara de la moneda del aborto en la lucha pro-vida es la eutanasia y Prada dedica sus dos últimos artículos a esta cuestión desde una perspectiva católica. En la

sección previa “Lo divino y lo humano” ya había reprobado a los progresistas de alabar un cuerpo sano y despreciar uno débil y enfermo, y que este concepto del valor de la vida humana es lo que guía su visión del mundo. De nuevo, acusa Prada a los progres de ser cínicos en su pretensión de preocuparse de la dignidad del moribundo, y de tener una compasión falsa para los sufridos en facilitarles una muerte a su elección. Insiste en que es la responsabilidad del Estado de Derecho proteger la vida y no promover la muerte: “El primer paso en esa «protección positiva» de la vida podría consistir en impedir que la propaganda ambiental y sus promotores desmoralicen a quienes, en un acto supremo de dignidad, deciden seguir viviendo, sobreponiéndose al dolor.” (295) Exhorta también a que la sociedad repense lo que constituye una vida humanamente digna porque, según la Ley Natural y la Iglesia, la vida de todos —desde la concepción hasta la muerte natural— es digna. Sin embargo, señala Prada, los progresistas con caridad hipócrita —proveniente de un desdén por cualquier debilidad o imperfección física—, tratan de convencer a la sociedad española que los que sufren y no gozan de una vida plena deberían tener la opción de tomarse la vida y aliviar la sociedad de su agobio:

Primeramente, ha de lograrse que la sociedad restrinja su concepción de «vida humanamente digna»; de esta concepción restringida deben quedar expulsados el quebranto físico y moral, las enfermedades incurables, la decrepitud. Una «vida humanamente digna», para la parroquia eutanásica, es aquella que puede disfrutarse en plenitud; la vida doliente, acechada por los padecimientos, se convierte de inmediato en vida indigna y prescindible. Para imponer esta concepción (contraria al impulso natural del hombre, que lo empuja a aferrarse a la vida) se recurre a calculadas campañas de «concienciación social», que básicamente consisten en pillar a enfermos atenazados por la desesperación, afianzarlos en su propósito suicida y exhibir carroñeramente su muerte en directo, convirtiéndolos en modelos de ejemplaridad pública. [...]

Naturalmente, se trata de una compasión falsificada: pues lo que la verdadera compasión anhela es compartir el sufrimiento ajeno; lo otro es desapasionamiento e impiedad. Y detrás de la impiedad siempre hay un

interés utilitario, que en este caso no es otro que librarse de las vidas que se han convertido en una carga gravosa. (296-297)

En la penúltima sección de *La nueva tiranía* —“Adoctrinando a la ciudadanía”— Prada discute la doctrina progresista y su campaña para separar la sociedad de sus raíces católicas. Prada critica el nuevo concepto de autoridad, cuyo significado original incluía hacer crecer a la persona sobre la que se ejerce la autoridad. Argumenta que los ideólogos modernos promueven el apoderamiento de los jóvenes, haciéndoles “maestros de sí mismos” (301), y por consiguiente dejándoles sin orientación y en la incertidumbre. Esto ha resultado en el fracaso escolar. Prada reclama: “Creo que el fracaso educativo de nuestra época nunca será rectificado hasta que recuperemos este concepto fecundo de autoridad, despojado de sus significaciones más siniestras y ceñido a su sentido originario.” (302) Lamenta que el rendimiento escolar haya bajado en el país y que se exija menos a los estudiantes de hoy: “La degeneración de nuestro sistema educativo ha alcanzado ribetes de esperpento que sería tedioso repetir aquí.” (306) Vincula el fracaso del sistema educativo con esta insensibilización hacia los principios católicos de la reverencia a la autoridad, reflejada en la estructura misma de la jerarquía de la Iglesia, y de su promoción de la vida familiar y los lazos familiares. Para Prada hay una relación directa entre la creciente violencia en las aulas, la desvinculación del individuo de sus lazos colectivos, y una experiencia de amor, respeto y disciplina que se encuentra en una familia:

La violencia en las aulas es el fruto directo de una sociedad desvinculada que ha dejado de cultivar el respeto y la comprensión mutua que fundan la verdadera convivencia. ¿Cómo se puede pedir a un muchacho que respete a su maestro, que comprenda afectuosamente a su compañero, cuando crece en un medio en el que no hay respeto, afecto ni comprensión? (308)

Otro aspecto de la educación progresista española que ofende su sensibilidad católica es la llamada “Educación para la Ciudadanía” asignatura que acusa de ser un tipo de ingeniería social al estilo nazi para la “reeducación» social” (311). Según Prada, el Estado con este programa quiere inculcar un nuevo sistema de valores en los jóvenes para crear el ciudadano perfecto. Está repleto de ideología que va en contra de la moralidad católica como el derecho de los padres a escoger la educación moral o enseñar a los jóvenes; que no hay más diferencia entre los géneros que lo fisiológico; que tienen que aceptar cualquier inclinación sexual cuando la Iglesia Católica enseña que las inclinaciones no heterosexuales son desordenadas y —si practicadas— son pecaminosas; o cómo se utiliza el preservativo cuando la Iglesia Católica condena el uso de anticonceptivos. Por eso, Prada denuncia la “Educación para la Ciudadanía” como una deformación de la educación porque no transmite conocimiento sino ideología, y es una ideología anti-católica: “y cuando la educación no transmite conocimiento, sino que aspira a crear determinado clima moral, no es educación verdadera, sino deformación e ingeniería social, por muchas bendiciones judiciales que obtenga.” (316)

La última sección de *La nueva tiranía* —“Belleza tan antigua y tan nueva”— habla de la eterna relevancia de la Iglesia Católica y sus enseñanzas para la felicidad, el cumplimiento y la salvación del hombre. Habla de los principios más importantes de la identidad católica: la fe como base de su filiación divina; la verdad como fuente de la libertad; la perseverancia en las creencias; la fe que se fortalece en la duda; el patrimonio del conocimiento de la Iglesia; y la esperanza de la redención, la resurrección y la parusía.

En “Fe e identidad” Prada reitera de nuevo cómo el catolicismo es la herencia y la base de la Europa moderna. Cita a Menéndez Pelayo para apoyar su tesis de que el catolicismo es el fundamento de la unidad de la nación de España, de su grandeza, y que la negación de estas raíces está destruyendo la tela moral de la sociedad española. Como un canto religioso en crescendo evoca la iconografía católica que corresponde a una serie de triunfos históricos de España: el Crucificado —señal de los cristianos— que venció los bárbaros e introdujo la fe; que era la marca de la Reconquista; que fue la bandera de la colonización; que les dio a los españoles la valentía de luchar en Lepanto y Flandes, contra Napoleón y en las guerras civiles. Por eso, aboga Prada que el retiro del Crucificado significa la represión de un conjunto de valores y una manifestación de la pérdida de identidad.

Prada también explica que, como la Iglesia es el guardallaves de la Verdad, siempre nunca cambiará su esencia. Por esta razón, la Iglesia es sorda a todas las quejas de adaptarse a la época moderna y sus valores cambiantes. Además vinculado a su compromiso con la Verdad es la perspectiva de la libertad. A diferencia de la definición de los progresistas de la libertad como el poder absoluto del individuo para tomar decisiones, “[l]a libertad cristiana, por contrario, sólo nos promete cadenas; pero son cadenas que nos atan a algo permanente, como el náufrago se ata en medio de la tempestad al mástil que lo mantiene a flote.” (324)

Prada también traza la herencia y el tesoro de la sabiduría y conocimiento occidental en la tradición judía-cristiana. En su reseña elogiosa de *La biblioteca de Dios*, delinea esta genealogía desde Moisés, que reclama ha influido a los griegos antiguos sobre el origen del mundo hasta San Juan Evangelista —que identificó al Hijo de Dios

como *logos*—, a San Pablo, San Jerónimo —que tradujo la Vulgata a San Ambrosio— y San Agustín. También elogia la poesía del discurso de Jesucristo, mencionando con aprobación a un escritor más para su familia de escritores católicos: el converso en el lecho de muerte Oscar Wilde.

En esta última sección, Prada asevera su sensibilidad católica, afirmando elementos intrínsecos de la catolicidad. Defiende la santidad y necesidad de los curas, hablando con admiración de su vocación y descartando las objeciones del celibato forzado⁸. Otro tema central del catolicismo que discute Prada es la duda y la fe. Se burla de la incredulidad de “los progre” y su afán a la vez de creer en todo salvo Dios y sus mandamientos, mientras afirma la complementariedad de la duda y la verdadera fe. Rechaza las postulaciones de la prensa de que la beata Teresa de Calcuta había perdido la fe, y ofrece una explicación más creíble de que ella había sufrido lo que el místico denominó y esclareció como “la noche oscura del alma”: un periodo de dificultades y obstáculos espirituales en el que el alma siente la ausencia de Dios, pero que es una prueba y posibilidad de demostrar la verdadera fe y amor a Dios. Rescata a la Madre Teresa declarando que:

[l]a existencia de Teresa de Calcuta fue una pasión constante; sólo la fuerza sobrenatural de la fe explica que no desfalleciera. Pero era humana; y, como humana que era, su corazón temblaba de horror ante la vastedad de la entrega que se le exigía. Ese temblor atormentado y feroz, humanísimo, es la expresión más hermosa de su fe.(334)

Los dos últimos artículos de esta sección y de toda la recopilación de *La nueva tiranía* forman el fin de la trayectoria cristiana: la redención, la resurrección y la segunda

⁸ Esta actitud difiere fundamentalmente de la Prada irreverente de sus primeros años como escritor.

venida de Cristo, o en otras palabras la vida, la muerte, el juicio particular y el juicio general. En el premiado “Resucitar en Sevilla”⁹, Prada cuenta cómo se atestigua la religiosidad popular durante la Semana Santa en Sevilla, donde se representa en la calle con una procesión el Vía Crucis de Jesucristo. Prada enfatiza que lo que tiene el cristiano como elemento central e imprescindible es la esperanza, y la falta de ésta resulta en la destrucción de la sociedad: “El hombre no puede caminar sin apoyarse en algo; y ese apoyo se lo brinda la fe. Cuando esa fe se agosta, el hombre cae en la desesperación, una desesperación que empieza por dominar los espíritus más escépticos, para acabar anegando a la sociedad entera.” (345) Es la esperanza cristiana que Prada describe tan elocuentemente de una mujer bella y determinada, que se esfuerza por acudir a la Virgen, que desfila detrás del Nazareno, que llora y reza buscando el perdón y/o la salvación, y al hacerlo ha logrado la paz:

Y, mientras veía alejarse a esa mujer santa o pecadora por las calles de Sevilla, ensimismada en su oración, hermoseedada por la llama rubia de su fe, pensé que acababa de pasar ante mis ojos la Esperanza hecha Carne, y voto al cielo, también pensé que no había pasado en vano, Aún es posible resucitar en Sevilla; aún la desesperación no ha ganado la batalla. (346)

Como sugiere el nombre, “Esperanza de la Parusía”, Prada discute la esperanza eterna de un cristiano que ve más allá de este mundo y espera la vuelta de su Salvador. El poder y las riquezas del mundo no son las fuentes de su esperanza: su esperanza es trascendental. Prada, basándose en las palabras y sabiduría del Papa Benedicto XVI denuncia las falsas esperanzas que ofrecen la adoración de la ciencia, del progreso y del

⁹ Juan Manuel de Prada ganó el Premio de Periodismo Joaquín Romero Murube con el artículo “Resucitar en Sevilla” en 2008.

poder político. La verdadera esperanza proviene de la fe y esperanza en la vida perdurable:

«No os aflijáis como los hombres sin esperanza», nos dice san Pablo (1Ts 4, 13). Benedicto XVI invoca en su Carta Encíclica *Spe Salvi* esta cita para recordarnos que es «elemento distintivo de los cristianos el hecho de que ellos tienen un futuro». Sabemos, en efecto, que nuestra vida «no acaba en el vacío»; y éste es el mensaje que los cristianos debemos proclamar al mundo sin descanso, frente a la propaganda de la desesperación que parece haberse convertido en estandarte de nuestra época. (347)

Prada detalla algunas de las falsas concepciones de la segunda venida de Jesucristo, que es uno de los elementos más polémicos de la fe católica, y aclara que es un acontecimiento donde la fe, la esperanza, la justicia y la gracia se reúnen. La justicia divina pide cuentas del sufrimiento pasado y presente, y el Juicio Final resultará en la supresión de todas las injusticias y dolores sufridos desde el inicio del mundo, pero también con la gracia del perdón disfrutado en la vida de los cristianos llegará el perdón divino. La experiencia de la bondad divina —con su perdón de los pecados arrepentidos por la gracia y la seguridad de la revocación de todos los males y malhechores no arrepentidos— es motivo de alegría y esperanza: “Justicia y gracia ya quedaron unidas mediante la Encarnación; y alcanzarán su plenitud en la Parusía. Por eso caminamos llenos de confianza al encuentro con el Juez, que es también nuestro abogado. Y ese caminar confiado, sustancia de nuestra vida, es el mejor antídoto contra la desesperación de nuestra época.” (350)

La sensibilidad católica de Juan Manuel de Prada es mucho más obvia en el periodismo, sobre todo en el tardío —y aún en el periodismo literario— que en sus obras de ficción, con la excepción de *La Vida Invisible*, de la cual su penúltimo artículo de *La nueva tiranía* — “Resucitar en Sevilla” — parece un microcosmos. Se puede trazar esta

sensibilidad sutil, innata, que trató con un afecto irreverente el catolicismo y sus principios, hasta el orgullo y compromiso de un hombre re-converso a su fe, la cual le da el propósito de la vida. A continuación se presentará algunas conclusiones de este estudio sobre esta sensibilidad católica del escritor católico, Juan Manuel de Prada.

CAPÍTULO 6:

CONCLUSIÓN

A lo largo de este estudio, se ha escudriñado y analizado la producción literaria y periodística de Juan Manuel de Prada bajo una nueva luz, cubriendo con ello un hueco existente en los estudios existentes sobre el autor, pues el catolicismo de sus obras no se ha estudiado con suficiente profundidad, a pesar de las declaraciones y convicciones del autor. La sensibilidad católica de Prada es obvia en su escritura, y es necesario tenerla en cuenta para poder apreciar en profundidad su obra. Por otro lado, esta sensibilidad es compleja: comprende varios aspectos de la fe católica y de los desafíos a que se enfrenta en el mundo contemporáneo. Es una realidad que se vive llena de pena, pero también de esperanza, la esperanza que da sentido a la realidad universal.

A grandes rasgos, la sensibilidad católica de Prada es más obvia en su periodismo que en sus obras de ficción. El periodismo le da la posibilidad de expresarse más clara y explícitamente sobre las cuestiones candentes desde la posición de un católico ortodoxo en el mundo contemporáneo. En su periodismo, Prada enfatiza —como parte del ser católico— una fuerte convicción sobre los asuntos relacionados con el aborto (pro-vida),

siguiendo la actual posición espiritual del Vaticano, que proclama que estos asuntos son los más apremiantes de todos. Por ello Prada denuncia categóricamente el aborto y la experimentación genética, aboga por el matrimonio como exclusivo entre un hombre y una mujer, y promueve visiones relacionadas con lo que se conoce como familia tradicional. Por último, Prada defiende el derecho de los padres a escoger la educación de sus hijos.

Además, en su periodismo se resalta la identificación de que —como parte de la sensibilidad católica— la vida del cristiano es una en la que constantemente se nada a contracorriente. La Iglesia Católica —como su fundador Jesucristo—, siempre ha sufrido por decir la Verdad, por contradecir los poderes del mundo, y es razonable esperar lo mismo de los feligreses. En la España contemporánea, Prada ve que la oposición que tienen que superar los católicos proviene de lo que denomina “el Matrix progre”, y que la ideología de éste está caracterizada por el egoísmo, el libertinaje y la destrucción.

La tendencia irreverente de Prada —evidente en sus primeras obras de ficción *Coños*, *El silencio del patinador*, *Las máscaras del héroe*— además de su afán por llevar la contraria, le inspiran esta admiración por la tendencia católica a nadar contracorriente. Su amor y admiración por la institución y jerarquía de la Iglesia, y por el Papa como Cristo en la tierra, son dos características más que marcan su sensibilidad como católico.

Por otro lado a Prada la ficción le ha dado la posibilidad de explorar sus propias ambivalencias en el camino de forja de su identidad católica. Se nota una evolución desde la figura desacreditada del sacerdote pervertido —en *Las máscaras del héroe*— hasta los padres buenos y heroicos —en *La vida invisible* y *El séptimo velo*—. De la misma manera, la glorificación del erotismo —en *Coños*— y la sordidez carnal —en *Las*

máscaras del héroe y *El silencio del patinador*— se convierten en una sexualidad desenfadada y pecaminosa —en *La vida invisible*— de la cual hay que ser rescatado para la redención.

Es digno de notar cómo se retrata la mujer dentro de la perspectiva católica del autor: la mujer tiene que ser redimida, purificada de su pecado —como la prostituta o la mujer infiel del *Antiguo Testamento*— como una metáfora de Israel, que se ha desviado del camino divino. En *La tempestad*, Dina y Chiara —los dos personajes femeninos principales— son asesinas que necesitan redimirse; en *Las esquinas del aire*, Ana María depende del biógrafo para ser rescatada de la anonimidad; en *La vida invisible* las dos víctimas de la lascivia son Fanny y Elena; en *El séptimo velo*, Olga y Lucía están a la merced de los hombres y tienen que prostituirse o casarse con alguien de quien no están enamoradas para sobrevivir. La mujer es pecadora y víctima del pecado. En su ficción, la falta de un culto a la Virgen es notable. La imagen de la Virgen misma es desacralizada en *Las máscaras del héroe*, y no hay ninguna figura hecha en el molde de la Virgen: pura, perfecta, modesta y santa en sus escrituras imaginativas. Esta ausencia señala una falta de equilibrio en su sensibilidad católica ortodoxa. La devoción a la Virgen es algo que distingue a los católicos de otros credos cristianos —es propia del catolicismo—, y su falta indica una visión poco complementaria de la mujer.

A Prada la ficción le ofrece la oportunidad de expresar estéticamente las cuestiones trascendentales del catolicismo. Prada tiende a escoger personajes marginados: bohemios, prostitutas, “*pin-ups*”, antihéroes, para hablar metafóricamente del sufrimiento y la decadencia que conlleva el pecado al mundo desde los tiempos de Adán y Eva. Pero el pecado se presenta como la “*felix culpa*” que trajo a Dios al mundo en la persona de

Jesucristo, el Redentor. Prada explora —especialmente a partir de *Las máscaras del héroe*— la complejidad del bien y el mal, que coexisten en los seres humanos, y la necesidad de ser redimidos. Expresado en la desesperación por la inmortalidad y la búsqueda del sentido verdadero de la vida, Prada sutilmente elabora las consecuencias del pecado: el sufrimiento, el abandono, la soledad, la muerte, el olvido. Son éstos de que sufre Navales de *Las máscaras del héroe*; o Ballesteros en *La tempestad*; o Ana María Martínez Sagi en *Las esquinas del aire*; o Losada, Fanny, Elena y Tom en *La vida invisible*; o Jules, Lucía, André, Olga y Julio en *El séptimo velo*. En las dos últimas obras mencionadas —que han salido cuando Prada estaba ya dispuesto a discutir sobre lo católico de su obra—, se ofrece sin embargo algo más: la gracia, la expiación eficaz, la redención a través del perdón y la piedad, la misericordia y el amor de un Dios bondadoso.

Por medio de sus obras de ficción y su periodismo, Prada se revela como escritor católico en su uso de imaginería e iconografía católica. La plétora de imágenes religiosas y sacramentales en su ficción —tanto como en su periodismo— revela no sólo una familiaridad con las realidades católicas y la parte implícita de una sensibilidad católica brotada en un ambiente histórico-cultural católico, sino una comodidad con y un orgullo de estas realidades.

Es más, es evidente tanto en su ficción como en su periodismo que Prada anhela y goza de compartir una genealogía de escritores católicos. Menciona en *La nueva tiranía* cuán conmovido estaba cuando un amigo le presentó a un Cardenal en Roma como escritor católico. Evoca los nombres de G.K. Chesterton, Oscar Wilde, Leonardo Castellani, Flannery O'Connor. Trata los mismos temas que Graham Greene o Evelyn

Waugh, como los personajes marginados que buscan la redención en medio del pecado. Esta genealogía católica recuerda la genealogía divina, la filiación divina de que disfruta el cristiano hecho a la semejanza e imagen de Dios y que después del bautismo es elevado a ser hijo o hija de Dios, y destinado a ser heredero del Reino de Dios.

Pero quizás la característica más destacada de la sensibilidad católica es el énfasis en la esperanza del cristiano. La esperanza es la base de la religión católica. La Resurrección de Cristo es lo que le da sentido a la vida y sus dolores. Es la prueba del gran amor de Dios y la garantía de la redención del pecado y su castigo eterno. La Resurrección le ofrece al cristiano la posibilidad de la vida perdurable y feliz, la victoria del Bien sobre el Mal, la justicia y la misericordia de Dios. Es la única cosa que deja vivir a Jules en *El séptimo velo*. Pero ningún individuo puede experimentar la resurrección hasta que muera y entonces ¿cómo se comprueba? Es decir que lo que hace que valga la pena la vida es la resurrección, que sólo puede cumplirse por el umbral de la muerte. La esperanza es la virtud que facilita la creencia en la resurrección. Una vez que se cumpla la resurrección, desaparece la esperanza. La esperanza sólo existe si no se ha cumplido la expectativa. Por esta razón enfatiza Prada la esperanza. Sin la esperanza no tiene sentido sufrir o nadar a contra corriente, o sacrificarse. Sin la esperanza no hay motivo del optimismo del cristiano. El católico no niega que vive en un valle de lágrimas, de hecho, entiende que es eso lo que merece por su pecado y el de otros. Pero cree en la bondad de un Dios todopoderoso, todo misericordioso. El católico, y por consiguiente el escritor católico Juan Manuel de Prada, pretende exponer que con la esperanza del Paraíso después de la muerte —donde no habrá tristezas, dolores ni lágrimas, y se estará en la

compañía de todos aquellos que son poseedores de buena voluntad, disfrutando la visión beatífica— valen la pena los sufrimientos de este mundo..

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS:

Obras de ficción:

Prada, Juan Manuel de. *Animales de Compañía*. Madrid: Colección Trivium, 2000. Print.

——— *Coños*. Madrid: Valdemar, 2000. Print.

——— *Desgarrados y excéntricos*. Barcelona: Seix Barral, 2001. Print.

——— *Las esquinas del aire. En busca de Ana María Martínez Sagi*. Barcelona: Planeta, 2000. Print.

——— *Las máscaras del héroe*. Madrid: Valdemar, 1997. Print.

——— *Reserva natural*. Gijón: Libros del Peixe, 1998. Print.

——— *El séptimo velo*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 2007. Print.

——— *El silencio del patinador*. Madrid: Valdemar, 1997. Print.

——— *La tempestad*. Barcelona: Planeta, 2003. Print.

——— *La vida invisible*. Madrid: Espasa Calpe, 2003. Print.

Artículos:

Prada, Juan Manuel de Prada. *La nueva tiranía*. Madrid: LIBROSLIBRES, 2009.

——— “El Papa está viejo.” *ABC*, 14.VI.99. Web. (Página consultada el 15 de mayo de 2005).

<<http://interrogantes.com>>

- “Aborto progresista.” *ABC*, 5.II.00. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “RU-486.” *ABC*, 10.II.00. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Condomes transversales.” *ABC*, 12.XI.00. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Clonación a granel.” *ABC*, 29.I.01. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Demagogias de hecho (parejas de hecho).” *ABC*, 31.III.01. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Viejos desechables.” *ABC*, 19.IV.01. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Primera Comunión.” *ABC*, 21.V.01. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Gays.” *ABC*, 07.VII.01. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Apoteosis del estridentismo.” *ABC*, 10.IX.01. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Sexo a la carta.” *Blanco y Negro*, 14.X.01. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Familia.” *ABC*, 27.X.01. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>

- “Sambenitos.” *ABC*, 24.XI.01. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Misioneros.” *ABC*, 26.XI.01. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “El derecho a la vida.” *ABC*, 22.VII.02. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Imbéciles clonados.” *ABC*, 17.VIII.02. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Sobre el aborto.” *ABC*, 05.X.02. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “El supermercado genético.” *PUP*, 16.X.02. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Animales y personas.” *ABC*, 28.VI.03. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “El Papa y la monja.” *ABC*, 15.IX.03. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “La vida más inerme.” *ABC*, 29.III.04. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “¿Quién defiende la iglesia?” *ABC*, 10.IV.04. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Clonación terapéutica.” *ABC*, 14.VIII.04. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “*Mar adentro*” *ABC*, 6.IX.04. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>

- “Compromiso personal.” *ABC*, 24.IX.04. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Homosexuales y adopción.” *ABC*, 02.X.04. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Derecho a morir dignamente.” *ABC*, 15.I.05. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Las ideas de la Iglesia.” *ABC*, 22.I.05. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Doctor muerte.” *ABC*, 14.III.05. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “El esplendor de la verdad.” *ABC*, 04.IV.05. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Sobre el matrimonio.” *ABC*, 30.IV.05. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “Pederasta.” *ABC*, 28.V.05. Web. (Pagina consultada el 15 de agosto de 2005).
<<http://interrogantes.com>>
- “La destrucción del derecho.” *ABC*, 24.IX.05. Web. (Pagina consultada el 15 de enero de 2006).
<<http://interrogantes.com>>
- “Disminuido o discapacitado.” *ABC*, 5.XII.05. Web. (Pagina consultada el 15 de enero de 2006).
<<http://interrogantes.com>>
- “No hay futuro.” *ABC*, 23.I.06. Web. (Pagina consultada el 30 de enero de 2006).
<<http://interrogantes.com>>

- “Unos embrioncitos de nada.” *ABC*, 18.II.06. Web. (Pagina consultada el 15 de mayo de 2006).
<<http://interrogantes.com>>
- “Dios andaba por medio.” *ABC*, 5.VIII.06. Web. (Pagina consultada el 15 de agosto de 2006).
<<http://interrogantes.com>>
- “El Papa de la razón.” *ABC*, 18.IX.06. Web. (Pagina consultada el 11 de noviembre de 2006).
<<http://interrogantes.com>>
- “La libertad de la iglesia.” *ABC*, 25.IX.06. Web. (Pagina consultada el 15 de enero de 2007).
<<http://interrogantes.com>>
- “Familia y Tradición.” *ABC*, 31.X.07. Web. (Pagina consultada el 8 de marzo de 2008).
<<http://interrogantes.com>>
- “El negocio de la vida.” *ABC*, 15.XII. 07. Web. (Pagina consultada el 8 de marzo de 2008).
<<http://interrogantes.com>>
- “Curas pederastas.” *ABC*, 21.VII.08. Web. (Pagina consultada el 15 de agosto de 2008).
<<http://interrogantes.com>>
- “Reprobando al Papa.” *ABC*, 2.V. 09. Web. (Pagina consultada el 12 de diciembre de 2009).
<<http://interrogantes.com>>
- “Benedictinas.” *ABC*, 11.VII.09. Web. (Pagina consultada el 20 de julio de 2009).
<<http://interrogantes.com>>
- “Retrógrados” *El Semanal*, 12.VII.09. Web. (Pagina consultada el 12 de agosto de 2009).
<<http://interrogantes.com>>
- “Nadadores a contracorriente.” *ABC*, 17.X.09. Web. (Pagina consultada el 12 de diciembre de 2009).
<<http://interrogantes.com>>

——— “Afrentosos crucifijos.” *ABC*, 9.XI.09. Web. (Pagina consultada el 12 de diciembre de 2009).
<<http://interrogantes.com>>

FUENTES SECUNDARIAS:

Acín, Ramón. “Dos anotaciones al margen: Modernidad y valor de la mirada en *Coños de J.M. de Prada*.” *Juan Manuel de Prada: De héroes y tempestades*. José Manuel López de Abiada, Augusta López Bernasocchi (eds.). Madrid: Editorial Verbum, 2003. 11-24. Print.

Acosta, Montoro, José. *Periodismo y literatura*. 2 vols. Madrid: Guadarrama, 1972. Print.

Agawu-Kakraba, Yaw. “Playing with Metafiction, Intertextuality and Plagiarism: Juan Manuel de Prada’s *Las Máscaras del héroe*.” *Bulletin of Spanish Studies*, LXXXII (2005): 655-670. Print.

——— “Writing and the Rhetorical Insufficiency of the Word: Juan Manuel de Prada’s *El Silencio del Patinador*.” Manuscript, 2005 Print.

Albert, Mechthild. “El intertexto azul: La presencia de autores filofascistas en *Las máscaras de héroe* (Agustín de Foxá, Tomás Borrás, Emilio Carrere).” *Juan Manuel de Prada: De héroes y tempestades*. José Manuel López de Abiada, Augusta López Bernasocchi (eds.). Madrid: Editorial Verbum, 2003. 25-52. Print.

Allen, Joan M. *Candles and Carnival Lights: The Catholic Sensibility of F. Scott Fitzgerald*. New York UP, 1978. Print.

Althusser, Louis. “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation).” *Lenin and Philosophy and Other Essays, Monthly Review Press* 1971. Web. (Página consultada el 4 de septiembre de 2009).

Amell, Samuel. “Historia y novela en la narrativa española actual.” *Convergencias Hispánicas*. Elizabeth Scarlett y Howard B. Wescott (eds.). Newark DE: Juan de la Cuesta, 2001. 9-27. Print.

Amell, Samuel (ed.). *España frente al siglo XXI. Cultura y Literatura*. Madrid: Ministerio de Cultura y Ediciones Cátedra, 1992. Print.

Amell, Samuel y Salvador García Castañeda (eds.). *La cultura española en el posfranquismo*. Madrid: Editorial Playor, 1988. Print.

- Aquinas, Thomas (St). *On Politics and Ethics*. Paul E. Sigmund (trad. y ed.). New York.: W.W. Norton and Company, 1988. Print.
- *Summa Theologica. Complete English Edition in Five Volumes*. New York: Benziger Bros., 1948. Print.
- Araújo, Nara y Teresa Delgado.(sel. e intro.). *Textos de teorías y crítica literarias*. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana, 2003. Print.
- Ashley, Benedict (O.P.). *Theologies of the Body*. Boston MA: The Pope John Center, 1996. Print.
- Atkin, Nicholas y Frank Tallett. *Priests, Prelates & People. A History of European Catholicism since 1750*. Oxford: Oxford UP, 2003. Print.
- Atkins, Kim (ed.). *Self and Subjectivity*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. Print.
- Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Michael Holquist (ed.). Caryl Emerson y Michael Holquist (trads.). Austin y London: University of Texas Press, 1981. Print.
- Baroja, Pío. *El árbol de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1985. Print.
- Barthes, Roland. “La muerte del autor.” *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*. Buenos Aires: Paidós, 1967. 95-101. Print.
- Belmonte Serrano, José. “Armando Buscarini: realidad y ficción de un personaje.” *Juan Manuel de Prada: De héroes y tempestades*. José Manuel López de Abiada, Augusta López Bernasocchi (eds.). Madrid: Editorial Verbum, 2003. 63-76. Print.
- Benjamin, Walter. “The Author as Producer”. *New Left Review* 1/62 (July-August, 1970). Web. (Página consultada el 20 de junio de 2009).
<<http://Thinkingpractices.wordpress.com>>
- Benson, Robert Hugh. *Paradoxes of Catholicism* Fort Collins, CO: Roman Catholic Books, 1913. Print.
- Benveniste, Emile. “Subjectivity in Language.” *Critical Theory Since 1965*. Tallahassee FL: Florida State UP, 1992. Print.
- Bhargava, Rajeev (ed.). *Secularism and its Critics*. Delhi: Oxford UP, 1998. Print.
- Bokenkotter, Thomas. *Essential Catholicism*. Garden City NY: Image Books, 1986. Print.

- Bourdieu, Paul. *Outline of a Theory of Practice*. London: Cambridge UP, 1977. Print.
- Bosco, Mark. *Graham Greene's Catholic Imagination*. Oxford: Oxford UP, 2005. Print.
- Bottomley, Frank. *Attitudes to the Body in Western Christendom*. London: Lepus Books, 1979. Print.
- Brassloff, Audrey. *Religion and Politics in Spain*. London: Macmillan Press, 1998. Print.
- Bürger, Christa y Peter. *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad, de Montaigne a Blanchot*. Madrid: Akal, 2001. Print.
- Burke, Sean. *The Death and Return of the Author*. Edinburgh: Edinburgh UP, 1992. Print.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990. Print.
- Cabañas, Pilar. "En busca de una fórmula biográfica: Claves semánticas y estrategias narrativas en *Las esquinas del aire*, de Juan Manuel de Prada." *Juan Manuel de Prada: De héroes y tempestades*. José Manuel López de Abiada, Augusta López Bernasocchi (eds.). Madrid: Editorial Verbum, 2003. 96-119. Print.
- Callahan, William J. *The Catholic Church in Spain, 1876-1998*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2000. Print.
- Campillo, Neus. *Crítica, libertad y feminismo. La conceptualización del sujeto*. Valencia: Episteme, 1995. Print.
- Capps, Walter H. *Religious Studies* Minneapolis MN: Fortress Press, 1995. Print.
- Cárcel Orti, Vicente. *Iglesia y revolución en España (1868-1874)*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979. Print.
- Carr, Raymond. *Spain: a History*. Oxford: Oxford UP, 2000. Print.
- Castillo Gallego, Rubén. "Aproximación a *Las esquinas del aire*." *Juan Manuel de Prada: De héroes y tempestades*. José Manuel López de Abiada, Augusta López Bernasocchi (eds.). Madrid: Editorial Verbum, 2003. 120-137. Print.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. Ciudad Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 2003. Print.

- Caton, Hiram. *The Origin of Subjectivity: An Essay on Descartes*. New Haven y London: Yale UP, 1973. Print.
- Chesterton, G.K. *The Collected Works of G.K. Chesterton III*. San Francisco: Ignatius Press, 1990. Print.
- Cleary, Edward L. y Hannah Stewart-Gambino. "Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment." *The American Political Science Review*, 87 (1993): 517-551. Print.
- Cornwell, John. *Breaking Faith*. New York: Viking Compass, 2001. Print.
- Crosby, John F. *The Selfhood of the Human Person*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 1996. Print.
- Cueva Merino, Julio de la. "Los intelectuales, el clero y el pueblo (España, 1900)." *Foro Hispánico*, 18 (2000): 31-42. Print.
- Cupitt, Don. *Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion. Selected Essays Catholicism and Anti-Catholicism in Early Modern English Texts*. Arthur F. Marotti (ed.). London: Macmillan Press Ltd, 1999. Print.
- Delibes, Miguel. *El hereje*. Barcelona: Ediciones Destino, 1999. Print.
- Dendle, Brian J. "Erotismo y anticlericalismo en la primera edición de "Marta y María", de Armando Palacio Valdés." *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, LXV (1989): 305-316. Print.
- . "Las ruinas de mi convento, A Romantic Novel By Fernando Patxot (1851)." *Crítica Hispánica*, 18 (1996): 15-24. Print.
- . *The Spanish Novel of Religious Thesis 176-1936*. Princeton: Princeton UP, 1968. Print.
- . "Valentín Lanos Gutiérrez' "Don Esteban"(1825): An Anticlerical Novel." *Estudios en homenaje a Enrique Ruiz-Fornells*. Juan Fernández Jiménez, José J. Labrador Herráiz y Teresa L. Valdivieso, Teresa L. (eds.). Erie PA: ALDEEU, 1990. 142-148. Print.
- Descartes, René. *Discours de la Méthode*. Paris: Librairie Larousse, s.f. Print.
- Díaz Mozaz, José María. *Apuntes para una Sociología del Anticlericalismo*. Madrid: Fundación Juan March y Editorial Ariel, 1976. Print.

- Díaz-Plaja, Fernando. *El español y la Iglesia Católica*. Madrid: Ediciones Nobel, 1997. Print.
- Diefenbeck, James A. *A Celebration of Subjective Thought*. Carbondale IL: Southern Illinois UP, 1984. Print.
- Dorca , Antonio (Toni). “Joven narrativa en la España de los noventa: la generación X.” *Revista de Estudios Hispánicos*, 31 (1997): 309-324. Print.
- “Juan Manuel de Prada o el arte de la biografía.” *Symposium*, LVIII (2004): 108-121. Print.
- “Juan Manuel de Prada.” *Twentieth-Century Spanish Fiction Writers. Dictionary of Literary Biography* 322. Cristina Martínez-Carazo y Marta Altisent (eds.). Detroit MI: Thomson Gale, 2006. 269-74. Print.
- Ellenberger, Henry. *El descubrimiento del Inconsciente*. Madrid. Gredos, 1976. Print.
- elmundo.es. “Encuentro digital con Juan Manuel de Prada”. 24 de abril de 2003. Web. (Página consultada el 24 de mayo de 2010)
<<http://www.elmundo.es/encuentros/invitados/2003/04/692>>
- Featherstone, Mike; Mike Hepworth y Bryan S. Turner (eds.). *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London: Sage Publication, 1991. Print.
- Foucault, Michel. “¿Qué es un autor?” *Foucault: Entre filosofía y literatura. Obras Esenciales*. Vol. I. M. Morey (ed.). Barcelona. Paidós, 1999. Print.
- *Historia de la sexualidad. 3: La inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1998. Print.
- *The History of Sexuality. 1: The Will to Knowledge*. London: Penguin, 1998. Print.
- “The Order of Discourse.” *Language and Politics*. Michael J Shapiro (ed). Oxford, y Cambridge MA: Blackwell, 1987. 103-138. Print.
- *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona. Paidós, 1990. Print.
- “The Subject and Power.” *Critical Enquiry*, 8.4 (1982): 777-795. Print.
- Freud, Sigmund. *El yo y el ello*. Madrid: Alianza Editorial, 2000. Print.

- Fuentes, Victor. "La representación de la bohemia y de los bohemios en *Las máscaras del héroe*." *Letras Peninsulares*, 17.1 (Spring 2005): 7-18. Print.
- García, Pascual. "Coños o la palabra en estado de ebriedad." *Juan Manuel de Prada: De héroes y tempestades*. José Manuel López de Abiada, Augusta López Bernasocchi (eds.). Madrid: Editorial Verbum, 2003. 157-166. Print.
- García Jambrina, Luis. "En torno a Las máscaras del héroe, de Juan Manuel de Prada." *Ínsula*, 605 (1997): 11-13. Print.
- . "La narrativa española de los noventa: El caso de Juan Manuel de Prada." *Versants* 36 (1999): 165-176. Print.
- Giannini, Melissa. "Down There." *MetroTimes*. Web. (Página consultada el 5 de enero de 2010)
<http://www.metrotimes.com/editorial/story.asp?id=1212>
- Giddens, Anthony. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1995. Print.
- Giles, Paul. *American Catholic Arts and Fictions: Culture, Ideology, Aesthetics*. Cambridge: Cambridge UP, 1992. Print.
- Goldmann, Lucien. "¿Qué es un autor?" *Textos de teorías y crítica literarias*. Nara Araújo y Teresa Delgado (sel. e intro.). México DF: Universidad Autónoma Metropolitana, 2003. 376-386. Print.
- Gómez, María Asunción. "'Las máscaras del héroe' de Juan Manuel de Prada: una reescritura del esperpento." *Anales de la Literatura Española Contemporánea*, XXVI (2001): 115-132. Print.
- Graham, Helen y Jo Labayani. *Spanish Cultural Studies*. Oxford: Oxford UP, 1995. Print.
- Greene, Graham. *The Power and the Glory*. New York: The Viking Press, 1970. Print.
- . *The Ways of Escape*. New York: Simon & Schuster, 1980. Print.
- Griffin, Susan M. *Anti-Catholicism and Nineteenth Century Fiction*. Cambridge: Cambridge UP, 2004. Print.
- Guerrero Ruiz, Pedro y Anthony Percival. "'Arte y novela: La tempestad de Juan Manuel de Prada (Un análisis intertextual)'" *Juan Manuel de Prada: De héroes y tempestades*. José Manuel López de Abiada, Augusta López Bernasocchi (eds.). Madrid: Editorial Verbum, 2003. 167-174. Print.

- Hall, Donald E. *Subjectivity*. New York: Routledge, 2004. Print.
- Hansen, Ellis. *Decadence and Catholicism*. Cambridge MA: Harvard UP, 1997. Print.
- Happel, Stephen y David Tracy. *A Catholic Vision*. Philadelphia: Fortress Press, 1984. Print.
- Harrison, Joseph y Alan Hoyle (eds.). *Spain's 1898 Crisis*. Manchester UK: Manchester UP, 2000. Print.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: 1821. Print.
- . *Phenomenology of Spirit*. A.V. Miller (trad.), J.N. Findlay (pról.). Oxford: Clarendon Press, 1977. Print.
- Hernández, Abel. *El quinto poder*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1995. Print.
- Hibbs-Lissourgues, Solange. *Iglesia, Prensa y sociedad en España (1868-1904)*. Alicante: Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert» y Diputación de Alicante, 1995. Print.
- Higuero, Francisco Javier. “La preponderancia diegética del narratario en *La tempestad*.” *Juan Manuel de Prada: De héroes y tempestades*. José Manuel López de Abiada, Augusta López Bernasocchi (eds.). Madrid: Editorial Verbum, 2003. 179-197. Print.
- Hildebrand, Dietrich von. *Fundamental Moral Attitudes*. New York: Longmans, Green and Co., 1950. Print.
- . *True Morality and Its Counterfeits*. New York: David McKay Company, Inc., 1955. Print.
- . *Metaphysik der Gemeinschaft*. Germany (s.l.): Verlag Josef Habel Regensburg, 1955. Print.
- Hippona, Agustín de (San). *Las confesiones de San Agustín*. Web. (Copnsultada el 28 de enero de 2010)
<http://www.iglesiareformada.com>
- . *De Trinitate*. Arthur West Haddan (trad.). *From Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, Vol. 3*. Philip Schaff (ed.). Buffalo NY: Christian Literature Publishing Co., 1887. Web. (Página consultada el 15 de mayo de 2005)
 <<http://www.newadvent.org/fathers/1301.htm>>.

- Hortmann, Wilhelm. "Graham Greene: the Burnt-out Catholic." *JSTOR: Twentieth Century Literature*, 10.2 (July 1964): 64-76. Web. (Página consultada el 17 de julio de 2009).
<<http://www.jstor.org>>
- Imboden, Rita Catrina. "Carmen de Burgos "Colombine" en *Las máscaras del héroe*, de Juan Manuel de Prada." *Juan Manuel de Prada: De héroes y tempestades*. José Manuel López de Abiada, Augusta López Bernasocchi (eds.). Madrid: Editorial Verbum, 2003. 198-211. Print.
- Jacobs, Helmut C. "La tempesta de Giorgione y *La tempestad* de Juan Manuel. Aspectos de la relación entre pintura y literatura." *Juan Manuel de Prada: De héroes y tempestades*. José Manuel López de Abiada, Augusta López Bernasocchi (eds.). Madrid: Editorial Verbum, 2003. 212-225. Print.
- Jacques, Francis. *Difference and Subjectivity*. Andrew Rothwell (trad.). New Haven y London: Yale UP, 1991. Print.
- Jay, Paul. *Being in the Text. Self-Representation from Wordsworth to Roland Barthes*. London: Cornell UP, 1984. Print.
- Jenkins, Philip. *The New Anti-Catholicism The Last Acceptable Prejudice*. New York: Oxford University Press, 2003. Print.
- Jung, Carl Gustav. *El yo y el inconsciente*. Barcelona: Luis Miracle, 1964. Print.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason* Norman Kemp Smith (trad.). Hioundmills: Macmillan, 1929. Print.
- Keitt, Andrew. "Religious Enthusiasm, the Spanish Inquisition and the Disenchantment of the World." *Journal of the History of Ideas*, 65 (2004): 231-250. Print.
- Ker, Ian. *The Catholic Revival in English Literature, 1845-1961*. Notre Dame IN: University of Notre Dame, 2003. Print.
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Trans. Leon S. Roudiez (trad.). New York: Columbia UP, 1982. Print.
 ——— "A Question of Subjectivity —an Interview." *Woman's Review*, 12 (n.d.): 19-21. Print.
- Kunz, Marco. "Autorretrato de un escritor joven. La poetología de Juan Manuel de Prada en *Reserva natural*." *Versants*, 36 (1999): 178. Print.

- Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Alan Sheridan (trad.). Hammondsworth: Penguin, 1979. Print.
- “The Mirror Stage as Formative of the Functions of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience.” *Ecrits: A Selection*. Alan Sheridan (trad.). London: Tavistock, 1977. 1-7. Print.
- Laing, Ronald D. *El yo y los otros*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1974. Print.
- Langa Pizarro, M. Mar. *Del franquismo a la posmodernidad: la novela española (1975-1999)*. Alicante: Universidad de Alicante, 2000. Print.
- Lannon, Frances. *Privilege, Persecution, and Prophecy*. Oxford: Clarendon Press, 1987. Print.
- La Parra López, Emilio. “Anticlericalismo y secularización en España (1808-1850).” *Pensamiento y literatura en España en el Siglo XIX. Idealismo, positivismo, espiritualismo*. Gonzalo Sobejano e Yvan Lissorgues (eds.). Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1998. 59-70. Print.
- La Parra López, Emilio y Manuel Suárez Cortina. *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998. Print.
- Laravoire Morrow, Louis (STD). *My Catholic Faith: A Manual of Religion*. Kenosha WI: My Mission House, 1958. Print.
- Larra, Mariano José de. *Artículos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000. Print.
- Lenquette, Anne. “El pequeño mundo de Juan Manuel de Prada en *La tempestad*.” *Juan Manuel de Prada: De héroes y tempestades*. José Manuel López de Abiada, Augusta López Bernasocchi (eds.). Madrid: Editorial Verbum, 2003. 226-245. Print.
- Lodge, David. *Introduction to Francois Mauriac. The Viper's Tangle*. Gerard Hopkins (trad.). New York: Carroll and Graf, 1987. Print.
- López Aranguren, José Luis. *Catolicismo, día tras día*. Barcelona: Editorial Noguer, 1956. Print.
- *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1980. Print.
- *Estudios literarios*. Madrid: Editorial Gredos, 1976. Print.

- López Bernasocchi, Augusta. "Símiles y metáforas en *La tempestad*, de Juan Manuel de Prada. Una interpretación." *Juan Manuel de Prada: De héroes y tempestades*. José Manuel López de Abiada, Augusta López Bernasocchi (eds.). Madrid: Editorial Verbum, 2003. 246-351. Print.
- Lowery, Mark. "Trinitarian Foundations for Subjectivity, Solidarity and Subsidiarity." University of Dallas. Web, (Consultada el 15 de enero de 2006).
 <<http://www.catholicsocialscientists.org/CSSR/Archival/2002/Article--Lowery.pdf>>
- Lynch, William. *Christ and Apollo: The Dimensions of the Literary Imagination*. New York: Sheed and Ward, 1960. Print.
- Mainer, José-Carlos. *La Edad de Plata (1902-1939)*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999. Print.
- Mansfield, Nick. *Subjectivity: Theories of the Self from Freud to Haraway*. New York: New York UP, 2000. Print.
- Marina, José Antonio. *Por qué soy cristiano*. Barcelona: Anagrama, 2005. Print.
- Maritain, Jacques. *Art and Scholasticism*. London: Sheed and Ward, 1923. Print.
- Marotti, Arthur F. (ed.). *Catholicism and Anti-Catholicism in Early Modern English Texts*. London: Macmillan Press, 1999. Print.
- Martín Gaité, Carmen. *Usos amorosos de la posguerra*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1994.
- Martínez Arnaldos, Manuel. "Anticlericalismo y ficción autobiográfica." *Escritura autobiográfica. Actas*. Madrid: Visor, 1993. 295-302. Print.
- Martínez Ruiz, José. (Azorín). *La Voluntad*. Madrid: Editorial Castalia, 1989. Print.
- Martini, Carlo Maria. *On the Body A Contemporary Theology of the Human Person*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2000. Print.
- Mauriac, François. *Flesh and Blood*. Gerard Hopkins (trad.). London: Eyre & Spottiswoode, 1954. Print.
- *Le jeudi saint*. France: Flammarion, 1931. Print.
- McCoy, Allan. *An Intelligent Person's Guide to Catholicism*. London y New York:

- Continuum, 2001. Print.
- Mestre Morales, M^a. Antonia. "Sobrevolando los géneros: "Las esquinas del aire" de Juan Manuel de Prada." *Novela y ensayo. VII Simposio Internacional sobre Narrativa Hispánica Contemporánea*, El Puerto de Santa María: Fundación Luis Goytisolo, 2001. 121-30. Print.
- Miles, Margaret Ruth. *Augustine on the Body*. Missoula MI: Scholars Press, 1979. Print.
- Molina Martínez, José Luis. *Anticlericalismo y Literatura en el Siglo XIX*. Murcia: Universidad de Murcia, 1998. Print.
- Moore, Benita A. *Escape into a Labyrinth: F. Scott Fitzgerald, Catholic Sensibility and the American Way*. New York & London: Garland Publishing, Inc. 1988. Print.
- Neuschäfer, Hans-Jorg. "Entre literatura e investigación. La asombrosa carrera de Juan Manuel de Prada." *Juan Manuel de Prada: De héroes y tempestades*. José Manuel López de Abiada, Augusta López Bernasocchi (eds.). Madrid: Editorial Verbum, 2003. 352-357. Print.
- Nourry, Daniel. "The Christological Imperative as the Logic of the Catholic Subject." *Scan: Journal of media arts culture*. Sydney: Macquarie University. Web. (Página consultada el 15 de enero de 2006)
- Ochando Madrigal, Emilia. "El humor y la sátira en "El silencio del patinador", de Juan Manuel de Prada." *Actas del X Seminario Internacional del Instituto de Semiótica Literaria, Teatral y Nuevas Tecnologías de la UNED, Madrid, 31 de mayo-2 de junio de 2000: El cuento en la década de los noventa*. José Romera Castillo y Francisco Gutiérrez Carbajo (eds.). Madrid: Visor, 2001. 347-354. Print.
- O'Collin, Gerald (SJ) y Mario Farrugia (SJ). *Catholicism: The Story of Catholic Christianity*. Oxford: Oxford UP, 2003. Print.
- O'Donnell, Christopher. *Ecclesia*. Collegeville MN: The Liturgical Press, 1996. Print.
- O'Donnell, John J. *The Mystery of the Triune God. Mahwah*. New Jersey: The Paulist Press, 1989. Print.
- Oleza Simó, Joan. "Una nueva alianza entre historia y novela. Historia y ficción en el pensamiento literario del fin de siglo." *La novela histórica a finales del siglo XX*. José Romera Castillo, Francisco Gutiérrez Carbajo y Mario García-Page (eds.). Madrid: Visor, 1996. 81-96. Print.
- Olmos, Victor. *Historia del ABC*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002. Print.

- Orlandis, José. *A Short History of the Catholic Church*. Dublin: Four Courts Press, 1998. Print.
- Padovano, Anthony. "The Inevitable Catholic." *The Critic*, 32 (marzo-abril 1974). Print.
- Pearce, Joseph. *Literary Converts*. San Francisco: Ignatius Press, 2000. Print.
- Pérez Bowie, José Antonio. "La Historia como ficción en Las máscaras del héroe, de Juan Manuel de Prada." *España Contemporánea*, XI.2 (1998): 61-72. Print.
- . "Las esquinas del aire o las permeables fronteras de la ficción." *Juan Manuel de Prada: De héroes y tempestades*. José Manuel López de Abiada, Augusta López Bernasocchi (eds.). Madrid: Editorial Verbum, 2003. 358-383. Print.
- Pérez Galdós, Benito. *Doña Perfecta*. Madrid: Cátedra, 2006. Print.
- Pérez Gutiérrez, Francisco. *El problema religioso en la generación de 1868*. Madrid: Taurus Ediciones, 1975. Print.
- Pérez de Antón, Francisco. *Los hijos del incienso y de la pólvora*. Barcelona: Ediciones Santillana, 2005. Print.
- Petschen, Santiago. *Europa, Iglesia y patrimonio cultural*. Madrid: Bibliotecas de Autores Cristianos, 1996. Print.
- Pile, Steve. *The Body and the City: Psychoanalysis, space and subjectivity*. London y New York: Routledge, 1996. Print.
- Pile, Steve y Nigel Thrift. *Mapping the Subject: Geographies of Cultural Transformation*. London: Routledge, 1995. Print.
- Piñol, Joseph M. *La transición democrática de la Iglesia católica española*. Valladolid: Editorial Trotta, 1999. Print.
- Pojman, Louis P. *The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion*. Montgomery AL: The University of Alabama Press, 1984. Print.
- . "Augustine "On Free Will"." *Classics of Philosophy*. New York: Oxford UP, 1998. 394-408. Print.
- Pouchet, Anne-Marie. "¿Un escritor católico?: entrevista a Juan Manuel de Prada." *España contemporánea*, XIX.1 (Primavera 2006): 81-98. Print.

- Ramón García, Emilio Luis. *On the Threshold of an Ironic Dialogue with History: the Postmodern/Neo-Baroque Mode in the Spanish Novel*. Austin: University of Texas, 2004. Print.
- Ratzinger, Joseph (Papa Benedicto XVI). *Caritas in Veritate*. Web. (Página consultada el 10 de mayo de 2010).
<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_en.html>
- . *Deus caritas est*. Web. (Página consultada el 10 de mayo de 2010).
<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html>
- Roche, Mark W. *The Intellectual Appeal of Catholicism & the Idea of a Catholic University*. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 2003. Print.
- Rodríguez Abad, Ángel. “Juan Manuel de Prada, La Escritura en Ebria Libertad.” Homenaje a Herberto Padilla. *Revista Hispano Cubana*. 1998. Web. (Página consultada el 28 de mayo de 2005)
<<http://www.hispanocubana.org/revistahc/paginas/revista8910/REVISTA%20N.9/articulos/prada.html>>
- Romero Maura, Joaquín. *La Rosa de Fuego. El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*. Madrid: Alianza Editorial, 1989. Print.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Les Confessions, Volume II*. Paris: Imprimerie Nationale, 1995. Print.
- Royo Marín, Antonio. *Por qué soy católico*. Madrid: Bibliotecas de Autores Cristianos, 2001. Print.
- Sáiz, María Dolores. *Historia del periodismo en España*. 3vols. Madrid: Alianza, 1996. Print.
- Sánchez, José M. *Anticlericalism: a Brief History*. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1972. Print.
- . *Reform and Reaction*. Chapel Hill NC: The University of North Carolina Press, 1964. Print.
- . *The Spanish Civil War as a Religious Tragedy*. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1987. Print.

- Sanfélix Vidarte, Vicente (ed.). *Las identidades del sujeto*. Valencia. Pre-textos, 1997. Print.
- Scarano, Laura. *Los lugares de la voz. Protocolos de la enunciación literaria*. Mar de Plata: Melusina, 2000. Print.
- Sender, Ramón J. *Requiem por un campesino español*. Barcelona: Destino, 2003. Print.
- Sheed, Francis Joseph. *Theology for Beginners*. Ann Arbor MI: Servant Books, 1981. Print.
- Smith, Paul. *Discerning the Subject*. Minnesota, MN: University of Minnesota Press, 1988. Print.
- Sobejano, Gonzalo. *Novela española contemporánea 1940-1995 (doce estudios)*. Madrid: Mare Nostrum Comunicación, 2003. Print.
- Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona. Paidós. 1996. Print.
- *Philosophical Arguments*. Harvard: Harvard UP, 1997. Print.
- Tillich, Paul. *On Art and Architecture*. John Dillenberger (ed.). New York: Crossroad, 1987.
- Torre, Joseph M. de. *Christian Philosophy*. Manila: Sinag-Tala Publishers, 1980. Print.
- Touraine, Alain. *Crítica de la Modernidad*. Madrid, Temas de Hoy, 1993. Print.
- Tracy, David. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.
- Trapiello, Andrés. *Las armas y las letras*. Barcelona: Planeta, 1994. Print.
- *Los nietos del Cid*. Barcelona: Planeta, 1997. Print.
- Travers, Martin. *An Introduction to Modern European Literature*. New York: St. Martin's Press, 1997. Print.
- Urrutia, Jorge. "El inicio de la novela anticlerical." *Cultura Hispánica y Revolución Francesa*, (1990): 75-86. Print.
- Umbral, Francisco. *La guapa gente de derechas*. Barcelona: Biblioteca Universal Caralt, 1975. Print.

- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza Editorial, 2001. Print.
- *San Manuel bueno, mártir*. Madrid: Cátedra, 1999. Print.
- Vattimo, Gianni. *After Christianity*. Luca D’Isanto (trad.). New York: Columbia UP, 2002. Print.
- Veritas. “Juan Manuel de Prada o el redescubrimiento de la fe como «provocación contra la doctrina imperante»” *Zenit.org-Veritas*, 3 de febrero ,2005, s.p. Web. (Página consultada el 23 de abril de 2006).
<<http://www.alameda.edu.es/documentacion/articulo.asp?id=26>>
- Vitz, Paul C. “Christian Theory of Personality.” Robert Roberts y M.R. Talbots (eds.). *Limning the Psyche: Explorations in Christian Psychology*. Grand Rapids MI: Eerdmans, 1995. 20-40. Print.
- *Psychology as religion: The cult of self-worship*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994. Print.
- Wallace, Les. *The Rhetoric of Anti-Catholicism*. New York y London: Garland Publishing, 1990. Print.
- Weigel, George *The Truth of Catholicism*. New York: Cliff Street Books, 2001. Print.
- Wojtyla, Karol (Papa Juan Pablo II). *Evangelium Vitae*. Web. (Página consultada el 10 de mayo de 2010).
<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html>
- *Fides et Ratio. Encyclical Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Relationship between Faith and Reason*. s.p.. Print.
- *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de los milenios*. New York: Rizzoli International Publications, 2005. Print.
- *Theology of the Body. Human Love in the Divine Plan*. Boston: Pauline Books & Media, 1997. Print.
- *Veritatis Splendor*. Web. (Página consultada el 10 de mayo de 2010).
<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_en.html>