

---

**AKHIL SHARMA CONTRA LA MÍSTICA: EL CUERPO SIN CONCIENCIA<sup>1</sup>**

EDGAR TELLO GARCÍA

INS Pompeu Fabra. Badalona  
[etello@xtec.cat](mailto:etello@xtec.cat)Recibido: 26-04-2017  
Aceptado: 12-01-2018**RESUMEN**

El trabajo se basa en la reciente novela de Akhil Sharma, *Vida de familia* (2015) y en la observación del cuerpo inerte de Birju, hermano mayor del narrador, postrado en cama y (acaso) sin vida, a causa de un accidente en la piscina. La novela (y el discurso de nuestro trabajo) se centra en el análisis de las diversas ilusiones que sanadores, médicos, religiosos y otros variopintos personajes van insuflando a la abnegada madre, y al alcohólico padre, con sus terapias. Ninguna de ellas funcionará, por lo que la elección de la familia será el traslado del cuerpo de Birju a alguna costosa residencia norteamericana. La crítica implícita ya la había expresado Akhil Sharma de una manera mucho más descarnada en una novela anterior: *An Obedient Father* (2000). En ella, se muestra el modo en que la corrupción se imbrica en todos los aspectos de la vida en la India, anulando cualquier posibilidad de religión verdadera, hasta volver una farsa cualquier modo de misticismo. Así, pretendemos relacionar esta vida de familia con las diversas teorías de las Escrituras hindúes (Vedas, Brahmanas, Upanisads), y sobre la ética de la compasión y el nihilismo (J.C. Mèlich, R. Ávila). Nos gustaría demostrar de qué modo la mística occidentalizada no arroja ninguna luz sobre un cuerpo, humano, o social, sino que es la ilusión egoísta la que lo hace.

**PALABRAS CLAVE:** Akhil Sharma; Yoga; Terapia; Misticismo; Teoría de los cuerpos; Nihilismo; Hinduismo.

**ABSTRACT** *Akhil Sharma Against Mysticism: the Unconscious Body*

This article deals with Akhil Sharma's latest work, *Family Life* (2014), where Birju's dead body, after a pool accident, shows the possibility of living after mental death. This work analyses the different therapies doctors, gurus, and spiritual leaders try upon his body, while his sorrowful mother and his alcoholic father are least able to bear them: the family cannot afford the cost of American clinics and specialists either. This criticism was also shown in Akhil Sharma's previous novel, *An Obedient Father* (2000), where moral and political corruption invades all strata of life in India. In the end, the farce of mysticism becomes evident. I relate this family life with some

---

<sup>1</sup> Akhil Sharma (Delhi, 1971) es novelista, por tanto, se impone una distancia entre sus narradores y sus creencias u opiniones. El título de este trabajo se permite una licencia por la que pido disculpas.

classical theories from Hindu tradition (Veda, Brahmana, Upanisads), and with other Western traditions (compassion and nihilism, in J.C. Mèlich, and R. Ávila's works). I conclude by asserting that, according to these novels, it is egotistical illusion, instead of mysticism, which sheds a light upon political or social bodies.

**KEYWORDS:** Akhil Sharma; Therapy; Yoga; Mysticism; Body Theory; Nihilism; Hinduism.

“¿Te crees que te has convertido en un árbol? Si eres un vegetal, ¿cómo es que puedes hablar? ¿Cómo es que puedes pensar? [...] ‘Tienes razón: muy pronto dejaré de hablar y de pensar’”.

Han Kang. *La vegetariana*.

“Personas profundamente decentes” han reinterpretado sus religiones para suavizar la obediencia irreflexiva a la violencia de su literalidad (Pinker, 2015: 42). No aceptamos vivir en las formas, así como tampoco nos dejamos reducir a prácticos listados de leyes que colisionan y se reinterpretan. Hoy, el yoga es el deporte del bienestar. Occidente ha utilizado una imagen profiláctica del mismo en la que hombres y mujeres de mediana edad disfrutan, mientras lo practican, de la agradable sensación de estar vivos. No es preciso cargar las tintas sobre Occidente porque todas las preguntas por el Ser que se han realizado, desde las del *Mago* Heidegger, hasta el Aristóteles de Aubenque, sin olvidar los anatemas anticristianos de Nietzsche, tampoco han conducido más que a senderos de deconstrucción, cuando no a campos políticamente bien cuestionables (Farías, 2010; González Varela, 2010; 2017). Una vez que el nihilismo de Nietzsche parecía haberse apartado en el anarquismo y la locura, el cinismo clásico quedaba descartado como una opción éticamente inaceptable, (por una perversión filológica que no podremos analizar aquí), los caminos del sentido buscaban de nuevo en el origen, retornando a la escuela platónica en la que la ironía quedaba reducida a un cuestionamiento ingenioso aunque momentáneo del ser.

Utilizar la venganza del resentimiento a modo de compasión humana para comprenderlo todo generaba un residuo de piedad cristiana, paternalista y aristocrática, bien analizada en los trabajos de J. C. Mèlich (2010; 2014). Si se trataba, como dijera Martin Buber (2014), de preguntarse por qué Dios se ha vuelto irreal y de volver a describir su realidad, desde una nueva forma de pensar y de vivir más centrada en el sí mismo, desde un lugar propio al que se pertenece, se corría el peligro de volverse hacia un egoísmo mesiánico y elitista.

De manera natural (e incluso en los mismos autores aludidos, como ocurre con Buber) la religión comenzaba a escindirse entre el radicalismo y un misticismo humanista. En el caso del yoga este funcionaba como el manual que ejercía de fiel en la mejora del equilibrio físico y moral de las personas. La *Bhágavad Gita*, que puede considerarse uno de los primeros y más profundos manuales de yoga, escindida a su vez de la gran epopeya hindú, el *Mahabhárata*, no escondía, en su breve esencia, la ambivalencia: por un lado, lanzaba un fuerte mensaje a los *kshátriyas*, o casta guerrera, para vencer en su guerra contra Bhárata; por otro lado, sentaba las bases para el cuidado de sus cuerpos, y para la correcta elección a la hora de emprender cualquier camino de batalla. Su escritura no predicaba la ausencia de acción, como algunos intérpretes han podido entender la esencia del yoga, sino que distinguía entre tipos de acciones, en fragmentos sumamente complejos: “hay que saber distinguir entre la acción prescrita, la acción prohibida, y la inacción” (*Bhágavad Gita* IV, 17). Puede decirse, entonces, que el camino que unía cuerpo y mente era portador, en su semilla primera, del virus que podía dividir y discernir, si la intensidad y la práctica no eran los adecuados en su ejecución. Porque la obligada falta de discernimiento *advaita* producía una suerte de ceguera moral, pese a que Shánkara tratara de combatir esta posible desactivación nihilista por medio de un tipo de reduccionismo fenomenológico: “ni un millar de sentencias de las Escrituras pueden mostrar que el fuego sea frío o que el sol no caliente, ya que el objeto en cuestión es percibido así por un modo de conocimiento” que no es otro que el de la percepción individual (Pujol, 2015: 126). Esta comprensión mágica era una de las metas de estos ejercicios morales y guerreros, pero no quedaba claro qué ocurría con el yoga cuando el desequilibrio y el sufrimiento eran totales, cuando no había espacio para una desquiciante puesta a punto de los niveles de energía que conforman los humores espirituales del

cuerpo humano. Las primeras recetas que nos llegan desde otras lecturas, como la práctica de la no-violencia (*ahimsa*), el desapego fenomenológico, el nihilismo radical de los sabios hindúes, las meditaciones tibetanas sobre la muerte o tantas otras disciplinas que pretenden el correcto funcionamiento de los diversos *chakras*, tampoco han llegado a la médula del problema que nos informa de que el yoga es, en origen, un ordenamiento ético y físico para ganar la gran batalla de Kurukshetra, metafórica y real a la vez. En resumen, volvemos a preguntarnos no tanto por su Ser, como por la realidad que lo envuelve: el yoga, demasiado centrado en el individuo como parte de una ciudadanía que ha olvidado su solidaridad y su unión original, pierde su capacidad para dirigirse a sí mismo de modo misterioso, como si un conjunto de reglas y rituales pudiesen laicizar y controlar sus poderes terapéuticos, impidiendo que estos apaciguaran una psique apresada por la rapidez y el consumo.

La indagación de Akhil Sharma puede ayudarnos a entender mejor esta entidad mística caricaturizada, occidentalizada, que el yoga ha ido adquiriendo a su despecho. No en vano este acercamiento negativo es más optimista en sus frutos de lo que pueda aparentar: Sharma logrará delimitar algunas versiones de amor puro, desde la óptica de narradores cínicos o corruptos hasta el tuétano, hasta llegar a afirmar que si hay humanidad es porque hay moral, identificando a esta por medio de una imposibilidad. En consecuencia, si no hay moral, tampoco hay humanidad, más allá de una vacuidad corpórea e incoherente que puebla las naciones y sus habitantes, engañándoles con palabras grandilocuentes como las de *amor* y el *miedo* al otro. La ética de Sharma es un marco que impide la concepción del placer pleno, debido al impedimento de que el yo no puede expiar sus culpas por medio de ceremonias posteriores<sup>2</sup>. Por ejemplo, una de las

---

2. Uno de los filósofos contemporáneos que mejor ha estudiado las relaciones entre ética, culpa, perdón y compasión es J.C. Mèlich. Por ejemplo, en su *Ética de la compasión* (2010: 42), o la que ahora hemos utilizado para las anteriores reflexiones, *Lógica de la crueldad* (2014: 105).

definiciones más explosivas del amor, la encontraremos en Ram Karan, el repulsivo funcionario de *An obedient father*: “el primer signo de amor es el miedo, el miedo de parecer ridículo o incompetente”. El amor, según nuestra lectura, es una formalidad en la que la apariencia es indispensable. Para Karan, que había forjado su definición de amor a partir de la relación con prostitutas menores de edad, es una locura descubrir que el amor puede ser una “alegría” (Sharma, 2000: 186). La única manera de probar la resistencia al miedo no afecta tanto a la moral, como al cuerpo: sus deseos, su violencia, y su gracia hacia sí, o hacia otros cuerpos será la que, finalmente, entregue una verdadera redención a la persona, cuente esta con la ayuda de la espiritualidad, o no<sup>3</sup>. Curiosamente, este hecho será un despertar misterioso hacia el Bien, frente a los trágicos sacrificios que afectaban a los animales de los Vedas. La catarsis del individuo será un reconocimiento a la bestia que encierra toda búsqueda y, por concomitancia, el reflejo esperpéntico de una sociedad que posee una justicia, un comercio y una comprensión establecidos.

Descubrir la hipocresía y el modo en que ideología y fe chirrían es un ejercicio de literatura realista que nos revela que la memoria de una experiencia expresa algún tipo de imperativo, hacia una verdad alejada de la expiación que conlleva la confesión. Dicho de otro modo, nos recuerdan que el perdón, en este mundo en el que solo un dios productivo tiene cabida, no nos concierne. Esta memoria también aporta su granito de arena a la historia que dibuja, coloreando con su tono y contenido –si se me acepta la imagen pictórica– un mundo habitado. Ram Karan acabará timando a su propio jefe, el político Mr. Gupta, escamoteándole el dinero de sus sobornos, motivado por las sugerencias de su hija maltratada, Anita. Mr. Gupta, sin embargo, sin dejar de ser un político capaz de comprar el voto de las provincias al precio que sea, también es un ser que gasta las tardes escuchando oraciones sobre el *Ramáyana* (Sharma, 2000: 208).

No me gustaría reducir este cuadro a un “mundo real” acuciado por una hipocresía galopante, sino al de la convivencia natural entre el poder y la ética. Pero sí de desearía interrogar sobre la posibilidad de bifurcar la religión del poder jerárquico e interesado, o más concretamente, de la posibilidad de practicar yoga como método de satisfacción

---

3. Para las teorías de los cuerpos, véase Torras-Acedo (2008). Cf. Gökçen (2008: 134).

capitalista. Porque quien gobierna nunca es un tirano porque las transgresiones morales nunca salen de unos límites que la religión y sus exegetas se encargan de reordenar, anulando el misterio<sup>4</sup>. Y quien es religioso siempre se explica a sí mismo como un ser redimido, perdonado, purificado, en mayor o menor medida. Debemos recordar que el alivio místico no se obtiene por medio de ninguna ética de la virtud, sino que es algo dado en las tres grandes religiones. Así, habría que dar la razón al Nietzsche de *De la genealogía de la moral* al expresar sus reparos a los “sacerdotes ascéticos” que ponían sus remedios en el consuelo y el alivio del sufrimiento del cuerpo, y nunca en las causas: “el hipnótico sentimiento de la nada [...] la ausencia de sufrimiento eso es algo que los que sufren, los radicalmente malhumorados se permiten considerar ya el bien supremo” (Nietzsche, 2016: 540). A alguien así, hablarle de otra luz divina que no provenga del dinero sería coartarle la posibilidad de la alegría.

Akhil Sharma no es el primero en observar una realidad corrupta en su contexto místico. Novelas como *El Buda de los suburbios*, de Hanif Kureishi, ya habían ironizado sobre el misticismo imperante en el Londres de inicios de los 70: había comenzado la (en algunos casos) desquiciante sustitución del materialismo depredador por una nueva filantropía invasiva de corte hinduista que sólo esconde una nueva versión, sensualista en este caso, del capitalismo. El padre de Karim Amir, el protagonista de la novela de Kureishi, es el encargado de usurpar una máscara engañosa de la religión hindú, aprovechando su condición exótica de inmigrante. La voluntad de afirmación y, de paso, las afortunadas relaciones sexuales con miembros de otras clases, están en la sombra de esta nueva práctica del yoga. La ironía, no esconderá la corrupción moral y la pérdida de conciencia que, en el fondo, pretende combatir la literatura yóguica:

---

4. Utilizo con libertad términos técnicos como los de “transgresión”, “ética”, “moral” (y “ley”, aunque de manera implícita). Para una explicación teórica, de nuevo J.C. Mèlich 2014: 245.

Después de unas cuantas posiciones básicas de yoga los tenía a todos tumbados panza arriba. Obedeciendo las órdenes que dictaba con voz melodiosa fueron relajando los dedos, uno a uno, luego las muñecas, los dedos de los pies, la frente y, por increíble que parezca, las orejas. [...] Cuando papá pasó por su lado con su caminar ligero, Eva le tocó el pie con la mano (Kureishi, 1990: 22).

En un tono más nihilista, en la que unos seres emigrados descubrían en la metrópolis el espejo grotesco de lo que habían dejado atrás, Akhil Sharma describe en *Vida de familia* (2015), la historia de Birju, hermano mayor del narrador, postrado en cama tras sufrir una severa lesión cerebral al lanzarse a una piscina. El nuevo triunfador fracasa de antemano y abre un abanico de desgracias a su familia, trasladada a América desde Diwali, hasta el barrio de Queens. El padre, también eje central de la corta obra de Sharma, se refugiará en el alcohol, ahondando progresivamente en él, y la madre será una persona sacrificada y anulada, al cuidado exclusivo del hijo. El narrador explica con escepticismo las diversas terapias que, con una bondad que roza la inocencia increíble, algunos amigos de la familia intentan aplicar a Birju. En la primera, una ceremonia religiosa, y el sacrificio penoso que muestran los familiares, desvelarán un desajuste entre la realidad y su representación ritualizada:

Empezamos a recibir invitaciones de otras casas, por lo general relacionadas con alguna ceremonia religiosa. Cuando íbamos nos trataban con mucho respeto, sobre todo a mi madre. En cuanto entraba en una casa se veía rodeada de mujeres. Era como si representásemos algo, el amor familiar que se sacrifica por los demás. Yo también empecé a decir que Birju estaba en coma. Al parecer era lo que la gente quería oír. Una vez le dije a un hombre que Birju sufría una lesión cerebral, que no había esperanza, y él me miró desde su altura y asintió como si yo estuviera diciendo algo que no se ajustaba a la realidad (Sharma, 2015: 73).

Hace mucho que el rito sacrificial, tan esencial en los Vedas, Brahmanas y Upanisads, ha perdido su función reparadora. No obstante, en la voluntad de seguir tratando a un enfermo terminal como es Birju, se incardina una versión moderna del sacrificio clásico que ha olvidado la parafernalia. “En el principio no existía nada aquí. Esto estaba cubierto solamente por la muerte o el hambre, puesto que el hambre es la muerte. Y creó la mente pensando: ‘que tenga yo mente’”, dice el inicio de la *Gran Upanisad del Bosque* (*Brihadaranyaka Upanisad* II, 1). No hay nada fuera de uno que no sea la muerte, el miedo –por ello, la costumbre pagana que enterraba a los muertos extramuros, y a los espíritus los consideraba *daimones*, y que perduró hasta el siglo VIII (Wickham, 2013: 102). La asunción de esa realidad se ha vuelto tormentosa, justamente por el nihilismo

que tratan de combatir los comentarios *advaita* de Shánkara. Si los sacrificios clásicos hablan de la inmolación de caballos, por ejemplo, en este caso, el autor se encarga de mostrar a una familia desecha que no acaba de dar el paso definitivo debido a una extraña esperanza: “unos hombres que nos visitaron dijeron que Dios se les había aparecido en un sueño y que les había dicho cómo despertar a Birju” (Sharma, 2015: 74). Frente a las soluciones de cuño espiritual, las terapias que despliega el sistema de sanidad norteamericano no son mucho más halagüeñas, por lo que esta ya es una explicación de por qué triunfa la mística. Así, en una clínica de Boston a la que acuden para tratar a Birju, la enfermera les revela: "yo no traería aquí a ningún familiar mío. Dicen que hacen terapia de estimulación todos los días. Lo único que hacen es poner a los pacientes todos juntos en una habitación y encender la tele. Los refugios de animales hacen lo mismo” (84). La relación entre la crítica religiosa y la vida animal que ha sido tan alejada de la vida civilizada no es gratuita, porque los mismos textos sagrados nos advierten de que la pérdida de la consciencia, está íntimamente conectada a una pérdida del conocimiento del lenguaje, algo que Platón en el *Crátilo* y Shánkara, en sus comentarios, tratan de demostrar profusamente (Martín, 2002: 40)<sup>5</sup>. La televisión, como oráculo curativo de nuestra modernidad, en cambio, no es mucho peor que el gurú particular de Birju: el señor Mehta. Las terapias que sigue Birju, desde un punto de vista religioso, no pueden ser más absurdas, porque al Brahma que es Uno no se le puede sumar perfección alguna, ni tampoco restar faltas. Como si se utilizasen lenguajes distintos, por muchos rituales que se dirijan al Uno, no se alcanza la redención del cuerpo que ya viene dada de antemano:

---

5. Respecto al fragmento citado de la Gran Upanisad del Bosque, Shánkara explica conspicuamente: “la muerte es hambre. La partícula hi indica una razón conocida. El que desea comer mata animales inmediatamente después. Por lo tanto, ‘hambre’ se refiere a la muerte. ‘Muerte’ aquí quiere decir Hiranyagarbha como identificado con la mente” (ibídem).

Llegaba a las nueve de la mañana. Iniciaba todas sus visitas cubriendo a Birju con una sábana de color azafrán mientras mi hermano estaba en la cama de ejercicio [...] Después de estirar y alisar la sábana, el señor Mehta se arrodillaba al lado de Birju y se ponía a rezar. Rezaba durante unos quince minutos, con las palmas de las manos muy apretadas entre sí [...]. En la sábana de color azafrán había oms y esvásticas impresos. Cuando terminaba de rezar, Mehta se levantaba y empezaba a rodear la cama, tirando hacia fuera de un brazo o una pierna por debajo de la sábana, y los frotaba vigorosamente hasta que el vello se le ponía de punta [...]. Cuando llegaba a la cabeza de Birju, se frotaba las manos y se las pegaba a las orejas de mi hermano. Gritaba: *Aum Namah Shivaya* (Sharma, 2015: 108-9).

La pregunta que surge ahora es si la aserción que hemos lanzado anteriormente no era apresurada: si acaso el señor Mehta no consigue un bien mayor, con sus rituales, que un simple televisor. En el caso de esta novela, la fe actúa sobre un sujeto objetivable, y no sobre un *Atman* susceptible de consciencia. Quizá el Instituto de Esalen ha sido el que más ha profundizado en el estudio de la sanación holística y espiritual. Michael Murphy, co-fundador del Instituto, analiza con rigor los posibles errores de aquellos que se dedican a curar los cuerpos enfermos de variopintas maneras (espirituales, chamánicas, psíquicas, paranormales, milagrosas, por imposición de manos), a la hora de pretender encaminar el apoyo a la familia, en cierto modo reconfortante, hacia la resucitación transformativa, ante la que sólo tenemos “buenas razones para creer” (Murphy, 1993: 282). El estilo chamánico del señor Mehta pretende “anticipar una capacidad latente de los humanos para moverse y recrearse entre distintas configuraciones de la materia orgánica” (ibíd: 469), pero, como decimos, en el contexto del mundo al que Birju ha dado en parar, estos actos y palabras han perdido completamente su poder. Parece muy improbable gozar de las prestaciones de la mística si no se cree en ella, o si el mundo en el que esta se da ha acabado por anular a sus propios feligreses. Inmersos de pleno en la era digital, y apuntando ya al gran Juicio y a las maneras de esquivar su inminencia, la constelación de una elite redimida por los siglos de los siglos anuncia un futuro incierto para los cuerpos, en favor de las inteligencias artificiales. Aquí las antiguas teorías y las leyes del hinduismo resultan más necesarias que nunca. Aquí radica *todavía* nuestra humanidad: en la falibilidad, y en la capacidad de reírnos o llorar ante ella. Frente al deseo de conservación que produce insatisfacción, la perspectiva nefasta que acecha a todo aquel que teme la muerte, descabalga al sujeto de la cúspide para la que se reserva lo mejor en un sistema capitalista, y lo impulsa a seguir viviendo y, por tanto, a seguir debatiéndose por la permanencia, entendiendo a esta, de nuevo, como la alienadora, la

impositora del silencio, la garante de la obediencia, el deber y el orden impuestos. ¿Qué precisa la muerte para ser redentora?

La respuesta es observable en la naturaleza, a la que, por cierto, sólo atisbamos a través de diversos marcos de ficción. Así, un narrador maravillosamente creado por Jim Harrison puede realizar una radiografía de esta disimilación tan certera como la que sigue: “si ves la televisión frente a una ventana, te das cuenta de que la vida no se mueve tan deprisa allá fuera, a no ser que estés cerca de una autopista o de una calle en una ciudad atestada de gente. No paras de efectuar ajustes de primate subliminal a todas estas acciones aceleradas de la televisión, así que terminas con una mente tan revuelta que necesitas un buen rato para recuperarte. Y lo único que logras es matar el tiempo, en el sentido más estricto del término” (Harrison, 2012: 270).

Los familiares de Birju (y, de paso, los lectores de *Vida de familia*) observan lo infructuoso que resulta el señor Mehta, no sobre ellos mismos, sino para un joven con parálisis cerebral. Porque no son ellos los que deben creer, sino que la creencia tiene un objetivo particular muy concreto. Si la fe mueve montañas serán las montañas que uno se construya, y nunca las que afectan al Otro. Las locuras místicas, nos recuerda Mathias Enard, siempre son sobre uno mismo: “En Jerusalén había un asilo especial para los delirios místicos, que la mera visión de Jerusalén podía provocar fiebres, aturdimientos, apariciones de la Virgen, de Cristo” (Enard, 2016: 115). Introducir algún atisbo de ironía en estos planteamientos podría ser digno de las peores inquisiciones.

La caricatura de Sharma no termina aquí. En *An Obedient Father*, una de las primeras referencias a la religión hindú muestra el conflicto de la entrada en el país de los musulmanes; en otra referencia, la religión no es más que un intercambio egoísta: “Vinod is away on a pilgrimage. Last year he had a brain thing and he promised God if he got well he would pray twice every day and go to Vaishnodevi. He’s become so religious

now anyone can sell him a statue if they claim the river threw it up” (Sharma, 2000: 106). La manera de narrar la relación religiosa por parte de este padre consiste en una reordenación de los principios singulares del pacto establecido, y muestra, asimismo, la ignorancia en la que viven todas las culturas que han visto influidas sus religiones por todo tipo de creencias foráneas y de paganismos (algo que muestra bien Wickham al expresar la confusión celebrada el 1 de enero, o en la fiesta de Navidad)<sup>6</sup>. La necesidad del bálsamo del perdón es tan grande que, a pesar de advertir la ficción del universo sígnico de la religión, Ram Karan está dispuesto a sacrificar hasta su propia inteligencia. En general, el despreciable padre “obediente” de esta primera novela de Sharma –lo suficientemente amoral como para abusar de una de sus hijas–, describe la religión que observa como un simple *quid pro quo*. Aunque el narrador no es fiable, sí que recurre con fe ciega a la espiritualidad cuando decide limpiar sus pecados, a pesar de que el zoo de las ciudades ha reducido el aliento divino a meras palabras vacías, por lo que la palabra permanece como mero sonido, a modo de ancestral estribillo que jamás se convertirá en carne (Gökçen, 2008: 136). La unión mágica de espiritualidad y perdón reincide, no obstante, en la búsqueda del sentido humano, porque la cuestión es que el milagro del cuerpo queda como una huella, aunque no podamos ver más que sus cambios, sus atrocidades y las marcas históricas, a la espera de la refutación que puede aparecer. Cuando se habla de luz se espera la justicia que provenga de ella, pero esa luz, aunque velada, ya está presente en la mirada de los otros, que no es ilusa y que puede experimentarse plenamente desde el presente. Si se me permite ser categórico: fuera de esta imagen sólo hay pseudoreligión. La lección que extraemos de esta beatería ridiculizada vuelve a ser beneficiosa, pues el mal, gracias a esta forma de mala conciencia, revierte sobre uno mismo, sin que pueda resistirse la interiorización del *otro*:

After Rajesh and Kusum left for school that morning, Radha, Anita, and I went to Hanumán temple. My face was still purple and I could hardly open my lips. Radha and Anita sat in a corner all day and prayed. Most of the morning I crouched on my knees before an idol of God Rama with my forehead pressed to the floor. Over and over I asked God to take away my evil and madness (Sharma, 2000: 99).

---

6. Chris Wickham. *El legado de Roma*, 95: “No sabemos si la gente lo percibía como cristiano, laico o pagano, ni el cuándo ni el cómo de esas percepciones”.

La adoración a Hanumán y a Rama solo pretenderá conservar el favor del gurú de la familia: Ram Karan opina que la única manera de sanar el cuerpo herido es por medio de la palabra religiosa, por lo que la espiritualidad será un buen apoyo para su debilitada mujer (con claros síntomas de depresión y anorexia, al descubrir el incesto de su marido). Su propio interés por el yoga, en cambio, sólo tendrá dos justificaciones: la ayuda interesada que el gurú proporciona a su mujer, y un ligero dolor de espalda, propiciado por sus noches en vela:

Her guru then came to our home for the first time and berated Radha in front of me. 'You have three little children, faithless woman. Your home is your temple.' To guarantee his help in the future I went to him for several weeks to learn yoga for my back pain (Sharma, 2000: 88).

Este desplazamiento tan habitual en la secularización del yoga deportivo –fomentada por la pedagogía del Mindfulness– proviene de la nueva colonización que entiende el mundo como actor productivo, como materia prima, o como cuerpo creador de signos, y no como mente o actividad mental de la que se forma parte. En el quinto capítulo de su celeberrimo libro sobre *Por qué el mundo no existe*, Markus Gabriel nos habla de “El sentido de la religión”. En él explica que el “desencantamiento del mundo” weberiano, inducido por una tecnocracia en la que una elite controla firmemente nuestros destinos es el caldo de cultivo ideal para nuestra caída en los errores de este nuevo fetichismo. Cuando caemos, y Ram Karan es uno de los funcionarios más cercanos al poder que podemos encontrar, sólo estamos acordándonos de que es mucho más supersticiosa (y produce mayores sufrimientos) la creencia ciega en el Estado, el Orden, y la Ciencia (y no tanto en el pueblo), que la observación nietzscheana de un hombre que se embriaga a sí mismo, tratando de ser feliz, por medio de sus “invenciones” religiosas (Gabriel, 2015: 160).

Frente al nihilismo de *Vida de familia*, la espiritualidad de Ram Karan aumenta hasta el punto de procurarse una lectura asidua, aunque interesada, de la *Gita*. Su hija, Anita,

víctima de sus abusos sexuales, en cambio, no creerá en ese cambio y le pedirá dinero a cambio:

I brought with me my transistor radio and a Gita. I did not remember the last time I had opened the Gita. A holy book, I thought, would suggest the solemnity of my commitment to the bargain (Sharma, 2000: 161).

Su trabajo espiritual no busca otra cosa que procurarse el perdón de su hija, pese a lo cual, la religión hindú, también impone su propio código y sacrificios, alejados de la ética cristiana, algo que Anita está dispuesta a sostener:

What should we do? I asked. Anita moaned. I'll do anything. After a moment or two, I repeated, What can I do? Die. That's what I want [...] We have to live together, I said, I don't want to die this way. After several minutes Anita said, I want you to give me money (Sharma, 2000:159).

La lección de Anita es clara: sólo la muerte purifica, y la redención sólo es posible de ese modo. Pero si el padre desea invadir el espacio del sacrificio, este también tiene su propio nombre en el universo materialista del capitalismo: el dinero. Esa es su propuesta de enmienda, más acorde con el mundo en el que vivimos y con la ética de este ser despreciable. Anita sabe que si Ram Karan es un hombre al que no le importa si algo es bueno o malo, sí le importa el valor económico del perdón ulterior. En este sentido, Ram Karan será un ser insolvente y según sus parámetros un verdadero cuerpo sin conciencia. Por lo demás, en una sociedad de mercados tampoco un valor tan elevado está al alcance de la familia de Birju. Porque para aceptar que Birju es una conciencia sin cuerpo haría falta aceptar realmente la posibilidad de ese más allá que suele conllevar el fenómeno religioso.

Quien decida tildar de fantoques e hipócritas a los gurús y pandits que ayudan a la familia de Birju y a Mr. Gupta y Ram Karan, confunde la dirección de sus críticas, que debieran encaminarse más bien a quienes prolongan el silencio para evitar un supuesto abuso de la interpretación de la palabra divina. No se trata tanto de nihilismo, o de "matar el tiempo", como de relacionarse un momento, escuchar las interacciones y preguntarse por lo que está frente a uno. Así tal vez sepamos qué hacer con los cuerpos de Birju y Ram Karan.

**OBRAS CITADAS**

- BUBER, MARTIN (2014). *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Trad. Luis Miguel Arroyo. Salamanca: Sígueme.
- ENARD, MATHIAS (2016). *Brújula*. Trad. Robert Juan-Cantavella. Barcelona: Mondadori.
- FARÍAS, VICTOR (2010). *Heidegger y su herencia. Los neonazis, el neofascismo y el fundamentalismo islámico*. Madrid: Tecnos.
- GABRIEL, MARKUS (2015). *Por qué el mundo no existe*. Trad. Juanmari Madariaga. Barcelona: Pasado & Presente.
- GONZÁLEZ VARELA, NICOLÁS (2010). *Nietzsche contra la democracia*. Barcelona: Montesinos.
- GONZÁLEZ VARELA, NICOLÁS (2017). *Heidegger. Nazismo y política del ser*. Barcelona: Montesinos.
- GÖKÇEN, NILSEN (2008). "The Body as a Site of Counter Religious Discourse in *Wise Blood and Pinhan*". En Torras-Acedo (eds.) *Encarna(c)ciones. Teoría(s) de los cuerpos*. Barcelona: Editorial UOC.
- HARRISON, JIM (2012). *De vuelta a casa*. Trad. Antoni Puigrós. Barcelona: RBA.
- KUREISHI, HANIF (1990). *El buda de los suburbios*. Trad. Mónica Martín. Barcelona: Anagrama.
- MARTÍN, CONSUELO (2002). *Gran Upanisad del Bosque. Con los comentarios advaita de Shánkara*. Madrid: Trotta.
- MARTÍN, CONSUELO (2006). *Bhágavad Gita. Con los comentarios advaita de Shánkara*. Madrid: Trotta.
- MÈLICH, JOAN-CARLES (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- MÈLICH, JOAN-CARLES (2014). *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder.
- MURPHY, MICHAEL (1993). *The Future of the Body. Explorations Into the Further Evolution of Human Nature*. Canadá: Jeremy Tarcher.

- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2016). *Obras completas. IV. Escritos de madurez y complementos a la edición*. Ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.
- PINKER, STEVEN (2016). *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*. Trad. Joan Soler. Barcelona: Paidós.
- PUJOL, ÒSCAR (2015). *La ilusión fecunda. El pensamiento de Shánkara*. Valencia: Pre-textos Indika.
- SHARMA, AKHIL (2015). *Vida de familia*. Trad. Jaime Zulaika. Barcelona: Anagrama.
- SHARMA, AKHIL (2000). *An Obedient Father*. New York: Faber & Faber.
- TELLO GARCÍA, EDGAR (2016). “Regresando a Sri Aurobindo: sobre el enigmático dragón de la violencia”. *Indialogs*, Vol. 3: 115-35. <https://doi.org/10.5565/rev/indialogs.35>
- TORRAS, MERI & ACEDO, NOEMÍ (eds.) (2008). *Encarna(c)ciones. Teoría(s) de los cuerpos*. Barcelona: Editorial UOC.
- WICKHAM, CHRIS (2013). *El legado de Roma. Una historia de Europa de 400 a 1000*. Trad. Cecilia Belza. Barcelona: Pasado y Presente.

EDGAR TELLO nació en Barcelona, en 1981. Estudió Filología e hizo un máster en Teoría de la literatura en la Autónoma de Barcelona. Se doctoró en 2010 en la Universidad de Barcelona con una tesis titulada *El Otro en la obra de J.M. Coetzee: la lectura inconsolable*, dirigida por Kathleen Firth. Ha publicado artículos sobre autores tan dispares como Coetzee, J. Marías, Zambrano, Dostoievski, o Aurobindo. Junto con la ficción y la lectura, algunos de sus intereses actuales son la Filosofía Perenne, la Ética y la Memoria. Colabora con la Universidad de Barcelona (Asociación de Estudios Australianos) y con la Universidad Autónoma de Barcelona (Ratnakara).