

EN LAS ORILLAS DEL GANGES

ASPECTOS DEL DIÁLOGO CRISTIANO-HINDÚ Y LA INCULTURACIÓN
EN INDIA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

POR MARIO I. AGUILAR





Este ensayo recopila algunos de los momentos más importantes del diálogo cristiano-hindú en la segunda mitad del siglo XX. Su contenido es una invitación a descubrir la belleza de la presencia de Dios en la India y la riqueza de la interconexión con los demás en la trascendencia. Su autor, el profesor Mario Aguilar, es eremita benedictino camaldulense, director del Centre for the Study of Religion and Politics (CSRP) de la Universidad de St. Andrews, Escocia; fundador de la Fundación Milarepa para el Diálogo con Asia, Chile, y presidente del International Committee for Interreligious Dialogue (ICID).

El año 2018 marca el centenario del nacimiento del teólogo católico Raimon Panikkar, una de las figuras más importantes del diálogo cristiano-hindú de los últimos cincuenta años. La publicación de su *Opera Omnia* en diferentes idiomas y las conferencias que se han realizado en todo el mundo para su centenario — culminando con la conferencia realizada en diciembre de 2018 en Nueva Delhi — han permitido explorar en torno a su experiencia mística y su contribución a nuestra aceptación de la necesidad del diálogo como parte de nuestro ser cristiano y de nuestra fe. Así como Panikkar lo hizo después del Concilio Vaticano II, el Papa Francisco se ha convertido hoy en un actor primordial para el diálogo interreligioso, el cual ha centrado

sus actividades en visitas al Asia y África en los últimos años. Es así como en sus últimas visitas a Myanmar y Bangladés, interpretó el magisterio del Concilio Vaticano II al proclamar que

el gran desafío de nuestros días es el de ayudar a las personas a que se abran a la trascendencia. A que sean capaces de mirar en su interior y de conocerse a sí mismas de manera que puedan reconocer la interconexión recíproca con los demás. Darse cuenta de que no podemos permanecer aislados los unos de los otros.¹

El presente trabajo se ocupa de aquella interconexión recíproca con los demás, en la trascendencia de la que habla el Santo Padre, y ofrece una introducción acerca de las personas que marcaron el diálogo cristiano-hindú ya antes del Concilio Vaticano II y, con más fuerza, después. Al ordenar este itinerario de inculturación, vemos la interconexión recíproca de los sacerdotes y monjes católicos que asumieron formas simbólicas del hinduismo para poder descubrir la riqueza de la presencia de Dios en la India. Su experiencia estuvo marcada por la meditación y la lectura continua de textos, como los *Upanishads*², que pudieran complementar la vida trascendente de meditación en el contexto de la India. Sin embargo, las conclusiones de cualquier trabajo sobre diálogo deben reconocer que es en el diálogo intra-religioso, como lo llamó Panikkar, donde cristianos e hindúes se encuentran, allí donde la Trinidad lleva a un entendimiento que quizás no comprendemos en nuestras limitaciones teológicas, pero que podemos apoyar y realizar dentro de nuestro ámbito humano y terrenal.

Desde el Concilio hacia la India trascendente

La llegada de los pioneros del diálogo cristiano-hindú del siglo XX a la India se produce ya antes de la implementación del Vaticano II (1962-1965) y sus actores principales son el P. Henri Le Saux (nombre indio Abhishiktananda, benedictino francés), el P. Bede Griffiths (nombre indio Dhayananda, benedictino inglés), el P. Francis Mahieu (trapense belga), y el P. Raimon Panikkar (catalán e indio incardinado en la diócesis de Varanasi, India).³ La idea de los monjes europeos fue seguir al P. Jules Monchanin, un francés

1 Papa Francisco, *Encuentro con el Consejo Supremo de la Shanga de los monjes budistas: Discurso del Santo Padre*. Kaba Aye Centre (Rangún), 29 noviembre 2017 – Viaje Apostólico de Su Santidad Francisco a Myanmar y Bangladés 26 noviembre – 2 diciembre 2017. Vaticano: Librería Editrice Vaticana.

2 Se conoce como *Upanishad* a cada uno de los más de 200 libros sagrados hinduistas escritos en idioma sánscrito entre el siglo VII a. C. y principios del siglo III a. C.

3 Para una historia completa de este período véase Mario I. Aguilar, *Christian Ashrams, Hindu Caves and Sacred Rivers: Christian-Hindu Monastic Dialogue in India 1950-1993*. Jessica Kingsley, Londres y Philadelphia, 2016.





El autor de este ensayo, Mario Aguilar, es eremita benedictino camaldulense, director del Centre for the Study of Religion and Politics (CSRP) de la Universidad de St. Andrews, Escocia; fundador de la Fundación Milarepa para el Diálogo con Asia, Chile, y presidente del International Committee for Interreligious Dialogue (ICID).



que en 1945 fue a la India a fundar un *ashram* donde se pudiera vivir la vida contemplativa siguiendo las costumbres hindúes. En 1950 junto al P. Henri Le Saux fundó el *ashram* Saccidananda, en Shantivanam junto al río Kaveri cerca de Kulittalai. Su vida contemplativa fue influenciada por la vida de Brahmabandhab Upadhyay (teólogo de la inculturación indio) y las enseñanzas y prácticas contemplativas de Ramana Maharshi (maestro espiritual hinduista indio).⁴ Su llegada a la India, ya independiente desde 1947, se produce después de un período de violencia inusitada en que la Partición de la India y la creación de Pakistán llevaron a un verdadero genocidio por parte de hindúes, musulmanes y sikhs. Los cristianos que no vivían en las áreas de conflicto y partición se mantuvieron al margen del conflicto por miedo a ser perseguidos por la mayoría hindú.

En ese contexto, los monjes europeos que llegaron a la India tenían el desafío de convertir hindúes al Evangelio, pero pronto se dieron cuenta del arraigo de la religiosidad hindú en una civilización de muchos milenios en que lo metafísico y espiritual estaba muy enraizado en toda la vida. Comenzaron el estudio de los textos hindúes más apreciados, especialmente los *Upanishads*, con la idea original de establecer un *ashram*, un lugar de oración y contemplación en la costumbre hindú. Estos primeros estudios los llevó a enamorarse de las riquezas espirituales de la India. El Padre Henri Le Saux (Abishiktananda) se convirtió en el pionero que dejó el *ashram* para vivir en su propia ermita al

4 Véase B. Animananda, *The Blade: Life and Work of Brahmabandhab Upadhyay*. Calcutta, Roy & Son, 1945, y J. Monchanin, *Swāmi Paramārūbyānanda: A Memorial*. Saccidananda Ashram, Tiruchirappalli, 1959.

lado del río Kavery y fue él quien, en la experiencia del ascetismo, del silencio y de la vida eremítica en la tradición hindú, llegó al diálogo más profundo y a lograr un gran respeto por parte de no-cristianos. La tradición védica del hinduismo, en que todos los hindúes pueden ser ermitaños durante un tiempo de su vida, se hizo realidad en Abishiktananda, quien buscó a Dios en el diálogo, en la tensión de la unidad del solo Dios con la diversidad del Uno del hinduismo y en la tensión de la no-dualidad entre lo divino y lo humano, entre lo material y lo metafísico. Nunca volvió a Europa.

El Padre Henri Le Saux ayudó a la reflexión sobre la implementación del Vaticano II en la India a través de sus intervenciones en el *All India Seminar*, pero su dedicación a la búsqueda de Dios en la dualidad cristiano-hindú lo llevó a desafiar a la Iglesia de la India que en una situación minoritaria fue más lenta en el diálogo que lo que hubieran esperado los padres del Concilio. El Concilio Vaticano II estableció las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas en la Declaración *Nostra aetate* (28 octubre 1965).⁵ Respecto al hinduismo los padres del Concilio declararon que

en el Hinduismo los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de los mitos y con los penetrantes esfuerzos de la filosofía, y buscan la liberación de las angustias de nuestra condición mediante las modalidades de la vida ascética, a través de profunda meditación, o bien buscando refugio en Dios con amor y confianza.⁶

“En el Hinduismo los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de los mitos y con los penetrantes esfuerzos de la filosofía, y buscan la liberación de las angustias de nuestra condición mediante las modalidades de la vida ascética, a través de profunda meditación, o bien buscando refugio en Dios con amor y confianza” (Nostra aetate, 2.)

Y al mismo tiempo declararon que la Iglesia

no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres.⁷

Abhishiktananda siguió con optimismo el desarrollo del Concilio Vaticano II, con las limitaciones de una época sin internet. Su entusiasmo por la

5 Véase texto en castellano en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html

6 Concilio Vaticano II, Declaración *Nostra aetate*, 2.

7 Concilio Vaticano II, Declaración *Nostra aetate*, 2.





Los monjes europeos que llegaron a la India tenían el desafío de convertir hindúes al Evangelio, pero pronto se dieron cuenta del arraigo de la religiosidad hindú en una civilización de muchos milenios en que lo metafísico y espiritual estaba muy enraizado en toda la vida.

encíclica *Ecclesiam suam* (1964), sobre diálogo, se manifestó en su correspondencia: “el Concilio es una gran bendición. Es el aliento del Espíritu Santo – y ya era tiempo que sucediera”.⁸ Coincidiendo con el Concilio, residió en su *kutiya* [su casita hecha de barro y tapada con diarios] en Uttakarshi, desde donde sus reflexiones ya no eran de búsqueda, sino de encuentro: “El Ganges ruje muy cerca de mí. Canta un tono bajo que es la llave para todo. En esa armonía todo lo que puede cantarse se canta. Sobre todo, el *OM*, que no me ha dejado desde mi retiro en Gangotri el año pasado”.⁹

Como benedictino, Abhishiktananda no perdió su interés en la liturgia para el diálogo, reconociendo que su adaptación de la liturgia solo podría ser entendida por un círculo muy pequeño: “celebro la Misa cada mañana sentado como un sacerdote *braman*, con ceremoniales en que ofrezco agua, incienso, fuego. Leo los Evangelios en sánscrito y canto el Padre Nuestro en sánscrito”.¹⁰ En este período el monje ya había entrado en un diálogo profundo con el hinduismo en el silencio de los *Upanishads* y, mientras tomaba parte en grupos de estudio y grupos ecuménicos, por ejemplo estudiando a Panikkar, se sentía muy incómodo con la prohibición de una liturgia ecuménica en que se compartiera la comunión.¹¹ Ya en una visita navideña a Panikkar en Vanaras y en una carta a su hermana Marie-Thérèse expresaba su teología del diálogo que lo llevaría eventualmente a la entrega total:

Vanaras es muy cosmopolita. En un grupo que conocí ellos cantan villancicos en varios idiomas, incluyendo el francés [...] cuando vives entre los no-cristianos, no puedes cerrar las ventanas, o correr las cortinas, y no puedes acurrucarte junto al fuego, porque Cristo también está presente entre ellos. El Padre los ama, el Padre los salva, el Espíritu actúa en ellos. Esto nos llama a una renovación completa de la teología de la Iglesia.¹²

Desde 1968 a 1973 Abhishiktananda vivió en su *kutiya* en Gyansu, Uttarkashi, viviendo en completa soledad seis a ocho meses del año. Un ataque al corazón en julio de 1973 interrumpió su vida eremítica. Ese ataque fue interpretado como el momento de iluminación, en que entró a una etapa diferente de contemplación, ya sin preocuparse de la tensión cristiano-

8 Carta de Abhishiktananda a su hermana Hermana Marie-Thérèse Le Saux 29.09.1964 [traducción propia], citada de James Stuart, *Swāmi Abhishiktānanda: His life told through his letters*. ISPCK, Nueva Delhi, 1989, pp. 185-186.

9 Carta de Abhishiktananda al canónigo J. Lemarié 24.07.1964 [traducción propia] en Stuart, *Swāmi Abhishiktānanda*, p. 193.

10 Carta de Abhishiktananda al canónigo J. Lemarié 28.08.1965 [traducción propia] en Stuart, *Swāmi Abhishiktānanda*, p. 194.

11 Carta de Abhishiktananda al canónigo J. Lemarié 24.10.1965 [traducción propia] en Stuart, *Swāmi Abhishiktānanda*, p. 195.

12 Carta de Abhishiktananda a su hermana Hermana Marie-Thérèse Le Saux 24.12.1965 [traducción propia], citada en Stuart, *Swāmi Abhishiktānanda*, p. 196.

Panikkar asumió desde niño sus dos identidades, la cristiana y la hindú, repitiendo una y otra vez que él no era medio cristiano y medio hindú, sino que cristiano e hindú al mismo tiempo. [...] junto a otros, reflexionó sobre las posibilidades de la presencia del cristianismo en India dejando las formas culturales europeas.



hindú, sino que gozando de la unión completa de las dos tradiciones en que él se había encontrado como ser humano, monje y sacerdote. Durante ese período en Gyansu Abhishiktananda recibió muchas invitaciones, entre ellas a ser conferencista en un seminario sobre contemplación en marzo de 1973. Finalmente decidió no asistir personalmente, pero su ensayo sobre los *Upanishads* y *advaita* fue uno de los ensayos más importantes de su etapa madura. En sus conclusiones, llamó a los cristianos a profundizar su fe con esta experiencia *adváitica* yendo más allá de los conceptos y adentrándose en la oración del silencio. Dentro de toda esta maduración personal en la contemplación, su gran compañero y amigo fue el Padre Raimon Panikkar. No se puede entender a Abhishiktananda sin entender a Panikkar y viceversa.

Del no-dualismo a la reflexión metafísica

Los grandes amigos y pioneros del no-dualismo en la práctica de la religión, el pluralismo y el diálogo de unidad en el Uno, en el contexto de la India del siglo XX, fueron Abhishiktananda y Raimon Panikkar. Abhishiktananda desafió las maneras de ser cristiano en India rechazando la primacía colonial de la cultura, y sus escritos, en forma de diarios espirituales y poemas, llevaron a un público europeo a conocer los tesoros metafísicos de la India. Sus soliloquios personales de cómo seguir a Cristo y a Brahma al mismo tiempo fueron comentados por su amigo Panikkar en forma analítica y con mucho respeto.

Raimon Panikkar, nacido en España de padre hindú y madre española católica, se ordenó sacerdote en España y escribió su doctorado en la Universidad Lateranense sobre un comparativo cristológico en el cristianismo y

el hinduismo.¹³ Después de sus estudios superiores decidió visitar la India de su padre, sirviendo como sacerdote en la diócesis de Varanasi mientras vivía una vida asceta junto al río Ganges, adoptando la vestidura hindú. Durante esos años Panikkar traduce y estudia los textos hindúes, pero sin la tensión interior que Abhishiktananda vivió. Panikkar asumió desde niño sus dos identidades, la cristiana y la hindú, repitiendo una y otra vez que él no era medio cristiano y medio hindú, sino que cristiano e hindú al mismo tiempo. La experiencia de lo religioso en Abhishiktananda se hizo reflexión desde las páginas del estudioso Panikkar, quien, junto a otros, reflexionó sobre las posibilidades de la presencia del cristianismo en India dejando las formas culturales europeas. Dentro de esas reflexiones sobre la experiencia hindú y cristiana en Varanasi, Panikkar concluyó que la religión es “un conjunto de símbolos, mitos y prácticas que las personas creen que dan sentido último a sus vidas”, es una creencia porque nunca es un sentido objetivo de valores, es siempre personal.¹⁴ Si existe una cantidad de religiones, no es central ocuparse del problema de la verdad de las religiones, sino del hecho de que existen muchas de ellas.¹⁵ En sus reflexiones sobre sus dos religiones personales y sobre la variedad de las religiones, rechaza las respuestas monistas al problema del pluralismo, negando la posibilidad de que la verdad es una para todos o una para cada individuo en particular.¹⁶ Para Panikkar, cada religión tiene una ortodoxia, una experiencia fundamental de sus fundadores y una experiencia de la verdad en sus dogmas formulados.¹⁷ Y cada persona encuentra su realización, su camino y sus respuestas en una forma religiosa particular.

Panikkar desarrolla esta diferencia pluralista de las religiones no como un problema sino como un hecho humano en que el monismo no existe. En la metafísica de Panikkar “la realidad no tiene necesidad de ser completamente inteligible en sí misma”, una experiencia que él describe como *cosmoteándrica*.¹⁸ Por lo tanto, el diálogo comienza cuando el ser humano reconoce que hay otras formas de entender y vivir lo divino y que, mientras yo respete otras formas, otras personas también respetarán la forma que yo he elegido. Para Panikkar “el verdadero diálogo exige no solo disposición a la acogida y a la escucha, sino también capacidad, o incluso posibilidad, de comprensión”.¹⁹ Por lo tanto, no existe una sola manera de diálogo,

13 Panikkar, Raimon, *The Unknown Christ of Hinduism*. Darton, Longman and Todd, London, 1964.

14 Raimon Panikkar, *Obras Completas* VI.1, p. 145. Herder, Barcelona, 2016.

15 *Ibid.*, p. 147.

16 *Ibid.*, p. 148.

17 *Ibid.*, p. 157.

18 *Ibid.*, p. 160.

19 Raimon Panikkar, *Obras Completas* VI.2, p. 22. Herder, Barcelona, 2016.

sino que muchas dependiendo de qué manera estamos involucrados en ese diálogo. El *diálogo interreligioso* abarca aspectos psicológicos y doctrinales en que expertos o representantes de diversas creencias dialogan sobre aspectos de sistemas filosóficos diferentes; pero cuando el diálogo “toma posesión de toda nuestra persona”, arrancándonos nuestras máscaras, y despertando algo en nuestro interior, entonces se ha convertido en *diálogo intra religioso*.²⁰ Para Panikkar, “el diálogo intra religioso es en sí mismo un acto religioso (de *religare*): un acto que ni nos unifica ni nos asfixia, sino que nos re-liga (en todas las direcciones)”.²¹ Ese diálogo “tiene lugar en el corazón de la realidad” que es la diversidad negada por lo monocultural, que se puede volver en la negación de la diversidad del amor de Dios.²²

Tanto la vida de Panikkar como la de Abhishiktananda fueron vidas de contemplación, pero también vidas ligadas al caminar de otros y, en el caso de ellos, ligadas a la realidad cristiana e hindú de su alrededor. La posibilidad de recobrar símbolos y acciones culturales de la India dentro de la liturgia y dentro de la oración diaria los llevó a una libertad para comunicarse con Dios y para escuchar el silencio en la contemplación que había quedado algo olvidada durante el período colonial británico y que había dictaminado que ser cristiano era ser europeo. La vida de diálogo de Panikkar lo llevó a redescubrir la riqueza de las diferentes religiones a través del estudio y la experiencia personal de oración contemplativa.

El diálogo comienza cuando el ser humano reconoce que hay otras formas de entender y vivir lo divino y que, mientras yo respete otras formas, otras personas también respetarán la forma que yo he elegido. Para Panikkar “el verdadero diálogo exige no solo disposición a la acogida y a la escucha, sino también capacidad, o incluso posibilidad, de comprensión” (Panikkar, Obras Completas, VI.2).

Conclusiones: diálogos monásticos

En las conclusiones del Concilio Vaticano II, en un mundo lleno de esperanza, los padres conciliares asumieron como las áreas de apostolado de la Iglesia “las alegrías y las penas de la humanidad” entendiendo al Pueblo de Dios como toda la humanidad.²³ Pero las vicisitudes sociopolíticas del mundo llevaron a guerras y conflictos interreligiosos que crearon no solo un nuevo tradicionalismo en partes del cristianismo, sino también a un fundamentalismo del islamismo político, así como a diversas problemáticas de identidad del judaísmo más unido al estado de Israel.

20 Ibid, p. 37.

21 Ibid, p. 37.

22 Ibid, p. 214.

23 Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes*, 1.



Los pioneros del diálogo siguieron enraizados en el Asia, donde el cristianismo como minoría ha debido enfrentar los desafíos de colaboración por la paz con el budismo, y en la India con el hinduismo más sectario del partido nacionalista hindú. Pero las semillas de Panikkar, Abhishiktananda, y los movimientos monásticos crearon naturalmente un lugar central en el diálogo para las órdenes monásticas.

El llamado a la oración y a la contemplación de lo divino ha unido a las religiones del mundo a través de encuentros ya no tanto de discusión apologética, sino de oración común. Ejemplo de ello son los retiros comunes liderados por el legado del cisterciense Thomas Merton y la Abadía de Getsemaní, Kentucky. Dentro de ese legado la fundación de *Dialogue Interreligieux Monastique / Monastic Interreligious Dialogue* (DIMMID), organización emanada de la Confederación Benedictina y con la participación de las dos ramas de los Cistercienses, se ha constituido en una organización que explora la experiencia dentro del diálogo interreligioso a nivel mundial.²⁴ No solo organiza encuentros entre monjes cristianos y otras religiones, sino que apoya y es el nexo monástico con el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso de la Santa Sede.²⁵

²⁴ <https://dimmid.org/>

²⁵ <https://www.pcinterreligious.org/>

Las paradojas de la acción/contemplación del Concilio Vaticano II y el paradigma del diálogo intra religioso de Panikkar han dado sus frutos. Esos frutos han sido la capacidad de reconocer a Dios en el silencio y la contemplación de las diferentes religiones del mundo. En ese acto metafísico de adentrarse en la realidad supra-humana existen las posibilidades de la acción de la Trinidad. El paradigma impulsado por Panikkar de volver a estudiar a los Padres de la Iglesia y su entendimiento de la Trinidad han llevado a un diálogo interreligioso contemporáneo muy fructífero. El Papa Francisco ha enfatizado estos valores de oración y contemplación en el diálogo interreligioso, y así fue como el 19 de abril 2018 y con ocasión de los 125 años de la fundación de la Confederación Benedictina reiteró el lugar central de las órdenes monásticas en el diálogo, con las siguientes palabras:

Las paradojas de la acción/contemplación del Concilio Vaticano II y el paradigma del diálogo intra religioso de Panikkar han dado sus frutos. Esos frutos han sido la capacidad de reconocer a Dios en el silencio y la contemplación de las diferentes religiones del mundo. En ese acto metafísico de adentrarse en la realidad supra-humana existen las posibilidades de la acción de la Trinidad.

En esta época, cuando las personas están tan ocupadas que no tienen tiempo suficiente para escuchar la voz de Dios, sus monasterios y conventos se vuelven como oasis, donde los hombres y mujeres de todas las edades, orígenes, culturas y religiones pueden descubrir la belleza de silenciar y volver a descubrirse a sí mismos, en armonía con la creación, lo que permite a Dios restaurar el orden correcto en sus vidas. El carisma benedictino de acogida es muy valioso para la nueva evangelización, porque le da la oportunidad de acoger a Cristo en cada persona que llega, ayudar a los que buscan a Dios para recibir los dones espirituales que Él tiene para cada uno de nosotros.²⁶

Es así como se podría decir que el sueño del diálogo interreligioso de los monjes pioneros de India en el siglo XX ya se está realizando a través de un diálogo intra religioso. **H**

²⁶ Papa Francisco, *Audience with the Monks of the Benedictine Confederation*, 19.04.2018 véase <http://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/04/19/180419c.html>