

## **ENTRE COSMOLOGÍAS Y COYUNTURAS. REFLEXIONES SOBRE EL PROCESO DE LOCALIZACIÓN DE UN MOVIMIENTO TRANSNACIONAL**

*Between cosmologies and contexts. Reflections on the localization processes of a transnational movement*

**DENISE WELSCH**

Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnología,  
Universidad de Buenos Aires, Argentina  
[welschde@gmail.com](mailto:welschde@gmail.com)

Recibido: 25.07.22

Aceptado: 14.10.22

### **Resumen**

En este trabajo indago sobre la inserción en un nuevo contexto sociocultural de un movimiento religioso transnacional, la organización budista Soka Gakkai argentina, considerando aspectos como la construcción de legitimidad, regulación social y presencia religiosa en las esferas públicas. Reflexiono en torno a sus reacciones ante dos situaciones coyunturales específicas: el auge del movimiento de mujeres y la pandemia del COVID-19. Partiendo de que esta organización se ubica en la periferia del campo socioreligioso argentino, argumento que sus respuestas corresponden a la búsqueda de mayor visibilidad y legitimidad, teniendo en cuenta la alineación que esta organización muestra entre sus propias ideas cosmológicas y aquellas que se instalan progresivamente en la sociedad. Interpreto esta continuidad como parte de lo que llamo un *proceso de localización*, definido como la inserción plena y consciente de un movimiento transnacional en la sociedad receptora. Este análisis se basa en el trabajo de campo etnográfico realizado entre los miembros de la Soka Gakkai en el marco de mi investigación doctoral.

**Palabras clave:** budismo; transnacionalización; localización; legitimidad.

### Abstract

This article explores the insertion into new social contexts of a transnational religious movement, the Argentinian branch of the Buddhist organization Soka Gakkai International. Aspects such as the construction of legitimacy, social regulation, and the presence of religions in public spheres will be considered. I will address this issue by reflecting about the reaction to specific social disputes: the rise of women rights movements and the outbreak of the COVID 19 pandemic. Considering Soka Gakkai's peripheral position in the Argentinian social religious field, I will argue that its reactions intend to obtain more visibility and social legitimacy, by aligning its own cosmological ideas with those gaining more social acceptance. This continuity will be analyzed as part of what I will call a *localization process*, which I define as the full, conscious, insertion of a transnational movement in the host society. This paper is based on my ethnographic field work among Soka Gakkai members.

**Key words:** Buddhism; transnationalization; localization; legitimacy.

## INTRODUCCIÓN

La segunda mitad del siglo XX se caracterizó por la aceleración del movimiento a escala global de personas, prácticas, ideas, valores y formas de concebir el mundo (Appadurai, 2001; Clifford, 1999; Harvey, 1998). En la década de 1960 se instalaron en países occidentales numerosos centros de meditación y prácticas religiosas oriundas del este asiático, entre las que se destaca el budismo. En algunos casos fue a partir de viajeros que, tras conocer estas prácticas y formarse en ellas en países como India o Japón, empezaron a difundirlas en sus países de origen en Europa y Norteamérica, desde donde se expandieron al resto del mundo (Carini, 2018). En otros, fueron organizaciones institucionalizadas las que, a la par de los movimientos migratorios, construyeron sedes en países geográfica y culturalmente lejanos. Ejemplos de esto son el budismo Tierra Pura en Argentina (FANA, 2005) y también en Brasil, país al que además llegaron tempranamente templos budistas zen y varias de las llamadas “religiones japonesas” (Pereira, 2007).

Este es el caso también de la Soka Gakkai, organización japonesa que empezó a expandirse por el mundo de manera casi simultánea, siguiendo a sus miembros que migraban hacia Occidente tras la devastación de la segunda guerra mundial. Desde los comienzos se basó en el budismo de Nichiren Daishonin, monje reformista del mismo origen que vivió durante el siglo XIII (Welsch, 2018). Siete siglos más tarde, y de la mano de la Soka Gakkai, esa corriente budista salió por primera vez de Japón para insertarse en países con tradiciones culturales y religiosas muy dispares. Esto marcó un importante hito institucional en la historia de la Soka Gakkai que se conmemora anualmente el 2 de oc-

tubre, el día de 1960 en que Daisaku Ikeda (1928), su tercer presidente, inició su primer viaje “a ultramar”.

Para pensar esa salida debemos considerar también la llegada a otros países, proceso en el que se debió lidiar con las particularidades de cada sociedad que los recibía. En este trabajo reflexionaré acerca de las formas en que la Soka Gakkai se posiciona localmente en la Argentina. Su sede, Soka Gakkai Internacional de Argentina (SGIAR), cuenta con aproximadamente 30 mil miembros, según sus propias estimaciones<sup>1</sup>. Es la organización budista con más adherentes en el país, siendo en su gran mayoría conversos sin ascendencia japonesa (Carini, 2018: 13)<sup>2</sup>.

Mi objetivo será dar cuenta de algunas estrategias utilizadas para insertarse en la sociedad argentina, procurando mantener una imagen positiva y construir vínculos duraderos con distintos actores de la sociedad local, tanto a nivel estatal como civil. Partiré de una concepción de la transnacionalización como un proceso multidireccional (Argyriadis, Capone, de la Torre y Mary, 2012; Csordas, 2007) que se complementa con otro que llamaré de “localización”, definido como las formas conscientes y estratégicas de insertarse de manera plena en la sociedad local. Los procesos de localización requieren atención a las condiciones sociales y culturales en que se da la inserción. Para pensarlos retomaré las ideas de Rita Segato (2007) sobre la integración de religiones extranjeras en nuevos contextos, especialmente su noción de formaciones de alteridad en tanto configuraciones sociohistóricas que generan matrices desde las que se le asignan lugares de mayor o menor prestigio a los bienes y a las producciones culturales del exterior. Esos lugares condicionan su desarrollo y su vinculación con el resto de la sociedad. Tomando en cuenta el modelo propuesto por Wright y Ceriani Cernadas (2018) para analizar las dinámicas del campo religioso argentino, parto del supuesto de que SGIAR ocupa un lugar periférico en dicho campo, e intentaré demostrar que sus formas de inserción social habilitarían un corrimiento de dicha posición hacia una de mayor visibilidad social.

Daré cuenta de las estrategias adoptadas por SGIAR en el contexto argentino actual tomando dos ejemplos: veremos primero cómo se articulan las nociones budistas sobre el ser y el individuo en relación con el auge del movimiento de mujeres y la lucha por la ampliación de sus derechos. Luego abordaré las accio-

<sup>1</sup> Utilizo la categoría “miembros” en el mismo sentido en que se usa en SGIAR, para designar a quienes ingresaron oficialmente a la organización. Se diferencian así de quienes participan en sus actividades sin ser parte de ella.

<sup>2</sup> Esta superioridad numérica es uno de los factores que le permite posicionarse como interlocutor del campo budista ante otros agentes sociales, como el Estado o instituciones académicas. Sin embargo, dentro del campo budista no ocupa un lugar central ni se relaciona con otros grupos. Carini (2018) sostiene que esa poca interacción intergrupal es un rasgo del campo budista en Argentina, y enumera unas pocas actividades que se realizaron de manera conjunta y donde SGIAR no aparece entre los organizadores. En sus numerosos materiales de estudio y difusión no hay referencias a otras escuelas contemporáneas, así como tampoco he encontrado miembros que conozcan o hayan participado en alguna de ellas.

nes tomadas por esta organización durante la pandemia del COVID-19. Reflexionaré sobre estas cuestiones a la luz de la propuesta de Paula Montero (2012), que sugiere centrarse en las controversias para ver la forma que toman los fenómenos religiosos en las sociedades contemporáneas. Asimismo, consideraré la advertencia de Alejandro Frigerio e Hilario Wyncarczyk (2008) sobre la persistencia de mecanismos de regulación social sobre prácticas religiosas poco conocidas y las presiones que ejercen sobre estas, aun cuando hayan sido legitimadas a nivel jurídico y político.

## **TRANSNACIONALIZACIÓN Y LOCALIZACIÓN: DE LO LOCAL A LO GLOBAL Y DE VUELTA A LO LOCAL**

Como advierte Thomas Csordas (2007), la globalización debe ser entendida como un proceso multifacético y multidireccional, en el que las prácticas, ideas, valores y símbolos no circulan siempre desde los centros de poder económico y político al resto del mundo, sino que también se mueven desde las áreas periféricas hacia las metrópolis, como entre aquellas sin necesariamente pasar por estas (Appadurai, 2001; Clarke, 2000; Clifford, 1999; Hannerz, 1987, entre otros). La transnacionalización de un movimiento religioso como la Soka Gakkai no implica solamente una adaptación de prácticas cultural e históricamente situadas a una suerte de cultura “universal”, igual para cualquier país al que llega. Requiere de una adaptación a las nuevas sociedades en que se inserta, o como ha sugerido David Snow (1979) para esta organización en Estados Unidos, de una “acomodación” al contexto cultural local.

Si bien los países “occidentales” presentan varias características similares, cada uno tiene particularidades que condicionan y modelan las prácticas que llegan desde otras regiones del mundo. Es a lo que se refiere Segato (2007) con las configuraciones sociales e históricas locales que en cada caso producen condiciones particulares para la inserción y difusión de las religiones extranjeras. Los procesos históricos generan matrices nacionales de alteridad en las que se insertan los grupos, bienes o prácticas provenientes de otras latitudes. En estas matrices se organiza lo que llega desde el “afuera”, asignando distintos lugares con cuotas diferenciales de prestigio. Algunos grupos son bienvenidos e imbuidos de cierto prestigio, otros son estigmatizados en función del lugar que se les ha asignado a lo largo de la historia, mientras que otros ocupan espacios intermedios y ambiguos. ¿Qué lugar tiene lo japonés dentro de nuestras formaciones de alteridad?

Es preciso notar que estas formaciones de alteridad no son estáticas y pueden variar en el tiempo. Si bien en un principio había cierta desconfianza hacia los japoneses que comenzaron a llegar a finales del siglo XIX, ellos pronto establecieron vínculos con las élites argentinas, muy interesadas en la cultura japonesa y sus productos. A pesar de que nunca se promovió la migración asiática, el comercio y la contratación de japoneses en el servicio doméstico favorecieron

la buena recepción de los migrantes (caracterizados como laboriosos y respetuosos) por parte de aquellos sectores (FANA, 2005; Onaha, 1997, 1998). Gomez (2011) señala que la buena imagen de los japoneses se mantiene en la actualidad, vinculada ahora también a la percepción de Japón como un país con alto desarrollo tecnológico. Retomando los aportes de Segato (2007), habría un prestigio otorgado a lo japonés que se trasladó a sus inmigrantes y a las producciones culturales y religiosas que llegaron más tarde.

Para muchos de mis interlocutores en SGIAR, sin embargo, ese interés no estuvo entre los factores que los llevaron a esta organización<sup>3</sup>. El prestigio que para muchos de ellos reviste Japón está vinculado a que allí nacieron su práctica budista (en épocas de Nichiren) y la institución a la que pertenecen, así como su *maestro*, Daisaku Ikeda. En la mito-práctica de la Soka Gakkai (Sahlins, 1988), Japón aparece como el origen mítico de sus prácticas y creencias (por encima de India, donde nació el budismo 2.500 años atrás), desde donde emana cierto poder tanto en lo referente al sentido más profundo y verdadero del budismo, como a las tradiciones, prácticas y valores de la organización. A nivel institucional, Japón es el centro desde donde emana el poder efectivo y la autoridad sobre sus prácticas y creencias.

En este sentido, el camino a la inserción de la Soka Gakkai en Argentina se vio facilitado por una sociedad que no veía con malos ojos a los inmigrantes japoneses. Pero ese camino tenía una importante barrera en el plano comunicacional y cultural. Aparece en este punto la necesidad de pensar en la contracara de la transnacionalización, que propongo analizar en términos de “localización”. A diferencia de la “acomodación” de Snow (1979), o términos como la “creolización”, “hibridación” o “reterritorialización” (por ejemplo, Capone, 2004; García Canclini, 1990; Hannerz, 1987; Nederveen Pieterse, 1995), este término permite dar mejor cuenta de un proceso consciente de inserción plena en la cultura local. En este punto, diferencio este caso de aquellos en que la incorporación de elementos locales y la apertura a un público más amplio responde a demandas tanto de éstos como de los miembros del grupo (por ejemplo, en grupos budistas traídos a Brasil por la comunidad de inmigrantes japoneses, Rocha 2011). Mientras que los conceptos mencionados se refieren a la modificación de algunos aspectos o la inclusión de formas culturales locales, con “localización” apunto también a las estrategias orientadas a producir un anclaje concreto en la sociedad local para formar parte efectiva de su paisaje social y religioso, más allá de las demandas particulares de sus adherentes. En este sentido, el concepto de indigenización es más cercano a este planteo, por referirse también al modo en que las religiones transnacionales negocian su lugar con los actores de la sociedad local (Capone, 2004: 17)<sup>4</sup>. Con “localización”, sin

<sup>3</sup> Gancedo (2015) da cuenta del atractivo que el origen oriental de la organización tuvo para sus primeros miembros argentinos en los años 1960 y 1970.

<sup>4</sup> El concepto de “glocalización” (Robertson, 1992), si bien es de gran utilidad para casos como el de la Soka Gakkai, excede el objeto de este trabajo.

embargo, pretendo resaltar el rol activo y la intencionalidad de lograr una posición de mayor prestigio. Permite incluir en el análisis no solo el modo en que estos grupos se difunden y atraen personas con o sin relación con la cultura de origen, sino también cómo, y a través de qué mecanismos, se posicionan institucionalmente ante organismos estatales, académicos y civiles, habilitando un eventual acceso a la arena sociopolítica.

En una nación que se ha construido como europea y católica (Segato, 2007), el budismo aparece bajo un manto exotista que al mismo tiempo puede parecer atractivo para unos y raro o sospechoso para otros. La localización implica también un movimiento de des-exotización o de "occidentalización", como dicen algunos miembros de SGIAR, de las prácticas, para hacerlo más amigable a las formas de ser y hacer locales. Ejemplo de esto es la reducción de la recitación en japonés del *Sutra del Loto* completo a tan solo algunos fragmentos, como también el abandono de costumbres japonesas como quitarse los zapatos y estar de rodillas durante la meditación<sup>5</sup>.

Por otra parte, la promoción de valores "humanistas", como la paz, la cultura o la defensa del medio ambiente y los derechos humanos, facilitan la inserción en distintas sociedades por ser cuestiones también, por lo menos de manera formal, de la agenda de los principales gobiernos, partidos políticos, organizaciones civiles y ONG internacionales. El valor simbólico que estos valores mantienen, a pesar de cuestionamientos que surgen desde algunos sectores de la sociedad, permite el diálogo con funcionarios de distintos partidos políticos que sostienen buenos vínculos con SGIAR y destacan su rol en la promoción de la paz y la cultura (Welsch, 2020: 155-156). Por otra parte, desde su presentación como parte de la Agenda 2030 de la ONU, en distintos países la SGI viene realizando campañas promocionando los objetivos de desarrollo sostenible (ODS). En el caso argentino, las actividades organizadas en ese marco son celebradas tanto por sus miembros como por el público externo. La legitimidad que SGIAR logra al relacionarse públicamente con este tipo de organismos internacionales, así como con instituciones académicas y organizaciones civiles (ver Welsch, 2020: 150) contribuye a la proyección de una imagen pública positiva y permite desarrollar estrategias particulares para cada lugar en que se inserta, atendiendo a las problemáticas locales que despiertan el interés de los habitantes y organizaciones de la zona. Por ejemplo, en áreas urbanas de la provincia de Buenos Aires se organizan talleres de huerta doméstica y reciclaje, y en zonas rurales campañas promoviendo la producción orgánica de alimentos

---

<sup>5</sup> El Sutra del Loto es el texto fundamental del budismo nichiren y de varias otras escuelas budistas. Estos cambios se dieron a nivel global luego de la ruptura de la Soka Gakkai con su organización madre, Nichiren Shoshu, cuyas prácticas había adoptado en su fundación. Los miembros entrevistados se mostraron aliviados de que haya sido posible abandonar esas costumbres que para ellos implicaban un esfuerzo físico y mental extra que poco aportaba a la eficacia de las prácticas.

para evitar el uso de agroquímicos<sup>6</sup>. Estas prácticas no responden solamente a un intento de obtener mayor visibilidad pública, sino que están informadas por concepciones budistas específicas, como la unidad entre el sujeto y su entorno y el amor compasivo característico de la naturaleza de Buda, entre otros.

## BUDISMO Y HUMANISMO SOKA

La Soka Gakkai fue creada en 1930 por un grupo de pedagogos en busca de una reforma educativa. Tras la segunda guerra mundial, su eje cambió a la difusión del budismo nichiren como medio para la felicidad de las personas. Desde entonces, la Soka Gakkai funciona como organización primariamente budista, promotora del pacifismo, la educación y la cultura, abierta a todas las personas. En 1960, Daisaku Ikeda asumió la presidencia y fijó un rumbo que determinaría el futuro internacionalista de la organización. Durante esa década se fueron constituyendo oficialmente sedes en países de todo el mundo. En Latinoamérica, la de Brasil fue la primera y la más grande hasta la actualidad. En la Argentina se inauguró oficialmente en 1964 en la casa de sus primeros miembros, llegados de Japón unos años antes (Gancedo, 2015; Giannattasio, 2003; Welsch, 2018, 2020).

En 1975 Ikeda fundó la Soka Gakkai Internacional (SGI) para articular las sedes de todo el mundo. Esta funciona como ONG a nivel global y es la encargada de llevar adelante la labor “humanista” de la organización. Desde 1983 está vinculada a la ONU, donde todos los años Daisaku Ikeda presenta sus Propuestas de Paz. En ellas se refiere a las numerosas temáticas que abarcan con la noción de “humanismo”: desarme nuclear, paz, derechos humanos, ambientalismo, cultura, educación, arte. Desde este lugar de líder pacifista Ikeda se ha reunido con líderes políticos y religiosos de todo el mundo, además de intelectuales de distintos ámbitos. En Argentina, el referente es el Premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel.

Si bien la Soka Gakkai es una organización budista, y el motor de su crecimiento son sus miembros que difunden sus prácticas entre familiares y amigos, la faceta de ONG tiene un rol de gran importancia y es inseparable de la religiosa. La búsqueda del bienestar general es parte del camino a la iluminación individual. Según su filosofía, que postula la inseparabilidad de todos los fenómenos en base a la ley de causalidad, luchar por la felicidad propia equivale a hacerlo por la de los demás. Si no, la felicidad individual sería superficial y efímera, a diferencia de la verdadera felicidad absoluta que es la *budeidad* o iluminación.

---

<sup>6</sup> Estas actividades de escala barrial o municipal son planificadas y organizadas por miembros de cada zona (muchas veces como iniciativa individual que obtiene el respaldo de SGIAR) y sus redes de contactos. Esto les permite gestionar espacios y recursos para realizarlas en colaboración con distintos actores locales en espacios públicos, como teatros, clubes o plazas.

## BUDISMO AQUÍ, AHORA Y PARA TODOS Y TODAS

### Soles y flores: budeidad, mujeres y derechos

El budismo nichiren se basa en la premisa de que todos los seres, sin distinciones de género, clase o etnia, poseen inherentemente la naturaleza de Buda. Esto es, la iluminación o *budeidad* es posible para todas las personas porque ya forma parte de ellas, aunque no lo sepan. La práctica budista permite manifestar esa *budeidad*. Desde los comienzos el Buda había abierto la *sangha* (comunidad) a mujeres, siendo su madre y su esposa dos de las primeras en unírsele (Harvey, 2013). Siglos después, Nichiren propuso un camino simple y directo para manifestar la iluminación en la existencia presente, prescindiendo de reencarnamientos y complejas prácticas y estudios. Ese camino es la entonación del nombre del *Sutra del Loto*: “*nam myoho rengue kyo*”. Se conoce como *daimoku*, y es la práctica básica de la Soka Gakkai que todos sus miembros, hombres y mujeres, realizan en sus casas a diario de manera individual, y semanalmente de forma grupal cuando se encuentran en sus domicilios para la reunión de estudio, con el objetivo de alcanzar una vida mejor y una felicidad verdadera (Welsch, 2016).

En Japón, en 1951, a la par de las divisiones masculinas se crearon la división femenina (DF) y la división juvenil femenina (DJF), bajo el nombre *kayo-kai* o “flores y soles” (Ikeda, 2012). Estas divisiones por género y edad se replican en las sedes de SGI alrededor del mundo. Si bien las reuniones más frecuentes son en *hanes*, núcleos barriales que incluyen hombres y mujeres de todas estas divisiones, se realizan también reuniones y actividades específicas para cada una de ellas. Al empezar mi investigación me invitaron a una reunión “de chicas” alegando que “es más para nosotras, hablamos cosas que nos interesan más, laburo, estudio, amor”<sup>7</sup>. Efectivamente, en estas reuniones se tratan temas cercanos a las mujeres jóvenes, quienes comparten los problemas y desafíos cotidianos, así como sus metas y logros. En estos espacios he observado una actitud más distendida que en los *hanes*, así como una mayor familiaridad y confianza entre las participantes, que atribuyo a las similitudes de sus experiencias, deseos y dificultades<sup>8</sup>.

Si bien esta forma de ordenar a los miembros de la organización tiene un peso importante, no interpreto su persistencia como señal de una creencia en algu-

<sup>7</sup> Notas de campo, agosto 2010.

<sup>8</sup> La comparación se reduce a lo observado en grupos barriales (*hanes*) y de chicas, ya que como mujer joven no he podido participar en las reuniones de otras divisiones. Por los motivos enunciados, infiero una situación similar en estos grupos. El paso de los grupos juveniles a los de “adultos” se da al momento de casarse o de tener hijos, siendo más flexible en lo que respecta a la edad. Esto hace que el tipo de experiencias que se comparten sean distintas entre los grupos de jóvenes y de adultos, resultando en una afinidad mayor de intereses. Las experiencias que me narraron mujeres de mayor edad en entrevistas apoyarían esta hipótesis.



na diferencia esencial entre géneros. Por el contrario, y más allá de los fundamentos para su constitución en una sociedad muy diferente a la actual, parece ser una forma eficaz de fomentar la amistad y la solidaridad entre miembros. Daisaku Ikeda afirma en uno de sus textos:

En el budismo también hay explicaciones muy diversas sobre las funciones del hombre y de la mujer (...) teñidas por las nociones imperantes en la época y en la sociedad en que fueron expuestas. No se les puede otorgar un valor universal. (...) Desde el punto de vista de la eternidad de la vida, las distinciones entre hombre y mujer no son permanentes ni definitivas. Por el contrario, uno puede nacer como varón en una existencia, y como mujer, en la siguiente (Ikeda, 2015).

Lo importante es reconocer la dignidad de todas las personas, en tanto que todas poseen la naturaleza de Buda. En este principio se basa la noción local de “humanismo”, fundamento de los sentidos señalados en el apartado anterior.

A principios del año 2015 se puso la piedra fundamental del Centro Soka de Mujeres por la Paz (CSMP). Unos meses después, el 3 de junio, agrupaciones de mujeres convocaron a una marcha en respuesta a los crecientes casos de violencia de género en el país. El lema fue “Ni Una Menos”, y la respuesta fue masiva. Esta marcha marcó un punto de inflexión para el movimiento de mujeres y convocó a numerosas mujeres jóvenes y adultas sin antecedentes en la militancia feminista (Natalucci y Rey, 2018). Desde entonces, los reclamos de estos grupos lograron una gran visibilidad y pasaron a ser parte de la agenda política de muchas organizaciones. El más generalizado fue por medidas concretas por parte del Estado contra la violencia de género; el más controversial y que tomaría mucha fuerza desde 2018, fue la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo (IVE)<sup>9</sup>, con los pañuelos verdes como su símbolo principal. Como consecuencia, se empezaron a realizar todo tipo de actividades y la “perspectiva de género” fue convirtiéndose en tema de debate político y académico, logrando presencia hasta en los medios de comunicación masiva. La Soka Gakkai no fue ajena a esto. En las actividades que se realizan todos los años, tanto las destinadas a miembros de la organización como a un público más amplio, la cuestión del género se hizo más explícita, saliéndose de los límites de la cosmovisión budista.

El tema se trataba anteriormente en términos generales, sin apelar a las desigualdades entre géneros o las distintas formas de violencia que sufren las mujeres, pero en los últimos años estas cuestiones son más visibilizadas. En los eventos hay ahora llamados a terminar con “la violencia contra niños, niñas y adolescentes”, segmentos dedicados especialmente a este tema destacando la importancia de acompañar y ayudar a las mujeres en situación de violencia, y

<sup>9</sup> El primer gran debate fue en 2018, motivado por el envío de un proyecto de ley al Poder Legislativo que culminó con su aprobación en la Cámara de Diputados y su rechazo en la de Senadores. En 2020 el debate volvió a cobrar fuerza al enviarse nuevamente el proyecto para ser debatido por el Poder Legislativo, esta vez con la aprobación de ambas Cámaras.

talleres sobre perspectiva de género dictados por profesionales especializadas en el tema. En varios de estos eventos, algunas asistentes (sobre todo las más jóvenes) llevaban pañuelos verdes, demostrando su apoyo a la sanción de la IVE. Varias de mis interlocutoras también incorporaron la imagen del pañuelo a sus perfiles de redes sociales. Si bien no he visto pañuelos celestes, representando las posiciones opuestas a la IVE, sí he encontrado mujeres miembros de SGIAR con estos distintivos en sus redes sociales.

El debate en torno a la legalización del aborto generó una gran controversia en la sociedad argentina, que no escapó a los partidos políticos más importantes ni a las religiones predominantes. El caso más notorio fue el de los grupos evangélicos, que convocaron grandes movilizaciones manifestando su oposición al proyecto de ley. La Iglesia católica también se posicionó en contra, pero tanto entre los fieles católicos como entre los evangélicos hubo grupos que apoyaron el proyecto públicamente o que afirmaron estar de acuerdo con la legalización del aborto en ciertas circunstancias (en ambos casos más del 50% de los encuestados [Mallimaci, Giménez Beliveau, Esquivel e Irrazábal, 2019]). La Soka Gakkai no se manifestó institucionalmente sobre este tema. Tampoco presencié discusiones al respecto en reuniones o en eventos. Teniendo en cuenta que miembros de la organización sí expresaron públicamente sus opiniones en sus redes sociales y usando sus símbolos representativos, queda claro que desde la institución no se impuso ninguna postura. Por el contrario, se optó por evitar el debate interno entre su base de miembros<sup>10</sup> y hacer lo mismo a nivel externo.

Algo similar había sucedido con la sanción del matrimonio entre personas del mismo sexo en el año 2010. No hubo pronunciamientos públicos en favor de dicha sanción, ni se hablaba sobre el tema en reuniones o en las publicaciones institucionales. A pesar de ello, desde entonces se han hecho celebraciones en ocasión de casamientos<sup>11</sup> entre personas del mismo sexo en SGIAR, algunos de las cuales se hicieron públicos por ser personas famosas las que se casaron<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> SGIAR posee una estructura altamente jerarquizada que dificulta acceder al “núcleo duro” (Setton y Algranti, 2009) y sus instancias de toma de decisiones respecto a este tipo de asuntos. Como argumentaré a continuación, atribuyo esto al cuidado de la imagen pública institucional. Teniendo en cuenta la fluidez de la comunicación entre los líderes de menor rango y sus superiores respecto a la organización de reuniones y los temas a abordar en ellas, es posible conjeturar que en algún momento hubo una decisión de no tocar el tema.

<sup>11</sup> En SGIAR no se oficiaban casamientos ni ningún otro tipo de rituales ante, por ejemplo, nacimientos o fallecimientos. Sin embargo, es común que cuando sus miembros se casan se organice una “ceremonia del té”, tradicional de Japón, a modo de festejo.

<sup>12</sup> El caso es de las actrices y cantantes Karina K y Cintia Manzi, que fue noticia en algunos medios. La primera de ellas habló sobre esto en uno de los programas más vistos de la televisión. Mientras en la pantalla se leía “Nos casamos bajo la religión budista”, la actriz mencionó brevemente la ceremonia del té y centró su relato en la labor humanista de la Soka Gakkai.

Considerando el bajo perfil mediático de la institución, es algo que se debe tener en cuenta.

Una última cuestión para mencionar es la exhibición llamada “Protagonistas de una cultura de paz”. Esta se viene presentando durante los eventos desde los años 2018 y 2019, y consiste en grandes infografías que homenajean a mujeres destacadas de la historia reciente como promotoras de la paz y la igualdad. En su mayoría son mujeres argentinas, pero también hay algunas de otros países, como Ana Frank o Rosa Parks. Hay mujeres que se destacaron en el deporte, la música, la ciencia, y activismos de distintos tipos. Las imágenes constan de fotos de estas mujeres acompañadas por breves textos referidos a sus logros presentados con términos comunes en las narrativas de SGIAR: las luchas como “misión”, respetar o defender la “dignidad de la vida”, “no dejarse doblegar”, entre otras frases recurrentes. Lo interesante es que en todas se mencionan sus luchas por los derechos de las mujeres, superando los obstáculos de las sociedades de su época. Si bien ya era habitual que en las publicaciones de la institución salieran notas sobre figuras femeninas históricas, como Juana de Arco, la Madre Teresa o Marie Curie, ahora se incluyen mujeres más cercanas en el arco espacial y temporal, cuyas luchas y logros son más fácilmente asimilados a la vida de quienes visitan la muestra: María Elena Walsh, Rigoberta Menchú, Julieta Lanteri, Eva Perón<sup>13</sup>, entre otras. Junto a algunas de estas infografías hay actrices interpretando a estas mujeres. Una de estas muestras, en la entrada del CSMP a fines del 2019, incluyó a la referente trans Lohana Berkins. Una actriz la devolvía momentáneamente a la vida, ante la mirada de mujeres que la escucharon con atención hasta el cierre de su intervención, que culminó con aplausos y felicitaciones por su apasionada interpretación.

### **De veneno a medicina: pandemia, sociabilidad y solidaridad**

Uno de los aspectos principales de la práctica de SGIAR es el estudio, que abarca tanto la filosofía budista como la historia institucional. En lo que respecta al budismo, se estudian los conceptos centrales para la comprensión de *nam myoho rengue kyo* y el “significado profundo” de esta práctica. Los “principios budistas” están íntimamente relacionados con éste y en las reuniones se estudian de manera tanto teórica como práctica, al compartir los presentes el modo en que los aplican a sus vidas cotidianas. Estos principios pueden

<sup>13</sup> Al preguntar sobre la inclusión de Eva Perón en esta exhibición a una joven miembro que conozco hace muchos años, y cuya postura respecto a las dos coaliciones que gobernaron durante la última década es muy crítica, respondió (sin haber visto la exhibición) que no le parecía mal, ya que había tenido un papel importante en la lucha por el voto femenino. Es precisamente esto lo que se destaca en la infografía, omitiendo cuestiones relativas al peronismo. En las redes sociales de SGIAR, sin embargo, se pueden encontrar algunos comentarios rechazando este tipo de menciones por “meterse con lo político”. Si bien son minoritarios, dan cuenta de cierto descontento entre algunos miembros. En lo referente a cuestiones de género y diversidad sexual, los comentarios son positivos y abundan los mensajes que expresan el “orgullo” de pertenecer a una organización comprometida con estas cuestiones.

definirse como actitudes a adoptar en la vida. Algunos se expresan como conceptos y otros como metáforas. Este es el caso del que más interesa aquí: *transformar el veneno en medicina*. Con este principio se insta a los practicantes de este budismo a enfrentar los problemas que atraviesan con una actitud optimista, buscando transformarlos en algo positivo. Los sufrimientos son interpretados como una oportunidad para “crear valor” y “generar causa positiva” para uno y para los demás. El modo de hacerlo es entonces el *daimoku* tanto para encontrar la forma de superar estos “obstáculos”, como para mantener la fortaleza necesaria para hacerlo. El *daimoku* aparece como un medio, palabras poderosas que activan efectos concretos en las personas y en sus circunstancias.

Este principio fue de especial relevancia durante los comienzos de la pandemia del COVID-19. La crisis sanitaria a nivel global producida por esta enfermedad me permitió vivir de cerca el modo en que los miembros de SGIAR ponen el budismo en acción ante situaciones adversas. Esta vez no solamente escuché sus experiencias, sino que las compartí con ellos. A continuación, haré una breve descripción de cómo se vivió la situación en el *han* con el que había tomado contacto solo unas semanas antes de que se desatara la pandemia en Argentina.

A principios de marzo del 2020 se había realizado la Cumbre Soka por la Paz. Es un evento anual vivido intensamente por los miembros de SGIAR, quienes le dedicaron casi todo el verano a la organización y a los ensayos para las presentaciones en vivo. Conmemora la visita del *maestro* Ikeda a la Argentina, en febrero de 1993, y convoca un público grande, en su mayoría de miembros de la organización y allegados. Se lo toma como una oportunidad para desafiarse, proponerse grandes objetivos y “alentar” a los familiares y amigos en el público. Casi dos semanas después se anunció la cuarentena obligatoria en todo el país, por lo que el entusiasmo y la euforia tras la cumbre se encontraron con un freno inesperado. Para fines de ese mismo mes estaba prevista la fecha para rendir el examen<sup>14</sup>, al que ya se estaban destinando las reuniones de estudio de los *hanes*. El examen también obra como oportunidad para establecer desafíos personales y probar la eficacia de la fe. La cuarentena no solo impidió que el *han* se reuniera para compartir las sensaciones post cumbre, también imposibilitaba prepararse para el examen. Los jóvenes del *han* (4, incluyendo a la investigadora) encontraron rápido la forma de superar el escollo: entre mensajes de WhatsApp consultando qué plataforma conocíamos que nos permitiera estudiar juntos, a solo días de iniciada la cuarentena ya estábamos reunidos virtualmente repasando algunos temas. Los adultos se sumaron casi inmediatamente: ese mismo sábado hicimos el primer *zadankar*<sup>15</sup> virtual, a diferencia de otros grupos donde ese salto a las pantallas tardó unas semanas más.

<sup>14</sup> No se trata de una instancia obligatoria, pero igualmente convoca a muchos nuevos miembros y personas que aún no lo son. Solo el nivel uno está abierto también a la comunidad, que puede rendir una versión abreviada en la categoría de “Amigos Soka”, bajo la cual me anotaron para rendirlo.

Desde el primer momento SGIAR se mostró atenta y respetuosa de las determinaciones tomadas por el gobierno nacional. El cierre temporal de las sedes y suspensión de todas las actividades (inicialmente por 15 días y extendido luego indefinidamente) se anticipó por unos días al decreto de necesidad y urgencia (DNU 297/2020) que sancionó el aislamiento social preventivo y obligatorio (ASPO) en el país. En ese marco, las reuniones y visitas hogareñas<sup>16</sup> programadas se suspendieron y reemplazaron por videollamadas grupales de WhatsApp. Simultáneamente, en las redes sociales de la SGI se llamaba a los miembros de las sedes del mundo a seguir las recomendaciones de sus respectivos gobiernos. En las primeras “reuniones virtuales” (categoría introducida por esta situación), las recomendaciones de “cuidémonos mucho” se hicieron muy frecuentes, junto a las de mantener el contacto entre los miembros del grupo a través de llamados telefónicos, mensajes o audios de aliento a través de WhatsApp y de apoyar a quienes estuvieran atravesando una situación difícil agravada por el aislamiento. En las divisiones juveniles se conformaron redes de ayuda para miembros “de riesgo” (que por su edad o por alguna condición de salud fueran más vulnerables a un posible contagio) que no tuvieran quien pudiera asistirlos y comprarles medicamentos o alimentos. Los “mensajes de aliento” empezaron a llegar más seguido, intercalados con llamados para conversar sobre la situación y cómo afrontarla. También los eventos se adecuaron al formato virtual, incluyendo a aquellos programados para los pocos días que pasaron entre el cierre de las instalaciones y el DNU mencionado.

Como es habitual en reuniones y eventos, se compartían experiencias, pero con una nueva modalidad: grabar videos. Así, en reuniones que antes implicaban exclusivamente a los integrantes del *han* y sus invitados (generalmente pocos), empezaron a compartirse también videos de miembros de otros barrios y provincias contando cómo superaban los obstáculos, en su gran mayoría generados por el aislamiento. Se demostraba así el modo en que el budismo y sus prácticas debían aplicarse en esta situación de crisis. Varias mujeres contaban sus iniciativas de coser barbijos para repartir en sus barrios, ya sea con la ayuda de vecinas y familiares, o con la colaboración de sus “camaradas de *han*”, algunas logrando acuerdos con municipios para entregarlos también en hospitales. Pequeños y medianos empresarios, cuyas empresas debieron cerrarse por el ASPO, narraban cómo se inspiraron en los alientos de Daisaku Ikeda y, principalmente, en el principio de “transformar veneno en medicina” para animarse a producir insumos para respiradores u otros artefactos para hospitales y poder seguir trabajando. Eran frecuentes también los mensajes de agradecimiento

<sup>15</sup> Con este nombre se conoce a las reuniones de diálogo mensuales. Son más estructuradas que las semanales y suelen contar con una mayor asistencia.

<sup>16</sup> Estas visitas de diálogo las realizan los representantes de divisiones a miembros y a quienes aún no lo son. El fin es informar sobre el budismo y ponerse a disposición para responder preguntas y brindar aliento a quienes lo necesiten. En mi caso, por estar ingresando en un nuevo *han*, las responsables de la DJF de barrio y de la localidad habían solicitado una reunión para conocernos.

a trabajadores esenciales, especialmente de la salud. Miembros de SGIAR que trabajan en esa área compartían también videos con sus sensaciones y fotos de sus lugares de trabajo, contando sus desafíos de dar lo mejor de sí luchando contra el coronavirus. A nivel institucional, se hicieron campañas de recolección de alimentos y productos de limpieza para donar a las zonas de mayor vulnerabilidad social. También hubo campañas más modestas, a nivel barrial, con el fin de alentar a los vecinos: colgar cartelitos con los colores de SGI en puertas o ventanas con frases de aliento, entre las que se destacó la máxima de Nichiren “el invierno siempre se convierte en primavera”.

Los grandes eventos se adaptaron a una modalidad similar. No se transmitían en directo, sino que se grababan las distintas intervenciones, con cada orador hablando desde su casa, y tras editarlas se publicaban en plataformas como YouTube o Vimeo por un tiempo limitado. En estas transmisiones encontramos experiencias como las mencionadas, así como oradores y artistas invitados, según se acostumbraba a hacer antes del ASPO. Miembros famosos de la organización contribuyeron con grabaciones cantando desde sus hogares (Louta, Militta Bora), y varias personas destacadas (rectores de universidades públicas, médicos, científicos y, en varias ocasiones, Pérez Esquivel) que suelen ser invitados también estuvieron presentes en distintas actividades a través de Zoom, Instagram o las plataformas ya mencionadas. A modo de aliento, se transmitieron talleres de fotografía y arte por Instagram, mientras que los grupos artísticos y deportivos siguieron reuniéndose vía Zoom.

El *daimoku* tuvo un lugar importante como apoyo a estas iniciativas, pero sin virtualizarse. La entonación grupal de *nam myoho rengue kyo* no pasó al Zoom, sino que cada uno la hacía desde su casa una hora antes de la reunión. A esto se sumaron los “*daimoku* por la paz”, cuyos objetivos se compartían a través de WhatsApp: el fin de la pandemia, la protección de las familias y de la sociedad argentina en general. Es interesante que los miembros que manifestaron hacer *daimoku* con un fin relativo al cese de los contagios, lo hacían como apoyo a los científicos que trabajaban para encontrar una vacuna. Es decir, no se esperaba que el *daimoku* por sí mismo acabara con la pandemia, sino que el fin era apoyar a quienes trabajan por ese objetivo desde la ciencia, la gestión pública, etc. Así, el budismo aparece como una inspiración, una ayuda, pero no como una solución inmediata ni como reemplazo del conocimiento científico. Tampoco se esperaba que curara a los contagiados, sino que les ayudara a mantener la fuerza y una actitud positiva para superar la enfermedad. En este punto, el procedimiento fue similar al manifestado por las personas que entrevisté con anterioridad al contarme sobre sus experiencias al atravesar diversos problemas de salud.

Todas estas acciones apuntan a un mismo objetivo: demostrar cómo el budismo puede intervenir positivamente tanto en la vida individual como en la sociedad en tiempos de crisis. Las actividades que se mantuvieron de manera virtual son todas aquellas que implicaban la sociabilidad entre los miembros, o

entre ellos y la institución. Las relativas a lo que podríamos definir como ritual quedaron limitadas a la intimidad de cada hogar. Esto no quiere decir que no se haya enfatizado su importancia y que no se haya incentivado a hacerlas. Por el contrario, estuvieron presentes en todas las conversaciones, dándoles un lugar fundamental como motor para la acción entendida como la transformación efectiva del veneno del COVID-19 y del aislamiento social en la medicina de la “creación de valor”: solidaridad, amistad, aliento, valentía.

## LOCALIZACIÓN, COYUNTURA Y LA REACCIÓN ANTE LAS CONTROVERSIAS

Elegí estos dos ejemplos por ser paradigmáticos de algunos de los debates más intensos en nuestra sociedad. En ambos casos, se generaron profundas controversias públicas que parecieron dividir la opinión pública en posiciones extremas. Estas se expresaron en las calles y en los medios de comunicación masiva, así como en las redes sociales. Sin embargo, al analizar encuestas de opinión, la polarización entre posiciones opuestas aparece matizada y posturas intermedias o más moderadas alcanzan porcentajes más significativos.

La polarización entre “pañuelos verdes” versus “pañuelos celestes” se hizo visible en las movilizaciones que acompañaron los debates. Encuestas realizadas a sus participantes informan de posicionamientos extremos en cada parte (debe permitirse siempre o no debe permitirse nunca) que superaron el 70% (Rebón y Gamallo, 2021). Mientras, en las encuestas hechas a un público más amplio más del 50% de los encuestados opinó que el aborto debe estar permitido en algunas ocasiones, mientras que las posiciones extremas tuvieron una adhesión menor, aunque significativa: para el 27,30% debe ser legal siempre y para el 18,7% no debe serlo nunca (Mallimaci *et al.*, 2019). Rebón y Gamallo (2021: 10, 18) observan que varias instituciones, entre ellas religiosas, tuvieron un rol activo en las convocatorias a las marchas “pro vida”. Esto indicaría que, a pesar de la moderación en las posturas de aquel 50% de encuestados, en lo que estos autores llaman un ciclo de movimiento y contra-movimiento social (p. 3), la toma de postura pública por parte de distintas instituciones habría sido factor importante para analizar la alta visibilidad de estos sectores opositores a la IVE.

Algo similar sucedió durante la pandemia, cuando las controversias que ganaron las pantallas y las redes sociales entre partidarios de la cuarentena y los “anti-cuarentena” (o “anti-cuidados”), así como entre personas ansiosas de vacunarse contra el COVID-19 y los llamados “anti-vacunas”, no se correspondieron con los resultados de las encuestas de opinión en torno a las medidas sanitarias y la vacunación. A pesar de su notoriedad, aquellas posiciones “anti” fueron minoritarias, rondando entre el 6 y 10% de los encuestados en el caso de los “anti-vacunas” y sin pasar del 4% en el de los “anti-cuarentena” (Bracco y Porta Fernandez, 2022; Irrazábal, 2021). Inversamente, las encuestas reflejan ac-

titudes mayormente positivas hacia las principales medidas sanitarias: la creencia en la efectividad de las distintas formas de cuidado (incluyendo la vacunación y el aislamiento social) alcanza porcentajes superiores al 80%, con una disposición de aislarse nuevamente (entre agosto y octubre de 2021) cercana al 60% (Irrazábal, 2021).

A diferencia del debate de la IVE, donde las posturas a favor y en contra de su legalización se repartieron también dentro de los espacios políticos más importantes (Rebón y Gamallo, 2021), en la evaluación de la gestión de la pandemia por parte del gobierno hubo una clara influencia de las identificaciones políticas: con el oficialismo en la valoración positiva, y con la principal coalición opositora en la evaluación negativa (Balsa y Ratto, 2021). De esta forma, un pronunciamiento institucional público respecto a los beneficios o desventajas de las medidas sanitarias y su prolongación correría el riesgo de quedar asociado a uno u otro lado de la llamada “grieta política”.

En los dos casos la controversia se polarizó en el plano de lo público, con minorías que aparecieron “amplificadas” en los medios de comunicación (Bracco y Porta Fernández, 2022: 8). Allí las acusaciones hacia los “otros” que no compartían la posición propia se superpusieron con todo tipo de identificaciones. En el caso de la IVE, los “verdes” fueron señalados de “aborteras” o “feminazis”, mientras que los “celestes” de “oscurantistas” o “anti-derechos”. En la pandemia, las críticas a las posturas opuestas a las propias tomaron un matiz claramente político, asociando a los “anti” con sectores conservadores y de derecha, y a los partidarios de la cuarentena y los cuidados con el oficialismo. En ambos ejemplos, se jugaba el lugar ocupado en la vida social y el modo en que podría ser valorado o contestado por otros grupos. Para una institución como SGIAR, esto equivale a la posibilidad de deslegitimar su imagen pública al quedar asociada a alguno de los extremos.

Como apunté anteriormente, con el término de localización intento dar cuenta de las estrategias de posicionamiento institucional en la sociedad receptora, lo que involucra un análisis de los modos en que se establecen los vínculos y diálogos con otras instituciones, como el Estado Nacional y organizaciones civiles de distintos tipos. Teniendo en cuenta los casos tomados como ejemplos, analizaré el lugar desde el que SGIAR estableció el diálogo con distintos actores sociales considerando su posición en las formaciones nacionales de alteridad.

El lugar marginal que ocupa SGIAR se puede explicar tanto por su origen japonés como por su práctica budista. A pesar de sus 60 años en el país, la presencia de “lo japonés” es difícil de omitir, considerando que sus funcionarios de más alto rango son japoneses o descendientes de ellos. Asimismo, este idioma se visibiliza en el nombre de la institución y en varias de sus prácticas. A pesar de que la percepción hacia las personas de origen japonés se mueve entre la indiferencia y una valoración favorable, sus características fenotípicas siguen



inciendiando en su identificación con lo extranjero, en tanto que difieren del fenotipo que se ha construido como el típico de una nación que se imagina blanca y descendiente de europeos (Gómez, 2011).

En el plano religioso, el catolicismo mantiene una posición dominante respecto a los demás cultos, jurídicamente dependientes del Ministerio de Relaciones Exteriores. De esta forma, aparecen también asociados a lo extranjero. Por otra parte, los estudios recientes no contabilizan la cantidad total de budistas en el país, sino que los incluyen en el 1,2% de las religiones minoritarias entre las que también se cuentan el Islam, el judaísmo, el espiritismo y las religiones de matriz afro (Mallimaci, 2013; Mallimaci *et al.*, 2019). Esto hace que la localización de SGIAR implique la necesidad de lidiar con esa doble extranjería dada tanto por su origen asiático como por su práctica religiosa minoritaria y que poco tiene que ver con las religiones de presencia más larga y difundida en el país. Por esto, incluyo a SGIAR dentro del grupo de las heterodoxias socioreligiosas que, desde su posición periférica en el campo religioso, disputan por una posición de mayor legitimidad, ofreciendo sus propias visiones de mundo y del modo de habitarlo (Wright y Ceriani Cernadas, 2018).

En este sentido, las estrategias de presentación pública de SGIAR conforman maneras de lidiar con ese lugar asignado, buscando una posición de mayor visibilidad y peso social. El cuidado de la imagen institucional es una cuestión que atraviesa dichas estrategias. Entre estas, una de las más fácilmente perceptibles es la alternancia entre la presentación como una organización religiosa y como una ONG pacifista o, en sus propios términos, “humanista” (Bornholdt, 2009; Pereira, 2005; Welsch, 2020). En ningún caso la opción por una de estas presentaciones implica la negación u ocultamiento de la otra, sino el privilegio de la agenda propia de cada una de acuerdo con su interlocutor. Así, en los grandes eventos abiertos a un público general, es más común que se hable de la labor desarrollada por la SGI por el desarme nuclear y la armonía entre los pueblos. También, que Ikeda sea presentado como “pacifista”, “ensayista” o como “filósofo budista”, enfatizando su trabajo “humanista” y no tanto su función como guía espiritual. El soporte visual de lo discursivo apoya esta imagen: las exhibiciones que suelen instalarse en el ingreso al lugar del evento están dedicadas a las temáticas mencionadas. De esta forma, los asistentes que no son miembros de SGIAR se encuentran primero con la faceta ONG de la organización, mientras que el budismo aparece solo en lo discursivo y en un lugar secundario.

Esto le permite situarse en una posición de igualdad respecto a sus interlocutores, que no son tanto el público general que asiste, sino los invitados especiales: funcionarios públicos de distintos niveles y partidos, activistas sociales y representantes de distintas instituciones académicas. Esta forma de presentarse que relega lo religioso evita que desde estos grupos políticos y civiles se cuestione su intervención en temáticas relativas a la educación, salud o vida social, en tanto que su interés no sería el proselitismo religioso, sino el mismo de cual-

quier otra ONG orientada a dichas cuestiones. Se trata entonces de una forma de contener una regulación social que podría impugnar su participación en la vida pública por tratarse de una organización religiosa, que además es extranjera y poco conocida y que, en cuanto tal, podría generar algún recelo o rechazo por parte de organizaciones no religiosas (Frigerio y Wynarczyk, 2008).

Me parece interesante retomar aquí la propuesta de Montero (2012) sobre las esferas públicas como un espacio constituido discursivamente en contraposición con otras esferas, donde lo que se puede y lo que no se puede decir aparecen determinados históricamente a partir de procesos de construcción de legitimidad sobre aquello de lo que se puede hablar y sobre lo que puede ser dicho (2012: 177). Siguiendo a la autora, las estrategias de producción de visibilidad requieren un aprendizaje de la gramática y la semántica relacionadas con el modo de organización de cada cultura pública particular (id.). En términos de Segato, se trata de comprender cómo operan las matrices de alteridad de cada sociedad, considerando no solo el lugar asignado al grupo, sino las reglas del juego para la interacción con los demás y entre ellos. Para Montero, además, esos procesos de legitimación se hacen visibles a través de controversias públicas. Su interés en las controversias se justifica en que estas le permiten considerar a los diferentes actores que interactúan sin limitarse a los de un mismo campo, en sentido bourdeano, determinado. Esto a la vez posibilita considerar objetivos, intereses y visiones del mundo que no son necesariamente de una misma índole, por abarcar actores de distintas esferas de la vida social.

Desde esta perspectiva se observa que las estrategias para la construcción de legitimidad de SGIAR parten de una lectura del contexto ponderando con quiénes desea dialogar y los sentidos que manejan tanto estos actores como los que no participan directamente de la interacción. Así, el cuidado de la imagen pública de SGIAR lleva a un cuidado en las formas de intervenir en cuestiones públicas, especialmente en el caso de controversias como las abordadas aquí. El debate por el aborto, así como por el matrimonio igualitario y los derechos del colectivo LGTB+, enfrentó posiciones a favor o en contra, más o menos moderadas, por parte de los fieles de los grupos religiosos de mayor visibilidad pública, que no siempre coincidieron con la posición manifestada públicamente por sus jerarquías institucionales. La opción de SGIAR de no hacerlo no solamente evitó el recelo y enfrentamiento entre sus miembros, sino también quedar públicamente asociada a los “celestes” (tildados de “anti-derechos” y “conservadores”) o a los “verdes” (“asesinos de bebés”).

Interpreto esta postura de no intervención también como una señal de apoyo a las libertades individuales, dejando a sus miembros la posibilidad de elegir por sí mismos su posición en el debate. Entiendo en este mismo sentido la presencia de una referente trans en una muestra sobre mujeres destacadas y la iluminación del frente del CSMP en conmemoración del Día Internacional de la Lucha contra la Discriminación por Orientación Sexual e Identidad de Género. La imagen del CSMP iluminado publicada en la cuenta institucional de

Instagram se acompaña con una cita de Ikeda sobre la importancia del respeto a los derechos humanos de todas las personas. De esta manera, si bien no se intervino en estos debates, se tomó posición explícitamente en favor del respeto a las libertades individuales en acuerdo con la legislación vigente en el país. En forma similar, se suma a los reclamos del movimiento de mujeres a través de la inclusión de actividades orientadas a temáticas de género y al llamado a las mujeres de la organización a apoyarse mutuamente. En este caso la novedad no pasa por fomentar los lazos entre ellas (esto ya era parte de la cotidianidad institucional desde casi sus comienzos), sino por explicitar estas problemáticas y abordarlas en sintonía con categorías y discursos coyunturales. Jóvenes de la DJF y la DJM se expresaron positivamente respecto a estas temáticas. Una estudiante y representante de la DJF sostuvo que estas políticas inclusivas le parecían “re bien” porque SGIAR debe ser para ella “un lugar para ser libre y pasarla bien”.

Con las múltiples controversias generadas en el contexto de la pandemia del COVID-19 sucedió algo similar. Desde el principio se incentivó a los miembros a seguir las indicaciones de sus gobiernos y se apoyó la investigación científica como el camino a la superación de la crisis. No se cuestionó la obligatoriedad de mantener las sedes cerradas al público, ni la extensión de la cuarentena, como tampoco se expresaron sospechas hacia las vacunas, su origen o las medidas gubernamentales<sup>17</sup>. A medida que las restricciones se flexibilizaron se empezó a hacer uso de los espacios de reunión y se organizaron algunos *zadankai* presenciales en plazas o parques públicos, de acuerdo con lo consensuado en cada *han* (recién a mediados de 2022 las reuniones semanales volvieron completamente a la presencialidad). En todos los casos se envió previamente información sobre las medidas de prevención, como el uso obligado de barbijos, la distancia entre personas y la prohibición de compartir alimentos o bebidas (algo común en todas las actividades). También aquí se evitó la expresión pública a nivel institucional, pero en los hechos la postura fue la de acompañar las medidas y promover su acatamiento. Más aun, a través de las campañas de donaciones y de las redes de ayuda entre miembros se demostró el anclaje social que puede tener SGIAR, posicionándose como un potencial aliado, tanto ante el Estado como ante otras ONG, para paliar la crisis económica y sanitaria que afecta a gran parte de la sociedad. Principios como el de transformar veneno en medicina, la unidad de sujeto y entorno y el amor compasivo del Buda actuaron como justificación filosófica de estas acciones, que reflejan así el modo en que el budismo se aplica como una práctica orientada a la sociedad, y no solo al individuo. La historia institucional y las ideas de sus líderes fundadores operan de la misma forma, como fundamento de esta vinculación con la comunidad local.

<sup>17</sup> Esto sucedió también así en las reuniones. En estas se hablaba, por ejemplo, del cansancio del ASPO o las dificultades del trabajo y las clases a distancia. Sin embargo, las respuestas giraban siempre en torno a las nociones mencionadas para convertir la situación en algo positivo.

## HETERODOXIAS SOCIORRELIGIOSAS, ¿INEVITABLEMENTE PERIFÉRICAS? REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este trabajo he tratado de mostrar el modo en que una organización transnacional como SGIAR se inserta en un contexto sociocultural muy diferente al de origen. Recurrí al concepto de *localización* como contraparte necesaria del proceso de transnacionalización, para asegurar el éxito de su llegada e inserción plena en la sociedad receptora. Este no depende solamente de su capacidad de incorporar elementos de la cultura local, sino de articularse con los demás actores de la vida social para pasar a ser parte efectiva de ésta.

Partiendo de la posibilidad de definir a SGIAR como una heterodoxia socio-religiosa que ocupa un lugar marginal en el campo social y religioso argentino, considero que estrategias como las descritas le posibilitan moverse dentro de esos campos hacia posiciones más cercanas al centro. Para esto debe construir su legitimidad como actor del campo conociendo las relaciones que los grupos religiosos, políticos y civiles mantienen entre sí y las reglas sobre lo que se puede hacer o decir en contextos específicos. Debe ser consciente de la configuración social en que se inserta y de las alternativas que tiene para construir su lugar en ella.

SGIAR logra articular su cosmovisión basada en una noción universalista del ser, que iguala a todas las personas en tanto “budas” potenciales, con los distintos debates que se generan en la sociedad. Esto no lo hace siempre de manera explícita, sino que evita pronunciarse públicamente por una u otra posición manteniéndose al margen de las disputas que generan mayor controversia. Mientras que tampoco promueve posturas determinadas entre sus miembros, sí las hace patentes a posteriori a través de instalaciones artísticas acompañadas por frases de sus figuras más representativas como fundamento.

Cabe preguntarse aquí qué es lo que tiene mayor peso: su inserción en una coyuntura donde ciertas ideas, conductas y valores son validadas socialmente, y por lo tanto lo más estratégico es apoyarlas, o su propia cosmovisión que permite una alineación coherente con ellas, una alineación de intereses y marcos interpretativos o *frame alignment*, según el modelo de Snow, Burke Rochford, Worden, & Benford (1986). Tal vez sea un punto medio, considerando que la inserción en una sociedad diferente implica la inclusión en las jerarquías institucionales de personas socializadas en la cultura receptora. Podemos inferir que éstas tienen también la capacidad de imprimir sus propios sentidos, tradiciones y valores a la institución, haciéndola culturalmente más accesible al resto de la sociedad receptora, localizándola.

Así, lo transnacional y lo local generan modos particulares de ver y de habitar el mundo que, a pesar de tener su justificación cosmológica en las mismas ideas budistas, pueden expresarse de formas distintas al insertarse en sociedades histórica y culturalmente diferentes. Entender el funcionamiento de estas con-

figuraciones es fundamental para articular tanto la estructura institucional como las prácticas y creencias que se promueven con los distintos actores de la sociedad local. La visibilidad que se gana de esta forma, y la construcción de legitimidad que se lleva a cabo paralelamente, posibilitan que una organización religiosa marginal pueda ser reconocida y mejor valorada por el conjunto de la sociedad, permitiéndole tener su propio lugar en la esfera pública.

## REFERENCIAS

- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: FCE.
- Argyriadis, K.; Capone, S.; de la Torre, R. y Mary, A. (2012). *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS.
- Balsa, J., & Ratto, M. C. (2021, diciembre 5). Miradas diversas. La evaluación de la ciudadanía argentina sobre la gestión de la pandemia. *El Cohete a la Luna*. <https://www.elcohetelaluna.com/miradas-diversas/>. Consultado 08/10/2022
- Bornholdt, S. (2009). ONG ou religião? O caso da Soka Gakkai no Brasil. *Ciencias Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 11(11), 181-198.
- Bracco, O., & Porta Fernández, P. (2022). Clivajes políticos en tiempos de pandemia: Una aproximación a las representaciones de la ciudadanía en Argentina (2020-2022). *Sociohistórica*, 50(170).
- Capone, S. (2004). A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. *Civilisations*, 51, 9-22.
- Carini, C. (2018). Southern Dharma: Outlines of Buddhism in Argentina. *International Journal of Latin American Religions*, 2(1), 1-19.
- Clarke, P. (ed) (2000). *Japanese New Religions in Global Perspective*. Surrey: Curzon.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Csordas, T. (2007). Introduction Modalities of transnational transcendence. *Anthropological Theory*, 7(3), 259-272.
- FANA. (2005). *La historia del inmigrante japonés en la Argentina: Período de Posguerra*. Buenos Aires: FANA.
- Frigerio, A. & Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: Cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 23(2), 227-260.
- Gancedo, M. (2015). Rostros de una diáspora. Comunidad japonesa y religiosidad en la Soka Gakkai Internacional (Argentina). *Horizontes Antropológicos*, 21(43), 183-210.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.

- Giannattasio, N. (2003). Soka Gakkai. En Forni, F., Mallimaci, F. y Cárdenas, L. (coords.) *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires* (47-54). Buenos Aires: Biblos.
- Gómez, S. (2011). La colectividad japonesa en Argentina: Entre la invisibilidad y el Obelisco. *Actas X Congreso Argentino de Antropología Social*, 1-19.
- Onaha, C. (1997). Inmigrantes japoneses en la Argentina de 1910: ¿Bienvenidos o rechazados? *Revista Estudios de Latinoamérica y el Caribe*, 4, 48-61.
- Onaha, C. (1998). Características de la inmigración japonesa en la Argentina. *Revista CÁNELA*, 9, 21-38.
- Hannerz, U. (1987). The World in Creolisation. *Africa*, 57(4), 546-559.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Harvey, P. (2013). *An introduction to Buddhism. Teachings, history, and practices*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Ikeda, D. (2012). *El brillo de la Juventud*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Soka Gakkai Internacional de Argentina.
- Ikeda, D. (2015). Sobre la igualdad de género. *Escritos del presidente Ikeda*. <http://www.sgi.org/es/acerca-de-nosotros/escritos-del-presidente-ikeda/sobre-la-igualdad-de-genero.html>
- Irrazábal, G. (2021). Salud, bienestar, coronavirus y vacunas según región y adscripción religiosa. Primer Informe de la Encuesta Ciencia, Salud, Creencias y Sociedad en contexto de pandemia Covid-19 en Argentina. *Materiales de Investigación CEIL* (9). <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2021/12/m9-Irrazabal-Salud-bienestar-coronavirus.pdf>
- Mallimaci, F. (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Mallimaci, F.; Giménez Bêliveau, V.; Esquivel, J.C. & Irrazábal, G. (2019). Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina. *Informe de Investigación CEIL* (25). <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2019/11/ii25-2encuestacreencias.pdf>
- Montero, P. (2012). Controversias religiosas e esfera pública. Repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, 32(1), 167-183.
- Natalucci, A. L., & Rey, J. (2018). ¿Una nueva oleada feminista? Agendas de género, repertorios de acción y colectivos de mujeres (Argentina, 2015-2018). *Estudios Políticos y Estratégicos*, 6(2), 14-34.
- Nederveen Pieterse, J. (1995). "Globalization as Hybridization". En Featherstone, M., Lash, S. y Robertson, R. (eds). *Global Modernities* (45-68). London: SAGE Publications.
- Pereira, R. A. (2005). "Uma vertente budista híbrida e mutante: reflexões sobre a Soka Gakkai Internacional e seus pesquisadores". En *III Congresso Internacional de estudos japoneses no Brasil* (231-250). Brasília, Brasil: Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução.

- Pereira, R. A. (2007). "Una transnacionalización religiosa ignorada: El estudio de las religiones japonesas en Brasil". En Carozzi, M. J. y Cerinani Cernadas, C. (coords). *Ciencias sociales y religión en América Latina (199-222)*. Buenos Aires: Biblos/AS-CRM.
- Rebón, J., & Gamallo, L. (2021). Las bases sociales de la protesta en torno al aborto en la Argentina reciente. *Sociedad y Religión*, 31(56). <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadylreligion/article/view/829>
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: SAGE Publications.
- Rocha, C. (2011). Sôtô Zenshû no Brasil: A Crioulização de Práticas Cotidianas. *REVER*, 11(2), 87-100.
- Sahlins, M. (1988). *Islas de historia*. Barcelona: Gedisa.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo.
- Settón, D., & Algranti, J. (2009). Habitar las instituciones religiosas: Corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*, 19(38), 77-94.
- Snow, D. (1979). A dramaturgical analysis of movement accomodation: Building idiosyncrasy credit as a movement mobilization strategy. *Symbolic Interaction*, 2(2), 22-43.
- Snow, D., Burke Rochford, E., Worden, S., & Benford, R. (1986). Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation. *American Sociological Review*, 51(4), 464-481.
- Welsch, D. (2016). Conociendo la Ley: La práctica de nam myoho rengue kyo en la Soka Gakkai Argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18(25), 101-116.
- Welsch, D. (2018). Passing on the Law. The Growth of Soka Gakkai International in Argentina. *International Journal of Latin American Religions*, 2(1), 22-40.
- Welsch, D. (2020). Los espacios de la Soka Gakkai: Hacia la construcción de un budismo humanista. *Espaço e cultura*, 47, 140-164.
- Wright, P. y Ceriani Cernadas, C. (2018). "Introducción". En Wright, P. (ed.) *Periferias sagradas*. (9-23). Buenos Aires: Biblos.