
ROSTROS DE UNA DIÁSPORA. COMUNIDAD JAPONESA Y RELIGIOSIDAD EN LA SOKA GAKKAI INTERNACIONAL (ARGENTINA)

Mariano Gancedo*

Centro Argentino de Etnología Americana/Universidad Nacional de las Artes – Argentina

Resumen: *En este artículo se analizan aspectos concernientes a la inmigración japonesa en Argentina, poniendo énfasis en el fenómeno social y religioso que configura la Soka Gakkai Internacional (SGI). El objetivo es proponer una lectura interpretativa enfocada en los discursos y prácticas inscriptos en las actividades y en la filosofía que promueve la SGI. El propósito es ofrecer una lectura del fenómeno donde éste representa, entre otras cosas, tanto una reserva de valores culturales como un modo de visibilización social desarrollado por parte de la comunidad japonesa en la Argentina.*

Palabras clave: *Argentina, estrategias étnicas, inmigración japonesa, nuevo movimiento religioso.*

Abstract: *This article analyzes some aspects concerning Japanese immigration in Argentina, making emphasize on the social and religious phenomena Soka Gakkai International (SGI). This interpretative approach looks for speeches and practices inscripts in activities and philosophy of the SGI. The purpose is to offer an image where the phenomen implies, among other things, a reservoir of cultural values and a way of social visibilization developed by a part of the Japanese community in Argentina.*

Keywords: *Argentina, ethnic strategies, Japanese immigration, new religious movement.*

* Doctorando en Cultura y Sociedad (becario doctoral de la Universidad Nacional de las Artes). Contacto: marianogancedo@yahoo.com.ar.

Introducción

Las nociones de globalización y transnacionalización, en sentido amplio, hacen referencia a la circulación internacional de bienes, servicios, capitales y poblaciones. En una coyuntura histórica como la actual, marcada por la hegemonía de un sistema económico y social que se ha dado en llamar capitalismo, dicha circulación exhibe dimensiones nunca antes vistas en el desarrollo de las sociedades humanas. Sin dudas, los casos que ejemplifican tal desterritorialización han configurado una masa crítica en el presente, frente a lo cual ha sido imposible la omisión de su estudio por parte de los académicos. Esto explica la emergencia relativamente reciente de tales nociones.

Sin embargo, estos conceptos no profundizan en fenómenos más complejos inscriptos en esa misma circulación internacional. Por ejemplo, ciertos desplazamientos precedentes de poblaciones, ocurridos en coyunturas ajenas al sistema hoy imperante y representados bajo otras definiciones. Esto nos permitiría reflotar esas experiencias históricas en tanto modelos de análisis para sucesos similares y presentes en consonancia con esa globalización y transnacionalización. La actualización de un término como el de diáspora ha permitido conjugar ese desfase contribuyendo a complejizar tales sucesos de desterritorialización; enfocándose específicamente en la movilización de grandes grupos humanos.

Las diásporas configuran un fenómeno social que posee una serie de características tales como el desplazamiento de personas –o de sus antepasados– fuera de su lugar de origen, la conexión con ese espacio –real o imaginado– a partir de la idealización de esa tierra –su gente o su historia–, la relación con la sociedad receptora y, finalmente, el surgimiento y consolidación de una conciencia de identidad particular en el grupo deslocalizado. Esta definición de caracteres amplifica el uso coloquial del término que tradicionalmente se ha aplicado a grupos de personas víctimas de un trauma colectivo y de una expulsión.

La casuística referida a este fenómeno generalmente se ha centrado en un ejemplo paradigmático como es la Diáspora Judía que posee un valor mítico, ritual, histórico e identitario para este colectivo social. La percepción de situaciones con características afines a este hecho ha permitido atribuir la calidad de diáspora a otras experiencias similares; tanto por lo que han significado para esos mismos grupos como por el contexto que daba lugar a las mismas. En esa línea cabe encuadrar a la Diáspora Armenia de principios del siglo XX

y, principalmente desde fines de la Segunda Guerra Mundial, un fenómeno afín por parte de grupos provenientes del Oriente (chinos, tibetanos, japoneses, vietnamitas).

En el marco de las ciencias sociales, la utilización de esta noción ha sido polemizado dado que podría confundir eventos migratorios motivados por causas disímiles, u otros donde quizás no se presenta un contraste cultural tan marcado entre la sociedad receptora –*host country*– y quienes arriban a ella de forma relativamente reciente (Ang, 2003; Mackie, 2003). Sin embargo, otros académicos han dado prioridad a la aplicación de este concepto siempre que se observe un desplazamiento extraterritorial experimentado por una población; aun siendo ello producto de causas tan diversas como persecuciones religiosas y políticas o por motivos económicos (Safran, 1991). Esta es la extensión que elegimos darle a éste concepto en el presente trabajo.

Asimismo, es preciso incorporar en el análisis otros elementos que configuran a las comunidades migrantes en diáspora. Por ejemplo, las múltiples formas institucionales que éstas constituyen en esa nueva residencia, la percepción que hay en torno a este colectivo dentro de la sociedad receptora, los medios a partir de los cuales difunden localmente sus características culturales o el modo en que reproducen dicho acervo en esa situación de deslocalización. La interacción de estos factores bajo la noción de diáspora contribuiría a identificar las prácticas desarrolladas por dichas comunidades para, entre otras cosas, mantener vínculos intra-étnicos, resignificar y revalorizar su propia identidad en el nuevo contexto social o actualizar un vínculo –como dijimos, real o imaginario– con el lugar de origen.

A continuación intentaremos plasmar estas afirmaciones con un análisis centrado en la organización laica y budista de origen japonés llamada Soka Gakkai Internacional (de ahora en más SGI) y su emplazamiento en Argentina, más específicamente en el área metropolitana de Buenos Aires.

Con miras a ofrecer una exposición que evite ciertos vacíos explicativos procederemos a describir y analizar conjuntamente los siguientes aspectos; la inmigración japonesa en la Argentina y sus características, los orígenes de la Soka Gakkai en Japón y su radicación en nuestro país, las actividades y prácticas que comprende esta organización y, finalmente, una breve enumeración de valores observados en ella que replican localmente un *ethos* japonés.

En el marco de una investigación sustentada en una metodología cualitativa de corte fenomenológico, es preciso recabar los múltiples sentidos

inscriptos en el fenómeno estudiado con el objeto de perfilar así su disposición eidética. Este es un interés subyacente que se persigue con éste artículo y para ello se ha recurrido a fuentes documentales, entrevistas y observación-participante limitada al campo de estudio elegido. De este modo, aquí intentamos identificar uno de los diversos canales a partir de los cuales –parte de la comunidad japonesa en Argentina– se presenta en la sociedad de acogida. Asimismo, también se busca contribuir a los aportes observados en otras producciones académicas que giran en torno a la interpretación del fenómeno SGI en Argentina (Gancedo, 2013; Ogura, 2003; Welsch, 2014).

La temática del número actual nos ha conducido a rever ciertos aspectos observados en el marco de las actividades y disposiciones orgánicas de la SGI Argentina. En esa línea, nuestra propuesta adhiere a ciertas interpretaciones realizadas por Ogura (2003) y Pereira (2007) quienes abordan el caso en Argentina y Brasil respectivamente. En ese sentido pensamos que, entre otras cosas, la SGI representa localmente una estrategia –no necesariamente intencional– a la que recurren migrantes y descendientes de japoneses para visibilizarse en la sociedad receptora. Además de conformar una experiencia *sui generis* en la cual se agrupan comunitariamente y consolidan sutilmente ciertos aspectos del *ethos* tradicional en este nuevo espacio. El éxito de esta “estrategia” depende de las percepciones locales entorno a la comunidad migrante y sus descendientes. La conjugación de estos factores ofrecen un escenario donde esa comunidad se integra plenamente a la sociedad receptora sin renunciar

Asimismo, cabe agregar que cierta crisis de los valores y prácticas religiosas tradicionales –de las sociedades receptoras occidentales– ha permitido la apertura de un “mercado religioso” donde los Nuevos Movimientos Religiosos compiten y ganan espacios abiertamente; y junto a estos los grupos migrantes que denotan como propiamente tradicionales esas “novedades” culturales (Barker, 1989; Carozzi; Ceriani Cernadas, 2007).

Devenir y representaciones de los japoneses en Argentina

La Argentina posee un marcado componente inmigratorio que ha definido gran parte de su cultura. Desde fines del siglo XIX fue uno de los principales destinos de las poblaciones que emigraban masivamente desde Europa mediterránea y oriental. En ese crisol se destacaron por su afluencia los españoles,

los italianos, los armenios, los sirio libaneses, rusos, polacos, ucranianos y, en un porcentaje marcadamente menor, contingentes chinos (de Taiwán en un principio) y japoneses (mayoritariamente de Okinawa). Este último dato contrasta con el caso de países vecinos como Perú, México y, especialmente, de Brasil donde la población de origen y ascendencia japonesa abarca a un millón y medio de individuos. Aun así, la presencia de la cultura y de la población japonesa no ha pasado desapercibida en la Argentina ni tampoco se carece de una rica historia en común.¹

En 1898 se suscribió en la ciudad de Washington (EE.UU.) un Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre Japón y Argentina. El mismo no se centraba en el aspecto migratorio pero marca un punto de partida para las relaciones diplomáticas e, informalmente, contemplaba aquella posibilidad. En los años 1908 y 1909 se observa la llegada de los primeros grupos de inmigrantes japoneses, ocurriendo de un modo similar a lo observado en Paraguay, ya que la gran mayoría procedía del Perú, Bolivia y Brasil, países a los que arribaban originalmente y desde los cuales partían en busca de nuevas posibilidades en el resto del continente (Higa, 1995).

En los primeros años esta población reprodujo los patrones de inserción laboral de todos los inmigrantes, es decir, emplearse en las fábricas o en las actividades portuarias y las cosechas. Sin embargo, con los años, los inmigrantes japoneses pasarían a detentar ciertas actividades y oficios que en el imaginario social terminaron siendo fuertemente identificados con este origen étnico. En principio ocuparon puestos vinculados al trabajo doméstico entre las familias con mucho poder adquisitivo, siendo muchos de ellos choferes o jardineros. Esto respondía al reconocimiento de esta comunidad como una fuerza de trabajo calificada, disciplinada y honesta; además de ser también una marca de distinción social ya que como grupo contrastaba con la mayoría de los inmigrantes.

Poco a poco este grupo se fue independizando laboralmente para emprender el desarrollo de pequeños comercios como cafés o lavanderías. Estas últimas han representado el oficio paradigmático del japonés *issei*.² Sin em-

¹ Según la Federación de Asociaciones Nikkei en la Argentina (F.A.N.A.), actualmente son alrededor de 50 mil los *nikkei* residentes. A los que hay que sumar los 4 mil inmigrantes de procedencia japonesa que se observan en los resultados del último CENSO NACIONAL 2010.

² Primera generación radicada en el país.

bargo, este no fue el itinerario de toda la colectividad japonesa ya que muchos optaron por asentarse en la periferia urbana de la Ciudad de Buenos Aires y de La Plata e invertir sus esfuerzos en actividades como la floricultura o la horticultura. En el resto de la Argentina se han observado grupos instalados en Córdoba, Tucumán, Mendoza, Misiones y Jujuy; también en otras provincias pero en proporciones tan pequeñas que sus ascendientes han sido en algunos casos completamente asimilados a la población nativa (110 años..., 2008; Higa, 1995).

La capacidad emprendedora de esta comunidad y la percepción positiva que había en torno a ella le permitió a éste grupo la posibilidad de asentarse sin evidentes discriminaciones y prosperar económicamente. Cabe decir que estos inmigrantes no eran ajenos al llamado fenómeno *dekasegi* (“salir temporariamente a hacer dinero”) –similar al de los inmigrantes golondrinas– por ello también ha predominado entre éstos la idea de retornar a la patria. Sin embargo, vale aclarar que tal término actualmente se relaciona con el fenómeno conformado por los descendientes de japoneses que desde fines de la década de los ochenta vuelven a la tierra de sus ancestros por trabajo (Iwabuchi, 1994; Tsuda, 1999). Aún así estos trabajos, cuyo foco es la experiencia de los migrantes y descendientes japoneses en EE.UU., brindan una interpretación del fenómeno que no es unívoca. Por esto cabe agregar que el debate en cuestión se encuentra abierto ya que la ampliación del campo geográfico-etnográfico exhibe diversas expresiones del fenómeno *dekasegi* y de la experiencia de las poblaciones *nikkei* en las sociedades receptoras de migrantes japoneses (Befu; Guichard-Auguis, 2001).

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial comienza un nuevo flujo de migrantes japoneses con destinos tan disimiles como la Argentina. Esta camada también llevo a cabo modelos de inserción similares a los precedentes aunque favorecidos por la colectividad ya asentada. La presencia de este grupo es perceptible recién en las décadas del cincuenta y el sesenta, siendo algunos de sus integrantes representantes de empresas japonesas que invertían en el país.

Por estos años ya emerge una generación *nisei*³ que se inserta en actividades distintas a las tradicionales de la comunidad en diáspora. Por ejemplo, desarrollan emprendimientos en la industria metalmeccánica, trabajan

³ Segunda generación, ya nacida en el país.

en bancos, realizan estudios universitarios o ejercen profesiones liberales. A pesar de esto, tanto ésta como las dos generaciones que la suceden –*sansei* y *yonsei*, respectivamente–, también han sido tocadas por un fenómeno global experimentado por las colectividades japonesas de ultramar. Nos referimos a los *Kikokushijo* (“niños repatriados”) que identifica a los descendientes de japoneses nacidos en el extranjero, quienes al volver a Japón se encuentran con problemas de adaptación.

El término *nikkei* engloba a todos los descendientes de japoneses de otra nacionalidad aunque incorpora distinciones para determinar si ese individuo nació de dos padres japoneses –o descendientes de tales– o si es producto de un mestizaje. Asimismo, esa interpretación se torna más restrictiva ya que se atribuiría tal calidad de *nikkei* hasta los de la tercera generación (*sansei*); excluyendo a los *yonsei* y *gosei*.

Al persistir en la diáspora cierta añoranza del retorno al hogar, el fenómeno *Kikokushijo* fue despertando en las comunidades de ultramar una tendencia consistente en mantener, por ejemplo, el estudio de la lengua materna (y la lectura de los ideogramas *kanji*) para luego –si lo permiten las posibilidades económicas– ser enviados por un periodo de tiempo al Japón, donde podrían estudiar y trabajar, visitar familiares o realizar actividades con miras a aprehender aspectos tradicionales y dinámicos de la cultura heredada y así realizar una correcta reinserción en caso de asentarse allí definitivamente, lo que sería cumplir el ansiado objetivo que predomina en el fenómeno *dekasegi*, es decir, volver al hogar (Higa, 1995; Iwabuchi, 1994; Tsuda, 1999).

Igualmente, se ha evidenciado un renovado esfuerzo de esta comunidad por establecer un fuerte vínculo con la sociedad receptora. A partir de la década del ochenta se destaca la creación de centros identificados con la calificación de *nikkei*. Por otro lado, las modas también han contribuido a re-visibilizar la cultura japonesa y en consecuencia a los inmigrantes y sus descendientes argentinos, quienes representan en el imaginario un reservorio de ese acervo cultural. De esta manera se ha reactualizado localmente una proyección social que favorece la vida de esta comunidad.

La difusión del manga y el anime, del cine japonés, de comidas icónicas como el *sushi*, de artes como el *origami*, e incluso de sus religiones (entre las que se destaca la SGI), encarnan la asimilación de saberes y espacios desde los cuales esta comunidad se presenta socialmente. Además, promueven la integración con los nativos de ascendencia occidental a través de prácticas

y discursos que en mayor o menor medida transmiten de forma abierta o meta-comunicativa elementos del *ethos* japonés. Podríamos estar frente a una expresión de aculturación inversa, de la cultura minoritaria hacia la predominante; y sutil, ya que el núcleo estaría dado por la asimilación de aspectos o actitudes novedosas en quienes no detentan dicha ascendencia étnica.

Muchos practicantes e integrantes de la SGI han destacado en las entrevistas que el primer acercamiento a esta organización, y al Budismo de Nichiren (el que difunde la SGI), tenía un factor a favor entre otras cosas por ser de origen japonés y promovido por parte de esta comunidad. Ello evidenciaba una admiración cultural en la cual se asignaban ciertas características en tanto distintivas y destacables, así como valiosas para aportar en nuestra sociedad. Se hacía mención a términos como disciplina, iniciativa, dedicación, perfeccionamiento, estética, cooperación, etc., en tanto características percibidas en ese colectivo social.

Claramente éste no fue el factor determinante de sus conversiones pero, desde el desconocimiento inicial y en el marco de búsquedas espirituales, el rol que ocupa la comunidad japonesa en la sociedad argentina no daba lugar a suspicacias o fraudes. Cabe aclarar que la situación no resulta nunca tan idílica ya que hubo un pequeño cisma en la SGI local, a comienzos de la década del '90, del cual se ha conformado un grupo (“*los disidentes*”) cuyo referente, no casualmente, es de origen japonés.

La Soka Gakkai y su emplazamiento local

La historia de esta organización se encuentra íntimamente ligada con los acontecimientos ocurridos en el Japón desde la Restauración Meiji (1868), cuando se establece luego de siglos de shogunato⁴ un nuevo poder imperial centralizado. A partir de entonces se produjeron cambios profundos en la sociedad japonesa; si bien se observaba la actualización de una jerarquía tradicional que exaltaba al emperador como si fuera una divinidad terrenal.⁵

Las transformaciones productivas y militares marcaron un ciclo de escasez y exclusión para grupos importantes de la población rural. Esto dio

⁴ Control político ejercido por un representante de la clase feudal –*shogún*–, marginando así al Emperador a una mera función simbólica y ceremonial.

⁵ Descendiente de la Diosa Amaterasu, creadora y rectora del Japón.

impulso al desarrollo de colectividades japonesas de ultramar que suplían la falta de mano de obra en esos países de destino, así como aliviaban la presión demográfica en un momento de cambios estructurales traumáticos. Tales sucesos explican la primera camada de inmigrantes que llegan a la Argentina desde Brasil.

Al ser coronado Hirohito (nieto del emperador Meiji) se inicia la denominada “Era *Showa*” (“Periodo de Paz Ilustrada”), la cual comienza en el año 1926 y finaliza con la muerte del monarca en 1989. Es importante mencionar esta etapa de la historia moderna del Japón dado que en ella se produce la mayor exaltación del Shintoísmo Nacional. Esta religión de estado combinaba en su culto a la adoración de las divinidades folklóricas (*kami*) con otra debida a la familia imperial.

Asimismo, se observa en esta época el acelerado ascenso de sectores militaristas en el gobierno amparados por la victoria durante la Guerra ruso-japonesa (1904-1905). Lo cual para estos sectores era la prueba de que el Japón estaba a la altura de las potencias europeas. Esta tendencia no fue casual porque la Restauración Meiji se había propuesto como objetivo fortalecer la nación; recurriendo para ello a los elementos que les había conferido predominancia global a los países occidentales. Es decir, la difusión de la ciencia aplicada, el desarrollo de industrias livianas –y especialmente de las pesadas–, la modernización del ejército nacional y una carrera armamentista similar a la observada en Europa desde la “Paz Armada” (1871-1914).

Para ahondar en este proceso es interesante recuperar a la figura de Ruth Benedict (2010) quien representa una lectura iluminadora en relación al Japón de preguerra. En su obra *El crisantemo y la espada* la autora busca explicar la conducta expansiva de las fuerzas japonesas a lo largo y ancho de todo el Pacífico Sur. Su interés era demostrar que no debía resultar sorprendente lo observado en esos años ya que la Restauración Meiji, y la “Era *Showa*” en particular, habían emulado los modelos de desarrollo económico de las potencias occidentales. De esta manera, asumir el modelo occidental era una demostración de la capacidad de imitar, perfeccionar y superar cualquier aspecto novedoso incorporado, algo que tradicionalmente realizaban los japoneses con todo aquello que procedía del exterior. La autora presagiaba que, paradójicamente, esa misma conducta aseguraría un devenir positivo durante la ocupación americana de posguerra.

Asimismo, cabe destacar que la expansión del Japón también respondía a una creencia colectiva exaltada en esta etapa y en la cual se mezclaban ideas mesiánicas donde esta nación cumplía un papel redentor para toda la región del Asia. En ese sentido, los desarrollos políticos, económicos y sociales alcanzados desde la coronación del emperador Meiji (y por su sucesor el emperador Taisho) demostrarían que solo los japoneses eran capaces de liderar un movimiento que desalojara exitosamente la influencia occidental en el Asia. Y asegurar así que estos pueblos recobrasen sus tradiciones y honor aunque, claro está, en un esquema de poder regional liderado por los primeros. Esto resultaba afín a una noción presente en la cultura japonesa expresada en la idea de “*cada uno en su lugar*” (Benedict, 2010, p. 52).

Esta idea fondo se sustentaba en cierto valor cultural donde está en juego el propio honor y que refiere al cumplimiento de obligaciones y lealtades surgidas a partir de una deuda; aún cuando ésta haya sido contraída de forma involuntaria. Este sería el caso del *on* que luego trataremos (Benedict, 2010).

Durante la Restauración Meiji y la “Era *Showa*” este valor cultural se explotó a favor de los intereses nacionales al revitalizar la noción de deuda debida al emperador; contenida en el concepto amplio de *on*, más precisamente el *chu*. Con ello, pasó a ser representado como una deuda de todos los ciudadanos el compromiso que estos le debían prestar al proyecto imperialista de su gobierno.

En ese sentido, la fortaleza económica y militar era considerada una cualidad que determinaba deberes supremos para el Japón a nivel regional. Ello orientaría todas las acciones gubernamentales con vistas al empoderamiento del país como regente de esa zona geográfica; así como de garante para esos pueblos frente a cualquier incursión occidental. De lo contrario verían afectado el honor de toda la nación.

Por otro lado, desde la Restauración Meiji se abre una etapa en que emergen nuevos movimientos religiosos (como el Oomoto y la Iglesia Mesiánica) y adquieren robustez escuelas budistas de larga presencia histórica pero con escasa proporción de adeptos (caso de las escuelas Nichiren Shoshu y Nichiren Shu). Esto contrastaba con la dinámica de la sociedad feudal japonesa ya que entonces cada señor –*daimyo*– profesaba un budismo específico y eso determinaba la preponderancia local de cierta escuela en detrimento de otras. En el proceso de modernización ese exclusivismo regional se perdía aunque tenía como contrapeso la hegemonía de una sola religión en la esfera del Estado y en la clase dirigenal. Se exaltó y resignificó el viejo shintoísmo folklórico deviniendo así en el Shintoísmo Nacional.

La “Era *Showa*”, con ese componente militarista cada vez más evidente, fue imponiendo esta religión y obligaba a que todos los cultos incorporasen en su liturgia una salutación al Emperador así como adherir a los altares el emblema imperial (la flor de crisantemo). Los sucesos relatados son importantes al introducirnos en el desarrollo de la *Soka Gakkai*, organización fundada originalmente como *Soka Kyoiku Gakkai* (“Sociedad Educativa para la Creación de Valores”) por Tsunesaburo Makiguchi.

Este último fue un pedagogo y maestro primario crítico de la educación militarista que observaba en el Japón de principios del siglo XX. Su interés fue promover una educación humanista en la cual los alumnos pudieran explotar sus capacidades mediante la resolución de problemas concretos y de modo cooperativo. Estos preceptos y orientaciones pedagógicas conformaban un sistema llamado “*Filosofía de los Valores*”. Desarrolló dichas ideas tempranamente pero encontró en la filosofía de Nichiren Daishonin, que sostenía la escuela *Nichiren Shoshu*, el elemento matriz desde el que podía fundar un mejor sistema educativo en los términos antes enunciados. Por esto decidió convertirse a este credo e impulsar una sociedad de pedagogos orientada a ese objetivo reformista (la mencionada *Soka Kyoiku Gakkai*).

La resistencia opuesta por T. Makiguchi al orden educativo imperante, así como negarse a incorporar imágenes del emperador tanto en la liturgia como en las aulas de clases, provocó su persecución y posterior encarcelamiento en el año 1943. Hasta ese momento la *Soka Kyoiku Gakkai* representaba un espacio que aglutinaba a los laicos –en especial a docentes– seguidores de la escuela *Nichiren Shoshu*.

Junto a T. Makiguchi se destacaba otra figura prominente que fue de las pocas en acompañarlo durante su confinamiento. Nos referimos a Josei Toda, también pedagogo y maestro primario, que comulgaba tanto con la visión pedagógica como religiosa de T. Makiguchi. Este último falleció durante su encierro (1944) y J. Toda pudo obtener al año siguiente un indulto que lo liberaba.

Libre de prisión J. Toda se propuso reflotar a la *Soka Kyoiku Gakkai* pero, analizando la situación catastrófica del Japón de posguerra, decidió reconvertir dicha sociedad educativa en otra que tuviese una acción social más amplia, que sirviera para promover cambios en distintas dimensiones como la económica y política. J. Toda decide entonces mudar el nombre a lo que actualmente se llama *Soka Gakkai* (“Sociedad para la Creación de Valor”).

J. Toda sostenía que esta iniciativa debía fundarse en una “*Revolución Humana*” focalizada en el “*aliento*” al prójimo y en una transformación

individual que comenzaría con un cambio espiritual vinculado a la invocación de “*Nam Myoho Renge Kyo*”, el mantra que sintetiza la interpretación del “Sutra del Loto” predicada por el monje Nichiren Daishonin (1222-1282), fundador de la escuela que lleva su nombre.

J. Toda es considerado el segundo presidente de esta organización mientras que T. Makiguchi, si bien ajeno a ella, es homenajeado póstumamente con el cargo de primer presidente.

La figura de J. Toda crece con los años ya que se destaca como un hombre emprendedor tanto en la esfera empresarial (creando editoriales y el llamado Club para la Reforma Económica) como cultural y política, obra que diez años después de su muerte decantaría en la creación del partido político *Komeito* (o “Partido del Gobierno Limpio”), considerada la tercer fuerza política del Japón de posguerra.

Es en los años de su presidencia donde se observa una intensa campaña de *shakubuku* (proselitismo religioso) cuyo objetivo era convertir a 750.000 familias; objetivo alcanzado en el año 1958 que es el mismo de su fallecimiento. Esta fuerte expansión generó ciertos recelos sociales hacia la organización siendo catalogada de “agresiva” por su impulso fuertemente proselitista y expansivo.

Lo sucede en 1960, como tercer presidente de la *Soka Gakkai*, Daisaku Ikeda su discípulo y mano derecha desde los inicios de esta organización. Esta figura fue la promotora de la difusión global del Budismo Nichiren (afín a la escuela *Nichiren Shoshu*) además de ser considerado un referente social muy carismático.

En occidente el estudio del fenómeno *Soka Gakkai* detona en países como Estados Unidos, Canadá (Hammond; Machacek, 1999) y el Reino Unido (Wilson; Dobbelaere, 1994) y es en ellos donde podemos extraer cierta conceptualización que explica el fundamento de esta rápida expansión. Es común que en estos trabajos se ponga énfasis –directa o indirectamente– en la noción de *empowerment*. Esta refiere a la transmisión de discursos y prácticas, así como el desarrollo de redes sociales de contención, que motivan un empoderamiento del individuo; cambiando éste actitudes, apreciaciones o conductas que son percibidos como bagajes existenciales que actúan en detrimento de su progreso personal, profesional y/o familiar (entre otras cosas).

Desde esta perspectiva es comprensible el crecimiento geométrico experimentado por la *Soka Gakkai* en el Japón de posguerra donde se advertían

variables sociales alarmantes tales como un aparato productivo destruido, millones de obreros parados, otro tanto de soldados desmovilizados, etc.

Además, ello se comprende fácticamente al participar de las reuniones de diálogo donde se advierte la centralidad que detentan las experiencias de conversión relatadas por sus miembros, las cuales llevan a ratificar públicamente esta nueva adhesión religiosa, por un lado, y difundir entre los legos la importancia y efectividad de la práctica de este budismo, por otro.

En las experiencias de observación-participante ha sido evidente el poder movilizador, catártico y empático que generan los relatos de experiencias sensibles en las cuales el narrador destaca la invocación (*daimoku*) como un factor de fortalecimiento, una fuente de soluciones, un ámbito de reflexión o un modo de resistir a sus crisis.

La expansión de *Soka Gakkai* no tuvo pausa y en cabeza de su tercer presidente –Dr. Ikeda– se internacionalizó. Actualmente en Japón existen diez millones de miembros a los cuales se suman otros dos millones distribuidos en 192 países.

El carisma detentado por esta figura, por un lado, y las resistencias sociales a la acción de la *Soka Gakkai* en Japón, por otro, motivaron la renuncia del Dr. Ikeda como presidente de esta organización en el año 1979. Sin embargo, en el año 1975 se había celebrado en la isla de Siam (sur de la India) una conferencia en la que se fundó la *Soka Gakkai Internacional* (SGI) de la cual el Dr. Ikeda sí permaneció como presidente desde entonces. Con esta organización se buscaba coordinar las actividades de las distintas representaciones institucionales fuera del Japón.

Por último cabe agregar un hecho que resignifica el fenómeno de la SGI, como fue la ruptura de ésta organización con el clero de la *Nichiren Shoshu* en el año 1991. Dicha orden sacerdotal excomulgó a todos los integrantes de la SGI que no abandonaron la organización. Además, en vista de que el objeto de veneración doméstico era un *Gohonzon* impreso y certificado por el clero, los nuevos integrantes de la SGI se encontraban sin posibilidades de realizar una correcta liturgia diaria. Recién en el año 1993, y gracias a un grupo de sacerdotes que rompe con la orden, la SGI puede volver a proveer de *Gohonzon* a sus integrantes.

En relación con la Argentina, la *Soka Gakkai* aparece a través de algunos de sus integrantes que arriban a estas tierras en la década de los cincuenta lo cual se da en consonancia con la expansión y consolidación de esta

organización en el mismo Japón. Sus actividades en la Argentina son inicialmente informales, produciéndose la difusión del budismo practicado en ella dentro de la comunidad japonesa, principalmente entre aquellos que se asientan en la periferia urbana y realizan tareas de tipo agrícola. Si bien la proporción de integrantes de la *Soka Gakkai* no fue nunca amplia dentro de ésta comunidad, se alcanzó un número de adherentes que motivo la creación formal de una sede de *Soka Gakkai* en el año 1964. Ya en esos momentos, y con más énfasis desde entonces, se inician las campañas proselitistas (*shakubuku*) enfocadas en nativos de origen occidental. Cabe decir que éste nuevo flujo de adeptos varía en cuanto al perfil predominante si comparamos esos comienzos con la expansión que se reflota a partir de la década del ochenta en adelante.

En esa primera expansión, por fuera de las fronteras étnicas, los nuevos practicantes eran sujetos que experimentaban búsquedas espirituales en las cuales toda expresión oriental reunía cierto atractivo. Estos primeros conversos occidentales se ajustaban a un perfil ligado a la vida bohemia siendo en su mayoría artistas plásticos, músicos, bailarines y escritores. Público que sigue representando una fuente de adeptos para esta organización.

Con el retorno de la democracia en la Argentina (1983) se flexibiliza la persecución policial de toda expresión que contrastara con los cánones sociales y religiosos tradicionales. Asimismo, el retorno de la democracia se encontraba condicionado por la derrota en la Guerra de Malvinas y por una crisis económica fundada en un endeudamiento externo sin precedentes. En el área de estudios religiosos muchos académicos destacan que entonces ocurre una emergencia y re-visibilización de distintas expresiones y prácticas religiosas en la Argentina amparadas en un contexto donde se buscaban consagrar las libertades individuales y colectivas del orden constitucional, hasta ese momento subordinadas a un estricto control de las fuerzas represivas del estado (Carozzi; Ceriani Cernadas, 2007; Frigerio, 2002).

En esa coyuntura se extienden nuevamente las bases de la SGI⁶ en Argentina (Giannattasio, 2003) pero diversificando su público más allá de los descendientes de japoneses y de la bohemia local. Se suman a partir de entonces sujetos diversos siendo muchos de ellos profesionales, empleados

⁶ La primer sede se establece en el año 1970 en el barrio de Palermo y luego se muda definitivamente al barrio de Villa Urquiza en 1973, ambos en la Ciudad de Buenos Aires. En 1980 se inscribe en el Registro de Cultos de la Argentina.

administrativos, pequeños comerciantes, amas de casa, obreros y sectores juveniles. Estos nuevos practicantes se acercan a partir de la acción proselitista desarrollada por alguien de su entorno familiar o laboral; siendo en muchos casos creyentes de otras tradiciones como la católica o la judía.

En el año 1993 se produce la visita del Dr. Ikeda al país y ésta es recordada por los practicantes locales como un suceso que renovó sus compromisos con éste credo. Desde esa fecha hasta el presente ha crecido la cantidad de seguidores de este budismo y se observa la multiplicación de centros en el interior del país.

Asimismo, en el año 2003 se inaugura una nueva sede central en la Ciudad de Buenos Aires llamada “Auditorio de la Paz”.⁷ Este es un centro cultural de imponentes dimensiones emplazado en el barrio de Villa Urquiza (C.A.B.A.) cuyo diseño estuvo a cargo del renombrado arquitecto y artista plástico Clorindo Testa.

Al recurrir a una fuente ajena a la organización se observa que el número de practicantes agrupados en esta organización excede con creces a cualquier otra comunidad budista de las asentadas en Argentina. De acuerdo con la “Guía de la Diversidad Religiosa” (Forni; Mallimaci; Cárdenas, 2003) habría once mil practicantes de Budismo Nichiren afiliados a la SGI,⁸ mientras que otras escuelas con mayor visibilidad mediática, e incluso más determinantes en la construcción del budismo como religión dentro del imaginario local, alcanzan sólo dos mil practicantes.

Como vimos, si bien numéricamente importante, en términos proporcionales los inmigrantes japoneses y sus descendientes no representan un grupo muy amplio dentro del conjunto de la población argentina. A su vez, dentro de este colectivo se observa la misma tendencia si nos referimos a quienes son integrantes de la SGI. Por esto, el crecimiento de esta organización en base a los practicantes de origen occidental lleva a disminuir aún más la presencia de este grupo étnico dentro de la misma.

A pesar de ello en la actualidad sigue evidenciándose una mayoría histórica de miembros con ascendencia japonesa ocupando puestos directivos de la SGI local. Aunque en los últimos años la presidencia y vicepresidencia

⁷ Informalmente llamado por los practicantes como “*kaikan*” que, específicamente en relación a las sedes de la SGI fuera del Japón, hace referencia al término “centro cultural”.

⁸ Número que en la actualidad es mayor si bien no hay datos definitivos al respecto.

es alternativamente detentada tanto por practicantes de aquella ascendencia como los que no lo son, si bien siempre hay un *nikkei* dentro del poder ejecutivo de la organización.

Tentativamente podríamos afirmar que, aun de perderse la predominancia de tales sujetos en los puestos formalmente claves de la organización –incluso numéricamente–, su influencia continuaría siendo central dado que, entre otras cosas, los materiales de estudio –que familiarizan al practicante local con este budismo– proceden del Japón y en su lengua nativa. De esta manera, sumado a que los ascendientes japoneses de la SGI han nacido en familias que ya practicaban, dándoles ello un conocimiento más íntimo y continuo acerca de los preceptos del Budismo Nichiren, los referentes de esta comunidad seguirán teniendo una fuerte influencia en los destinos de la SGI local.

La práctica local del Budismo Nichiren

Esta vertiente del budismo se origina en Japón a partir de la interpretación del “Sutra del Loto” realizada por el sacerdote Nichiren Daishonin (1222-1282). Figura que proponía una actualización de las enseñanzas contenidas en esa obra con el fin de que las mismas fueran efectivas en la era de “Los Últimos Días de la Ley”.⁹

Las críticas insertas en la filosofía de Nichiren motivaron que sea foco de persecuciones y exilios, así como sus seguidores laicos. Recién a finales de su vida (1282) se advierte una leve disminución de los controles a los que era sometido. En el relato de su vida, replicado por los practicantes de la SGI, se mencionan ciertos sucesos que exhiben en él una calidad sagrada la cual explicaría el aminoramiento de esas presiones. Se narra, entre otras cosas, su milagrosa salvación en el momento en que iba a ser ejecutado, o también el haber profetizado hambrunas y la invasión del Japón por parte de una fuerza militar extranjera. Estos hechos coinciden con eventos históricos posteriores como las magras cosechas y las tentativas de invasión de los mongoles procedentes de China.

⁹ Esta expresión japonesa es el equivalente de la etapa mítica e histórica que tiene lugar en el esquema de tiempo del budismo, no referimos a “El Último Día de la Ley”. Tiempo que comenzaría en el año mil y que continúa hasta la actualidad y caracterizado por guerras, hambrunas y el surgimiento de múltiples escuelas budistas que distorsionaría las enseñanzas originales del Buda Shakyamuni (el histórico).

En la visión de Nichiren Daishonin la explicación del caos reinante en Japón era simple. El problema de fondo era espiritual por eso debía adoptarse la verdadera religión que transformaría a los sujetos y por extensión a toda la nación. Para esto ofrecía “Los Tres Tesoros Secretos” que comprendían; la adopción del “Sutra del Loto”, cuya quintaesencia era su interpretación del mismo –el mantra *Nam Myoho Renge Kyo*–, la invocación de éste último frente al objeto de veneración (el *Gohonzon*) y el gran templo nacional (*kaidan*) de esta escuela, ha construirse por decreto imperial cuando se produjera la conversión definitiva de toda la población japonesa. Lo cual aun hoy no ha sucedido, si bien informalmente los practicantes locales de la SGI utilizan ese término para referirse al “Auditorio de la Paz” y a las demás sedes institucionales en Argentina.

Tanto en el relato de su vida como en sus escritos (los *Gosho*) se destaca el interés de Nichiren por contribuir sobre todo al bienestar de su patria. Lugar desde el cual él creía que en cierto momento se iniciaría un movimiento global que difundiría este budismo más allá de las fronteras de su país. La SGI asume esta misión como parte de una acción sagrada tendiente a promover la propia budeidad de los practicantes y la difusión del *kosen rufu*.¹⁰

Muchos argentinos iniciados en este budismo abrevan en esta organización a partir de la acción proselitista (*shakubuku*) desarrollada por los miembros de la misma. Generalmente, ante una situación de crisis observada en alguien, el practicante tiene ya no solo la misión sino el deber de “transmitir la Ley”. El consejo que se comparte consiste en explicar ciertos principios básicos de éste budismo de un modo rudimentario y coloquial; pero aun así no sincrético sino más bien purista. En estas situaciones se habla acerca del estado de budeidad que se encuentra al alcance de todos y en esta vida; tomándose indistintamente como sinónimo de aquella calidad a la palabra felicidad. Además, se explica la ley de causa y efecto y cómo ésta es el fundamento de todos los eventos del universo; agregándose que la invocación del mantra (“*hacer daimoku*”) busca contrapesar positivamente la balanza kármica¹¹ del practicante.

Al principiante se le aconseja invocar diariamente por un lapso de tiempo a elección, sentado frente a una pared y evitando la utilización de imágenes

¹⁰ La paz mundial lograda a partir de la adopción del Budismo Nichiren.

¹¹ El karma refiere a las consecuencias de lo dicho, hecho o pensado en ésta y en las vidas pasadas.

sagradas salvo que sea el *Gohonzon*. Este representa el objeto de veneración y consiste en un pergamino donde se observa en caracteres chinos y japoneses la expresión “*Nam Myoho Renge Kyo*” así como la mención de distintas divinidades y demonios folklóricos del Japón. Mencionados con el fin de anclarlos simbólicamente y “forzarlos” a proteger al devoto del “Sutra del Loto” en la era de “Los Últimos Días de la Ley”.

Este objeto es generalmente categorizado como un mandala¹² aunque a diferencia de los más famosos (los tibetanos) carece de imágenes figurativas siendo en su totalidad producto del arte caligráfico. Esto denota ese gusto recurrente por la simplicidad ínsito en la cultura japonesa, así como enaltece un arte de larga tradición en ese país. En el cual, más allá de quien realice la obra –sea laico o monje–, ésta siempre expresa un estado espiritual. Por eso tampoco resulta casual que constantemente repitan los practicantes que en el *Gohonzon*, copia del realizado por Nichiren, se plasma el espíritu del fundador. Esto tiene un plus sagrado debido a que el espíritu allí plasmado sería el de alguien que detenta la calidad de Buda y por ello es la autoridad natural y jerárquica que puede comunicar correctamente esa ley universal de causa y efecto (el *Myoho*).

Lo ideal sería invocar frente a este objeto aunque los practicantes resalten que este elemento ayuda pero no es determinante en la realización de la invocación; lo que se necesita es una convicción interna. En términos de una fenomenología sagrada lo que sucede al invocar frente al *Gohonzon* es que se armonizaría el microcosmos individual con el ritmo del macrocosmos.

Sin embargo, el fundamento último de esta práctica, dicho por quienes transmiten esta filosofía, es que debe ser probada y abandonada en caso de no ser efectiva. Lo cual se comprobaría a partir de una invocación inicial orientada a la concreción de un deseo personal específico, por ejemplo la resolución de un problema de salud, familiar o laboral. No es nuestro interés desarrollar en esta ocasión una fenomenología totalmente acabada en relación a esta experiencia religiosa aunque consideramos necesario haber realizado estos breves comentarios al respecto. Esto en razón de que ese carácter efectista de la práctica es la clave de su adopción inicial entre los legos. Representa uno de los pilares originales de ese fenómeno de *empowerment*, junto con las

¹² Representación simbólica de carácter sagrada.

reuniones de diálogos donde confluyen una vez por semana los practicantes presentes en un mismo barrio o localidad.

Dichas reuniones se realizan en la casa de un practicante con cierta anti-güedad en la SGI; y que además esté dispuesto y posea un espacio para brindar. Allí se invoca una hora, se hace la liturgia (*gongyo*) y luego se sociabiliza por un tiempo o se leen frases extraídas del órgano de difusión oficial (*Argentina Seikyo*). Asimismo, una vez al mes se efectúa una reunión más amplia donde los miembros invitan a un nuevo interesado en la práctica. Se invoca y realiza la liturgia¹³ brevemente con la intención de que el lego vea como es y así perfeccione la propia. Luego alguien expone un tema de estudio consistente en la lectura de un fragmento de *Gosho* y su interpretación. Para finalizar, si existe interés, los participantes cuentan alguna experiencia personal ligada a su fe.

Este tipo de interacciones son muy similares en su dinámica a las que ocurren en Japón desde la aparición de la *Soka Gakkai* en ese país. Como actividad presenta homogeneidad prácticamente de forma global, en todos los lugares donde haya una SGI, sin embargo, existen actividades que en occidente trasgreden la práctica original sita en Japón.

Dobbelaere (2001) ha destacada que desde su emplazamiento en países como EE.UU y Canadá, la SGI adaptó ciertos aspectos de la invocación a los hábitos culturales de los occidentales. El autor refiere a la disposición corporal en el momento de invocar lo cual en Japón, como es costumbre en muchas de las actividades, se realiza de rodillas. Esto contrastaba con la rutina occidental y por ello fue incorporada la utilización de una silla como es el caso de la mayoría de los practicantes argentinos. Actualmente esta disposición ha quedado visualmente legitimada ya que es recurrente que aparezcan imágenes del Dr. Ikeda en esa posición al invocar. Aún de esta manera, es poco probable observar esta clase de transgresiones en relación a cómo se despliega la estructura burocrática de la organización; manteniéndose los grupos tradicionales¹⁴ así como las actividades regulares que allí se realizan.¹⁵

En términos concretos, la emergencia local del Budismo Nichiren es exclusivamente un fenómeno impulsado por la SGI (por no afirmar rotundamente

¹³ Consiste en la lectura de dos capítulos –*Hoben* y *Juryo*– del “Sutra del Loto” en idioma japonés.

¹⁴ División de Caballeros, División de Damas, División Juvenil, etc.

¹⁵ Orquesta, coro, estudios doctrinarios, organización de festivales y exposiciones, campañas de *shakubuku*, reuniones de diálogo, casamientos, etc.

que lo fue siempre), siendo sinónimos la fe en esa filosofía y la participación o compromiso con dicha organización. Tanto abrazar aquella como integrarse cada vez más al grupo institucionalizado representarían acciones de un valor kármico positivo en el imaginario del practicante que, además, es miembro de la SGI.

En el trabajo de campo se observó en los practicantes una admiración profunda por el Dr. Ikeda y posiblemente la ruptura con el clero marcó un mayor protagonismo del primero como referente y maestro espiritual; siendo muchas veces mencionado como “*Sensei Ikeda*”. Sin embargo, cabe aclarar que localmente, por la ausencia de un clero, nunca hubo demasiada identificación con este sector, al contrario, por ello resulta tan interesante destacar la capacidad de empatía que tiene este grupo con la producción literaria del Dr. Ikeda y su ejemplo como budista laico.

Sentidos inscriptos en la SGI Argentina

Al observar aspectos como la adopción de una religión originalmente pensada por su fundador para el Japón, la incorporación de una invocación y liturgia en ese idioma o la disposición doméstica de un espacio ritual con elementos ajenos al culto de las religiones tradicionales de la Argentina, se exhibe una situación donde es perceptible una aculturación parcial y sutil. En ella el componente cultural japonés es central y el rol de quienes detentan esta ascendencia parece ser una ventaja institucional en el marco de la comunidad practicante.

En este apartado intentaremos identificar a modo de ejercicio interpretativo dos elementos que para nosotros comunican de forma directa y/o meta-comunicativamente valores culturales propios del *ethos* japonés. Para entender que clase de contribución representa esto es preciso mencionar el trabajo de Ogura (2003) quien piensa a la SGI como una de las variadas estrategia de *soft power* (en el juego de las relaciones internacionales) mediante la cual se transnacionaliza la cultura e influencia del Japón en otros países. Coincidimos parcialmente con esta lectura del fenómeno ya que consideramos que éste también encarna una estrategia –lo que no significa que sea totalmente hecha adrede– de parte de la comunidad inmigrante con miras a congregarse, mantener su identidad en la situación de diáspora y proyectarse

en la sociedad receptora. De este modo, advertimos que la SGI es uno de los múltiples canales que, pudiendo o no estar directamente asociados, sostiene la transnacionalización de una creencia religiosa japonesa así como la consagración local de valores culturales imbricados en ella.

Asimismo, para evitar reduccionismos, es importante al leer estas líneas también tener en cuenta el concepto de “transnacionalización religiosa ignorada” (Frigerio, 2002) que hace referencia al emplazamiento y difusión de religiosidades invisibilizadas en el imaginario colectivo por verse asociadas a un origen étnico extraño al de la sociedad dominante. Este es el caso de muchas religiones orientales como las de origen japonés en Brasil (Pereira, 2007) y en Argentina (Carini, 2005; Gancedo, 2013; Ogura, 2003; Welsch, 2014). Sin embargo, las particularidades de la SGI, por ejemplo esa propensión al *shakubuku*, lleva a contrastar la base de practicantes que posee ésta organización con la de otras escuelas budistas en Argentina.

Por otra parte, para fundamentar que caracteres, sentidos o valores de ese *ethos* advertimos en las actividades de la SGI recurrimos a una interesante obra del Dr. Tada (2006) donde se analiza la gestualidad japonesa, así como la producción de Benedict (2010) al respecto. A partir de esta idea tomaremos como ejemplos para analizar los siguientes; la importancia concedida a la relación maestro-discípulo en el discurso del practicante y el aspecto que caracteriza las interacciones dentro de la comunidad SGI.

En el universo budista se presentan múltiples escuelas que ofrecen interpretaciones diferentes acerca de las enseñanzas orales del Buda, las cuales han quedado plasmadas en los textos canónicos llamados *sutras*. Dichas escuelas o “linajes” se estructuran en torno a una relación de maestro y discípulo que legitima una interpretación doctrinal específica. Asimismo, esta relación representa el vaso conductor de prácticas y discursos sacralizados que son el fundamento de cierta ortodoxia.

En el Budismo Nichiren se replica este modelo de socialización común a todas las escuelas y que en el Japón, además, encarna un tipo relacional presente también en la transmisión de capacidades artísticas y/o marciales. En esta vertiente budista el fundador del linaje es Nichiren y sus herederos legítimos son, para la SGI y la orden *Nichiren Shoshu*, su discípulo Nikko Shonin y quienes lo suceden como Sumo Prelado de esa orden.

Con el surgimiento de la *Soka Gakkai* se estableció una relación entre esta organización laica y el clero que reproducía ese vínculo; representando la

primera a los discípulos y el segundo siendo asociado al rol de maestro. Sin embargo, con la ruptura de ambas instituciones en el año 1991 esa idea fue desdibujándose y en contraposición comenzaron a ser exaltados como referentes espirituales quienes integran las jerarquías de la SGI (“*el responsable de sección*”) y en especial el Dr. Ikeda.

Es sobre todo la admiración profesada a esta figura lo que causa una profunda impresión al interactuar con practicantes de este budismo; sean estos de la ascendencia que sean. Quizás sea en relación al Dr. Ikeda donde podemos apreciar con más precisión esa relación maestro-discípulo, la cual está presente en el resto de Asia aunque en éste caso en particular, a partir de lo que dicen los practicantes, observamos caracteres asociados a un valor que resulta importante en el marco de la cultura japonesa como es el *on*.

Para ejemplificar la clase de comentarios que realizan los nativos acerca de su vínculo con el Dr. Ikeda presentamos un extracto de entrevista:

Yo nací en familia con Gohonzon, practicaba con mis padres y hermanas pero la verdad es que no le prestaba atención hasta que cansado de como eran las cosas en mi vida, de mi trabajo y rutina, decidí desafiarme e invocar diariamente una hora y entendí la importancia de la práctica. Así estuve años pero igual no entendía todavía esa idea del vínculo maestro-discípulo, es decir, respetaba a sensei ikeda pero no experimentaba la verdadera importancia de esa relación. Incluso mi novia sentía ese vínculo y ella lo alcanzó invocando por sentirlo. Intentaba explicármelo pero no había palabras. Pero hubo un año en que estaba haciendo muchas cosas como; terminar estudios pendientes, cambiar a un nuevo trabajo (dejando uno más cómodo pero sin crecimiento), mudarme y, por elección, participar más de las actividades de la Soka. Ese año organizamos el Festival, uno enorme, después de muchos años de no hacerse. Y al mismo tiempo invocaba. Nunca me faltó la fuerza o la voluntad y en un momento me cayó la ficha (comprendió) la relación maestro-discípulo, no se explicártelo con palabras pero era sentir que en todos esos desafíos, con sus obstáculos, estaba sensei al otro lado del mundo dando desinteresadamente aliento y consejos para que todos mejoremos nuestra vida. Lo da para miles pero sus palabras siento que las dice mirándome, y todos nos sentimos parecido, eso te da una fortaleza y un impulso para no decaer, sino estaría fallándole a él que se preocupa por dar ese aliento. (Alejandro, practicante de ascendencia japonesa).

Este fragmento no contrasta demasiado con lo recabado en otras entrevistas a practicantes de ascendencia occidental, al contrario, si bien no tan

extensos, en su definición reproducen también una imagen donde tal vínculo resulta indescriptible en palabras; siendo sólo comprensible al experimentarse. Un vínculo que además es representado como una fuente de estímulos para continuar con la práctica y que también contribuye a interpretar la propia realidad vivida. Por otro lado, tanto en éste como en otros extractos, se destaca esa idea de que existe una deuda en cabeza del practicante para con el maestro.

Exponer otros fragmentos implicaría alejarnos de la temática ya que las menciones a este aspecto se dan insertas en relatos biográficos. Es allí donde los practicantes identifican la importancia de este vínculo a la manera de una revelación; destacando en su relato que tal suceso posee un sentido definido por darse en cierta instancia de su biografía (el motivo es el karma). Ahora bien, recurrir al anterior extracto tampoco fue arbitrario de nuestra parte dado que nos interesa rescatar de dicho fragmento esa mención a la deuda, la cual nos lleva a retomar y desplegar brevemente la noción cultural de *on*.

En la sociedad japonesa tradicionalmente el individuo estaba definido por una serie de obligaciones y deberes fruto de deudas contraídas voluntaria o involuntariamente con distintas personalidades de la sociedad (los padres, el emperador, el maestro, etc.). Sin embargo, sea cual sea la causa, las consecuencias del incumplimiento siempre resultaba ser la misma, es decir, la deshonra. Ello podría determinar la reputación social de un individuo o de toda una familia aunque no es concluyente ya que el pago de esa deuda no es el único medio para liberar al sujeto. Sino que la acción o iniciativa apuntada a satisfacer la misma ya representa un indicador de que ese individuo es virtuoso porque no elude sus obligaciones. El término *on* refiere más concretamente a la deuda existente entre dos sujetos desde la óptica del receptor y, generalmente, frente a alguien que es considerado un superior (Benedict, 2010, p. 117-134)

Al escuchar el modo en que era descripta y vivida por los practicantes esta relación maestro-discípulo aparecía esta idea presentada por Benedict como un valor determinante en la cultura japonesa, que además, representa una fuente de oportunidades para demostrar la propia virtud ya que la reputación estaría garantizada con la iniciativa puesta en honrar esa deuda más que en la satisfacción efectiva de la misma.

En el caso de los practicantes de la SGI podríamos decir, a modo tentativo, que el carácter efectista de la invocación es un elemento que forja una convicción primaria donde se sustenta la adopción de éste budismo. Sin embargo,

es probable que a lo largo del tiempo, de mantenerse este credo, el practicante encontrará otras unidades de sentido que refuerzan ese compromiso religioso como podría ser esa vivencia de la relación maestro-discípulo en tanto fuente de estímulos y como parte de una deuda metafísica que impulsa al practicante a continuar.

Nos encontramos entonces que, junto a la invocación, la relación maestro-discípulo también podría estar configurando ese *empowerment*. Asimismo, habría que agregar otro elemento ya mencionado como es la participación en las reuniones de dialogo ya que aquí es donde se reproduce otra característica percibida en la cultura japonesa, más precisamente desde la posguerra, siendo así contemporánea del surgimiento de la *Soka Gakkai*.

En el último capítulo del “Sutra del Loto”¹⁶ se recurre al término “aliento” refiriendo con el a un respaldo o consejo que sirve de orientación en la vida cotidiana y en consonancia con la filosofía budista. Este término también se escucha cotidianamente en las reuniones de diálogo y de alguna manera es el recurso discursivo y práctico que aglutina a los practicantes, es decir, es la tónica que caracteriza los intercambios entre estos. Asimismo, es usual esta palabra en la producción literaria del Dr. Ikeda, en los órganos de difusión de la SGI (*Argentina Seikyo*) así como en los discursos ofrecidos durante las ceremonias de entrega de *Gohonzon* o los festivales.

Esta idea de “*dar aliento*”, si bien de raigambre budista, también ha adquirido un matiz cultural japonés a partir del uso que se le otorga actualmente a la palabra *gambaru*. En sí mismo dicho término posee originalmente en japonés variados sentidos de los cuales, desde la Segunda Guerra Mundial, han primado aquellos que hacen referencia a ideas como “hacer un esfuerzo”, “trabajar duro”, “perseverar”, “exponer y promover una actitud” o “mantener el ánimo alto”. Esto representaría una suerte de “individualismo colectivo” dado que brindar apoyo al esfuerzo ajeno implica que en un nivel subyacente, en caso de tratarse de un proyecto colectivo, ello repercute positivamente a favor del interés personal (Tada, 2006, p. 37-46).

En esta idea de “*dar aliento*” se evidencia una actitud que implica estar a disposición de los otros practicantes en caso de auxilio¹⁷ pero, especialmente,

¹⁶ “Aliento del bodhisattva Benemérito Universal”.

¹⁷ Llamar, mandar mensajes de texto o realizar visitas hogareñas para dar apoyo a un practicante que experimenta ciertas vivencias críticas en distintos planos como el de la salud, el familiar o el laboral.

consiste en compartir experiencias o frases y consejos. Con estas últimas se busca que el oyente no cese en su práctica o que resuelva sus problemas implementando una reflexividad afín a los principios budistas.

En el caso de la SGI ese “*dar aliento*” promueve tanto una iniciativa personal del individuo con su medio social como el establecimiento de una red de contención que lo motiva a emprender el *shakubuku*. De esta forma se podría asociar aun más la idea de “*dar aliento*” con esa actitud de incentivo al otro (*gambaru*) ya que la fortaleza individual repercutiría en el conjunto y esto a su vez en cada individuo. Algo asimilable a la idea de “*Revolución Humana*” expuesta por J. Toda.

Conclusión

Con este artículo intentamos que el lector tenga una aproximación al fenómeno de inmigración japonesa que tuvo lugar en Argentina desde comienzos del siglo XX. Consideramos que la trashumancia de este grupo responde a causas similares a las observadas en otras experiencias históricas que han sido definidas bajo la égida del concepto de diáspora. Asimismo, hemos expuesto la proyección local de esta comunidad y de sus descendientes así como las representaciones en torno a este colectivo social. Sin dudas, en el imaginario local tal grupo ha sido asociado a la realización de ciertas actividades productivas y es a partir de éstas que se ha conformado una representación positiva del mismo. Por otra parte, el emplazamiento de un espacio religioso originario del Japón (SGI) podría ser interpretado como una estrategia que conjuga diversos elementos. Estos serían los esfuerzos desarrollados por parte de esta comunidad para congregarse, la revalorización de una identidad étnica y/o religiosa y, finalmente, una forma de visibilizarse socialmente. Esta amalgama constituiría un ámbito donde confluyen parte de los descendientes japoneses y los practicantes de ascendencia occidental, aunque los primeros detentan un rol central en el sostenimiento y difusión tanto del budismo como de las actividades propias de la SGI. Pensamos que advertir y analizar la recurrencia de ciertos valores en los discursos y prácticas allí inscriptos implica la posibilidad de interpretar estos en consonancia con categorías culturales propias del Japón. En esa línea, este análisis interpretativo puede ser pensado como uno de los caminos para identificar y explicar la conservación de ciertos valores culturales en la situación de diáspora.

Referencias

110 AÑOS de relaciones bilaterales entre Argentina y Japón. *Japón Hoy*, 2008. Disponible en: <http://www.japon-hoy.com.ar/argentina_japon/>. Acceso el: 8 ago. 2014.

ANG, I. Together-in-difference: beyond diaspora, into hybridity. *Asian Studies Review*, Abingdon, v. 27, n. 2, p. 141-154, 2003.

BARKER, E. *New religious movements: a practical introduction*. London: HMSO, 1989.

BEFU, H.; GUICHARD-AUGUIS, S. *Globalizing Japan: ethnography of the Japanese presence in Asia, Europe and America*. New York: Routledge, 2001.

BENEDICT, R. *El crisantemo y la espada*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

CARINI, C. Budismo global, budismo local: una recorrida por los grupos zen argentinos. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 57-72, 2005.

CAROZZI, M.; CERIANI CERNADAS, C. *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos, 2007.

DOBBELAERE, K. *Soka Gakkai: from lay movement to religion*. Salt Lake City: Signature Books, 2001.

FORNI, F.; MALLIMACI, F.; CÁRDENAS, L. (Coord.). *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

FRIGERIO, A. Nuevas religiones japonesas en el Mercosur: la transnacionalización ignorada. *Estudios sobre religión: Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, Buenos Aires, n. 14, p. 1-3, 2002.

GANCEDO, M. Mito y ritual en el budismo Nichiren. *Mitológicas*, Buenos Aires, n. 28, p. 33-57, 2013.

GIANNATTASIO, N. Soka Gakkai Internacional de la Argentina. In: FORNI, F.; MALLIMACI, F.; CÁRDENAS, L. (Coord.). *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos, 2003. p. 47-54.

HAMMOND, P.; MACHACEK, D. *Soka Gakkai in America: accomodation and conversion*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

HIGA, M. Desarrollo histórico de la inmigración japonesa en la Argentina hasta la Segunda Guerra Mundial. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, v. 10, n. 30, p. 471-512, 1995.

IWABUCHI, K. Complicit exoticism: Japan and its other. *Continuum: The Australian Journal of Media and Culture*, Sydney, v. 8, n. 2, p. 49-82, 1994.

MACKIE, J. Thinking about the Chinese overseas. *American Asian Review*, New York, v. 21, n. 4, p. 1-44, 2003.

OGURA, S. La transnacionalización del nuevo movimiento religioso Soka Gakkai Internacional (SGI) en la Argentina. Un análisis comparativo en la Argentina, Brasil, Gran Bretaña y Estados Unidos. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE ALADAA, 11., 2003, México. *Memoria electrónica...* México: Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África, 2003. Disponible en: <<http://ceaa.colmex.mx/aladaa/imagesmemoria/silviaogura.pdf>>. Acceso el: 1 jul. 2014.

PEREIRA, R. A. Una transnacionalización religiosa ignorada: el estudio de las religiones japonesas en Brasil. In: CAROZZI, M.; FRIGERIO, A.; CERIANI CERNADAS, C. *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos, 2007. p. 199-222.

SAFRAN, W. Diasporas in modern societies: myths of homeland and return. *Diaspora*, Toronto, v. 1, n. 1, p. 83-99, 1991.

TADA, M. *Gestualidad japonesa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

TSUDA, T. The permanence of “temporary” migration: the “structural embeddedness” of Japanese-Brazilian immigrant workers in Japan. *The Journal of Asian Studies*, Ann Arbor, v. 58, n. 3, p. 687-722, 1999.

WELSCH, D. Budismo: felicidad de uno, prosperidad de la sociedad. El carácter transformador de la práctica budista en la Soka Gakkai Argentina. In: CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL, 11., 2014. Rosario. *Resumen...*, Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 2014. p. 40-61.

WILSON, B.; DOBBELAERE, K. *A time to chant: the Soka Gakkai Buddhists in Britain*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Recibido em: 31/08/2014

Aprovado em: 03/03/2015