

TIEMPOS Y ESPACIOS. APROXIMACIÓN A LAS CONCEPCIONES DE TIEMPO Y ESPACIO EN LA SOKA GAKKAI ARGENTINA

Denise Welsch¹

Resumo: Tiempo y espacio son dos categorías que se usan constantemente y cuyo uso varía de acuerdo a los diferentes grupos sociales. En este trabajo reflexionaremos sobre las distintas formas de representar y de contar el tiempo y el espacio en grupos budistas de la Soka Gakkai Argentina. Veremos que estas formas están en relación directa con las distintas actividades sociales que se realizan, y que en ambas categorías son dichas actividades las que organizan la realidad y le dan al tiempo y al espacio su carácter de sagrado o profano. Veremos que, en el caso de la Soka Gakkai, esta distinción entre sagrado y profano es muy difusa, y que la relevancia de la misma tiene que ver más con una necesidad analítica del investigador, que con la experiencia cotidiana de los sujetos.

Palabras clave: Budismo; Soka Gakkai; Tiempo y espacio.

Abstract: Time and space are two categories of constant use, which varies according to the different social groups. In this article we'll think about the different ways of representing and counting time and space in buddhists groups of Soka Gakka Argentina. We'll see that these are directly related to different social activities, and that in both categories, are these activities the ones that organize reality and give time and space their character of sacred and profane. We'll see that, in the case of Soka Gakkai, this distinction between sacred and profane is very vague, and that it's relevance is more an analytical need of the investigator, than an everyday experience of the subjects.

Key-words: Buddhism; Soka Gakkai; Time and space.

¹ Licenciada en Cs. Antropológicas – Facultad de Filosofía y Letras – UBA. Contacto: welschde@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Las categorías de tiempo y espacio son probablemente dos de las que utilizamos en el día a día con más frecuencia sin preguntarnos realmente a qué nos referimos con ellas, por qué las usamos en el modo en que lo hacemos, ni si todos, como sociedad, les damos el mismo sentido. “Tempo e espaço constroem e, ao mesmo tempo, são construídos pela sociedade dos homens”, nos dice Da Matta (1991, p. 37). Si son construcciones sociales no son universales y, por lo tanto, en todo grupo social se podrán encontrar variaciones tanto en la forma en que se definen como en la que se viven.

En el presente trabajo intentaré aproximarme a las concepciones acerca del tiempo y del espacio que comparten los miembros de la Soka Gakkai de Argentina (en adelante SGIAR). Esta organización fue creada en Japón, en 1930, y llegó a la Argentina en 1964. Cuenta en nuestro país con más de 20 mil miembros y tiene su sede en Capital Federal. Es parte de la corriente budista de Nichiren Daishonin, monje japonés que hacia el siglo XIII d.C. concluyó que lo esencial de las enseñanzas de Buda está en el Sutra del Loto, y que el contenido del mismo puede resumirse en las palabras *Nam myoho rengue kyo*², cuya recitación es la práctica principal de la Soka Gakkai.

Si bien los estudios sobre esta organización en Argentina aún son escasos, contamos con algunos trabajos que pueden servir como referencia sobre su práctica, filosofía e historia (GANCEDO, 2012, 2013, 2015; WELSCH, 2014). Muy distinto es el caso de esta organización en Brasil, donde cuenta con una cantidad significativamente mayor de miembros (160 mil, de acuerdo con Bornholdt, 2008). Autores como Suzana Bornholdt y Ronan Alves Pereira han analizado distintos aspectos de esta organización en Brasil, relacionados con su práctica y sus modos de organización y difusión (BORNHOLDT, 2008; 2010), así como también con el desarrollo, tanto de la corriente de Nichiren Daishonin como de la misma Soka Gakkai brasileira (PEREIRA, 2001), y con las narrativas que circulan dentro de la

² *Nam* = entregarse a. *Myoho rengue kyo*= traducción japonesa de “Sutra del Loto”.

organización de la mano de los escritos de su actual presidente, Daisaku Ikeda (PEREIRA, 2008).

Los miembros de SGIAR manejan una concepción filosófica del tiempo diferente a la occidental. Para ellos el tiempo no es lineal e irreversible, sino que las acciones del presente, coherentes con el pensar y el hablar, modifican el presente, el futuro y al mismo tiempo también el pasado, o la percepción que se tenga de este, unidos por una concatenación de causas y efectos. En este trabajo no me ocuparé de este aspecto filosófico del tiempo, sino que abordaré las cuestiones que refieren al tiempo de la vida cotidiana, a cómo se organiza la vida en torno a los tiempos marcados por la práctica religiosa. En el mismo sentido analizaré la cuestión del espacio: cómo se lo concibe en relación a la práctica, en qué momentos cobra mayor importancia. Veremos que hay una superposición entre los tiempos y espacios significativos y no significativos a nivel religioso, ya que no hay cortes fuertemente diferenciados entre lo sagrado y lo profano. Para entender esto será necesario considerar el concepto de *práctica* en el mismo sentido que le otorgan los creyentes y poner en tela de juicio la dualidad sagrado/profano y su relevancia analítica para el abordaje de casos como de la Soka Gakkai.

Voy a partir de los postulados básicos de Durkheim respecto a la religión con el fin de clarificar esta idea, para luego abordar la cuestión desde otros autores que analizan las concepciones de tiempo y espacio en relación con la vida social y sus ritmos. En primer lugar, voy a trabajar con concepto de tiempo y a continuación con el de espacio.

LAS DISTINCIONES COMO PRINCIPIO ORGANIZADOR DE LA EXPERIENCIA

Durkheim inicia su análisis sobre la religión haciendo referencia a las llamadas categorías de entendimiento. Estas permiten la comunicación y el entendimiento entre los hombres, lo que implica que un acuerdo respecto a lo que se quiere significar con estas categorías es necesario y está siempre presente. Dice Durkheim que para que haya una noción acerca de la exis-

tencia del tiempo, hay que partir de las formas de distinguirlo, de dividirlo y, eventualmente, de jerarquizarlo: “no podemos concebir el tiempo más que a condición de distinguir en él momentos diferentes (...) Todos los acontecimientos posibles pueden situarse en relación con puntos de referencia fijos y determinados”, y esta organización objetiva del tiempo está relacionada con diferentes aspectos “tomados de la vida social” (DURKHEIM, 1968, p. 15-16). En otras palabras, el tiempo es una categoría que es percibida a partir de distinciones basadas en la vida social. La distinción fundamental que se introduce es la que separa al mundo entre *lo sagrado* y *lo profano*, y es a partir de esta dualidad que Durkheim define el carácter religioso del budismo: “Es por esto que el budismo es una religión: a falta de dioses, admite la existencia de cosas sagradas, a saber, las cuatro verdades santas y las prácticas que derivan de ellas” (DURKHEIM, 1968, p. 41). Al margen de la discusión respecto a qué es lo que define a una religión como tal, esta cita sirve para introducir la cuestión acerca de la práctica budista y el tiempo en relación con la distinción sagrado/profano. El budismo en general reconoce esas cuatro verdades, y las diferentes corrientes se contraponen en el modo en que se interpretaron las enseñanzas de Buda. En el caso de la Soka Gakkai, como dijimos antes, se resalta la importancia del Sutra del Loto y la divulgación de las enseñanzas para que la mayor cantidad de gente posible pueda alcanzar la iluminación. La práctica budista³ implica para los miembros de esta organización una parte bien ritualizada y diaria (la invocación continua de *Nam myoho rengue kyo*, o *hacer daimoku*, y la recitación del *gongyo*⁴) y otra que depende del tiempo disponible y del *corazón*⁵ de las personas, que es el estudio de los textos budistas, de su comprensión y

³ Salvo indicación contraria, el término “budismo” o “budistas” será utilizado en adelante como referencia exclusiva al budismo de Nichiren Daishonin de la Soka Gakkai.

⁴ *Ceremonia del Gongyo*: se realiza después del *daimoku*; consiste en la recitación en japonés de dos capítulos del Sutra del Loto (el Hoben y Juryo). Según me dijeron esta práctica debe ser realizada diariamente.

⁵ Expresión utilizada en referencia a la sinceridad y a las intenciones de la persona.

discusión, así como también la participación en actividades promovidas por los distintos grupos de la SGIAR⁶ y la difusión del budismo. De acuerdo a SGIAR (2013, p. 41), la práctica correcta del budismo se basa en tres pilares que se refuerzan entre sí: la fe, la práctica (el *daimoku*) y el estudio⁷. En este sentido, dedicarle tiempo al estudio, al diálogo y debate sobre la filosofía budista, sus conceptos más importantes y la reflexión sobre estos en relación con las propias experiencias, tiene tanta importancia como el *daimoku* y la creencia o fe sincera. Es así que todas estas actividades, como también las relacionadas con la difusión del budismo y de SGIAR, revisten un carácter voluntario que al mismo tiempo es un deber-ser autoimpuesto⁸ por los creyentes, como veremos más adelante.

La distinción entre un tiempo sagrado y uno profano podría encontrarse entonces si separamos las actividades relacionadas con el budismo, y las que no lo están, por lo menos directamente (por ej. el trabajo). Pero la diferencia es muy sutil en cuanto que los miembros de la SGIAR apuntan a la interpretación (y por ende también a la comprensión) de todos los hechos y acontecimientos de la vida cotidiana dentro de los términos ofrecidos por la filosofía budista, según la cual la totalidad de aquellos es parte de una cadena interminable de causas y efectos. Al comprender esto, todos los sucesos de la vida adquieren sentido. Esta lectura que se hace sobre la realidad la cubre con cierta sacralidad que haría de la línea entre un mundo sagrado y uno profano algo muy difuso y poco significativo para quienes comparten esta filosofía. Siguiendo este razonamiento, ¿en qué medida es necesario

⁶ Grupos separados según sexo, edad y zona de residencia. Mi contacto en el campo fue principalmente con grupos de la zona Norte de Buenos Aires (hombres y mujeres de diferentes edades). También hay grupos estudiantiles, profesionales y artísticos, entre otros.

⁷ Tanto de las enseñanzas de Buda y de Nichiren, como de las interpretaciones y reflexiones del presidente de SGI, Daisaku Ikeda.

⁸ Este deber-hacer, que no pierde su carácter de voluntario, se explica a partir de conceptos como los *diez estados de vida*, en particular el noveno, o de *bodhisattva*, según el cual el abandono del egoísmo lleva naturalmente a un deseo de difundir el budismo para ayudar a los demás a mejorar sus vidas (WELSCH, 2014).

mantener esa distinción para analizar la vida cotidiana de los practicantes del budismo de Nichiren? En principio me parece que es necesario mantener alguna distinción que separe los tipos de actividades que ocupan el día a día de las personas, ya que siguiendo el análisis que hace David Pocock (1967), se encuentran en la base del modo en que estas organizan sus concepciones. Se profundizará sobre esta cuestión a lo largo de este trabajo.

CONTAR, MEDIR Y REPRESENTAR EL TIEMPO

Durkheim nos habla acerca del origen social del modo en que nos representamos el tiempo, pero al tratar sobre un grupo social que convive con otros grupos que no comparten sus representaciones (ya sea otros grupos religiosos o la sociedad en su conjunto) necesitamos ampliar nuestro marco teórico para poder analizar lo que él llamaba “sociedades complejas”. Así, se puede recurrir a Thompson, quien trabaja sobre los cambios en el modo en que se representa el tiempo a partir de la disciplina laboral introducida con la creciente industrialización y el capitalismo: “Las sociedades industriales maduras de todo tipo se distinguen porque administran el tiempo y por una clara división entre “trabajo” y “vida” (THOMPSON, 1984, p. 288). El autor sostiene, al igual que Durkheim, que el tiempo es organizado en función del ritmo de vida social, que hay un “condicionamiento sociológico” (THOMPSON, 1984, p. 271) que lleva a representarse al tiempo en diferentes formas, ajustándolo a situaciones específicas de la vida individual y grupal. En las sociedades industriales habría una separación entre un tiempo de patronos y un tiempo individual (THOMPSON, 1984, p. 247), se distingue entre el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio que, según nos dice Thompson, se pretendía reducir al mínimo por medio de discursos moralistas que querían mostrar la irracionalidad, maldad o inferioridad natural de quienes “malgastaban” el tiempo (THOMPSON, 1984, p. 280-285). Esta división del tiempo es válida para la sociedad en que vivimos y todas las agrupaciones (sociales, políticas, religiosas, académicas, etc.) que conviven en ella deben ajustarse a una forma de representar el tiempo más general y

abstracta que en algunos casos puede llegar a ser contradictoria con la propia⁹. Dado que el tiempo que no se dedica al trabajo tampoco es tiempo de ocio propiamente dicho, me voy a referir a una que creo más adecuada, a saber, la de “vida” que usa Thompson en ocasiones. Teniendo en cuenta la distinción trabajo/vida se nos presenta la primera problemática. Como vimos la *práctica* budista incluye varias actividades que exceden al rito propiamente dicho del *daimoku* y el *gongyo*; actividades que según manifiestan los miembros se realizan por fe, por un deseo propio de ampliar la práctica:

Y sí... hacemos todo, pero es por fe, es la práctica... uno practica todos los días... tiene q ver con lo que sentís, sino es imposición: trabajo, estudio, venir acá... así no... uno deja de hacer algo para estar acá... uno quiere... tiene que ver con algo altruista, con algo para hacer felices a los demás... para contribuir al *kosen rufu*¹⁰... pero eso solo se entiende practicando... pero somos ciudadanos comunes, nos levantamos temprano...

Nos podemos preguntar entonces ¿en qué categoría se incluyen estas actividades, en la de trabajo o en la de vida? No se trata de obligaciones, sino que los practicantes las hacen porque *sienten* que deben hacerlas, a pesar de su carácter voluntario, y que deben ser llevadas a cabo en el tiempo que no se dedica al trabajo. Son actividades que tienen un carácter propio, obligatorias en tanto los practicantes así lo desean, pero que no tienen un tiempo de duración o momento específico en que deban ser realizadas. Esto es en cuanto a la representación del tiempo que se hace a nivel individual, las cosas que hace cada uno por su cuenta y de acuerdo al tiempo de que se disponga. Pero a nivel grupal se puede encontrar una forma más específica de contar y de medir el tiempo que debe ser común a un número mayor de personas.

⁹ La distinción es válida en términos generales, no hay que olvidar que hay sectores que no trabajan (menores de edad, jubilados, etc.) y que el mismo concepto de “trabajo” puede asumir diferentes acepciones según la rama de actividad.

¹⁰ Con este concepto se entiende la paz mundial a través de la felicidad de las personas, a la que se llegará a través de la práctica del budismo de Nichiren.

Para introducir los modos en que los budistas de SGIAR conciben el tiempo me parece interesante retomar algunos conceptos trabajados por David Pocock en su artículo *The Anthropology of Time-Reckoning* (1967), donde el autor se propone dar una nueva interpretación a observaciones postuladas en un trabajo anterior. No pretendo ahondar en el caso específico, sólo quiero tomar como punto de partida el concepto de *contar el tiempo* [*time reckoning*] (si bien lo trabaja en contraposición con el de *duración* [*duration*], este no es pertinente para las consideraciones que siguen) y el de *indicaciones de tiempo* [*time indications*]. Para dar cuenta de ambos Pocock recurre a los análisis que Nilsson hizo sobre ellos. El primero, *contar el tiempo*, tiene su origen en fenómenos naturales cuya importancia yace en su relación con las actividades sociales. Mientras más fuerte sea esa relación, más importante se torna el fenómeno en cuestión para contar el tiempo (por lo que otros fenómenos pueden pasar desapercibidos). Pero lo más importante para Pocock es que los sistemas para *contar el tiempo* no siempre son continuos (como es el calendario), sino que también los hay discontinuos. Estos son los que están basados en *indicaciones del tiempo* referidos a eventos particulares. Para ejemplificar esto Pocock toma unas citas de Evans-Pritchard en *Los Nuer* (1977), donde su autor trabaja la cuestión de la concepción del tiempo respecto de las actividades sociales, tanto de la distinción de diferentes épocas en el año, como de los momentos del día. Al analizar la vida social de los Nuer Evans-Pritchard nos habla de un tiempo que “es una relación entre actividades” y de “el paso del tiempo a través de un día [que es] la sucesión de dichas tareas [pastorales] y sus relaciones mutuas” (E. PRITCHARD, 1977, p. 117-119), en referencia a las etapas marcadas por las diferentes actividades agrarias y pastorales. Dice Pocock que Evans-Pritchard hace notar que “son las actividades que determinan las indicaciones del tiempo¹¹” (POCOCK, 1967, p. 306). Me parece que estos términos son apropiados para analizar el caso de los *miembros* de SGIAR. Si bien para organizarse deben regirse por el calendario al igual que el resto

¹¹ Mi traducción.

de la sociedad occidental (en relación a horarios y días laborales, exámenes, pagos de impuestos, etc.), en lo que respecta a las actividades grupales las referencias al tiempo son más específicas, comprensibles sólo para quienes participan del mismo grupo. El tiempo es contado y medido en relación a ciclos cuya duración está marcada por los ritmos sociales del grupo. En el caso de SGIAR, estos ritmos están marcados por las reuniones.

Entre las actividades que realizan cotidianamente, las reuniones cobran gran importancia como forma de promover el *diálogo* entre los miembros. Este es el medio de difusión por excelencia del budismo, el más efectivo según los testimonios de los miembros, quienes afirman que “empezaron en serio” con la práctica al asistir a su primera reunión. En relación a los ciclos mencionados, tenemos por un lado el ciclo constituido por las *reuniones de estudio*, que son semanales. El grupo se junta en el domicilio de uno de ellos y se *comparten experiencias* y pensamientos relacionados con textos budistas, se interpretan los acontecimientos de acuerdo a la filosofía difundida por SGIAR, además del *daimoku* y *gongyo* realizados antes de la reunión. En este caso el ciclo es de siete días, empieza al finalizar una reunión y concluye al terminar la de la semana siguiente. Los sucesos que se cuentan e interpretan son los que acontecieron entre ambas reuniones, y las referencias temporales más comunes son “en la próxima reunión” o “el lunes lo hablamos” (el grupo con que trabajé se reunía los lunes). El día de la semana en que se hacen estas reuniones se convierte, para quienes asisten regularmente, en el día distinto de la semana. Por otra parte, tenemos los ciclos mensuales, marcados por las *reuniones de diálogo*. La fecha no siempre coincide de un mes a otro, por lo que la duración del ciclo es irregular. La concurrencia es mayor, se invita a personas que aún no son miembros de la Soka Gakkai y se tratan temáticas preparadas con anterioridad, por lo que la fecha de la reunión obra también como límite. Cada reunión tiene un tema específico y las *experiencias* que se comparten están relacionadas con ese tema. En este caso, los comentarios típicos son “nos vemos en la reunión”, “para la reunión del 25 (en referencia al día de la reunión mensual)”, “así no me pierdo la del 25”, “en la del 25”. Vemos entonces que el tiempo se mide

en forma diferenciada (al margen de los ciclos “profanos” si sostenemos la distinción sagrado/profano: semanales, bimestrales, cuatrimestrales, etc.), tanto en semanas como en meses, según ciclos creados por el mismo grupo (en última instancia por disposiciones de SGIAR), unos son regulares, otros no, y estableciendo también una jerarquía que pasa por la mayor valoración de unas actividades respecto a otras (en las reuniones semanales suele haber poca gente). Volveremos a la cuestión de las jerarquizaciones más adelante. Por último, en relación a la superposición de los ciclos temporales y a las formas continuas y discontinuas (eventuales) de contar el tiempo con que deben lidiar todos los grupos sociales, Pocock nos hace notar la necesidad de establecer formas más abstractas de contar el tiempo para que un grupo con referencias eventuales propias puede entenderse con otros que no las compartan. Es en este sentido que el *tipo de actividades* cobra importancia para contar el tiempo. Las actividades de los grupos de SGIAR sirven para que ellos comprendan cuando pasó o va a pasar algo (por ej. “después de la última reunión”), pero para referir al mismo hecho con alguien fuera de ese grupo, como un compañero de trabajo, deberán usar como referencia otro evento, conocido por el interlocutor, o simplemente decir el mes o día exacto en que sucedió lo narrado.

EL TIEMPO Y EL RITUAL

La cuestión del tiempo puede ser abordada también desde la perspectiva de Mircea Eliade (1994), según la cual la realización del rito implica la reactualización del tiempo original, eliminando el tiempo transcurrido entre la primera vez que sucedió el hecho y el momento presente, como una vuelta al comienzo: “el hombre religioso se hace contemporáneo de los dioses en la medida en que reactualiza el Tiempo primordial en el que se cumplieron las obras divinas” (ELÍADE, 1994, p. 78). Y dice más adelante “el Tiempo sagrado, mítico, fundamenta asimismo el Tiempo existencial, histórico, pues es su modelo ejemplar” (ELÍADE, 1994, p. 79). En relación con el budismo, creo que esta idea de volver al “tiempo primordial”, así como

de ese tiempo como ejemplar, dan cuenta de la estrecha relación entre lo ritual y lo práctico. Es decir: el momento del *daimoku*, según las interpretaciones que pude recolectar, es un momento en que la persona manifiesta su *budeidad*, entrando en contacto con Buda y con todos los budas¹². Este momento del ritual no se corresponde con un retorno al tiempo original (entendiendo por este el momento en que Buda alcanzó su iluminación), sino con una especie de suspensión o de “salida” del tiempo profano, en la que uno entra en contacto con lo trascendental, con la *energía del universo*:

Cuando hacemos el *gongyo* o invocamos *daimoku*, estamos hablando en un “lenguaje” propio del estado de Buda o de los *bodhisattvas*. Aunque uno no entienda literalmente lo que está diciendo, su voz llega sin falta al *Gohonzon*¹³, a todas las deidades budistas, a todos los budas (...) se abren de par en par al macrocosmos las puertas del microcosmos que hay dentro de nosotros (...) toma contacto con una fuente de sabiduría poderosa que todo lo abarca. El microcosmos que es abrazado por el universo, a su vez abraza al universo” (IKEDA, 2004, p. 40-42)

Por otra parte, en la recitación del *gongyo*, se narra el momento en que Buda le cuenta a su discípulo Shariputra acerca de su iluminación. La reactualización de ese tiempo mítico está recordando las acciones de Buda, recordando la importancia de difundir los conocimientos alcanzados para ayudar a los demás. La concepción del mito como ejemplar de Elíade estaría dando cuenta de la función del ritual budista: lo que se hace en el presente es lo mismo que hizo Buda en el principio, *pasar la ley*, dar a conocer la doctrina; justifica el objetivo actual de difundir el budismo (en tanto que se *sigue* difundiéndolo).

¹² El Buda, Siddharta o Shakyamuni, como es conocido entre los miembros de SGIAR. La referencia “los budas” alude al potencial inherente a todos los seres de llegar a ser budas. Ver nota 14.

¹³ *Gohonzon*: pergamino inscrito por Nichiren, es el objeto de devoción frente al que se hace el *daimoku*. Se lo entrega en una ceremonia a quienes demuestren tener un *corazón sincero* y una *práctica* constante.

UNA FORMA SIMBÓLICA DE PENSAR EL TIEMPO

Queda por ver el modo en que se concibe el tiempo en relación con la vida de los miembros de SGIAR. En varias conversaciones mis interlocutores hicieron referencia a lo que era su vida antes y después de empezar con la práctica. Para esto recurrieron a una categoría propia del budismo de Nichiren Daishonin, los *diez estados*. Los *diez estados* hacen referencia al proceso de elevación del *estado de vida* desde los *estados bajos* hacia los *altos*, *bodhisattva* y *budeidad*¹⁴, que se logra con la *práctica sincera* del budismo. Si bien no se suele decir en qué estado se considera estar, en varias conversaciones me dijeron que al entrar en contacto con gente de SGIAR estaban en los *estados bajos* y que habían llegado al punto de decir “basta, no quiero estar más así”, “quiero estar bien”. Hacían una valoración negativa de su vida previa al budismo y una positiva de la posterior, como podemos ver en los ejemplos que siguen. El primer caso es el de Clara, miembro desde hace casi 30 años, y que participa activamente en las actividades de SGIAR, así como también lo hacen su esposo y sus dos hijos:

¿Por qué la invocación del *nam myoho rengue kyo*, para qué orar...? sabés, a mí me lo transmitieron en el año 1987, me lo transmitieron en el momento justo porque yo estaba con una depresión total, incluso tomaba medicaciones... y me quería ir de mi casa, porque yo le echaba toda la culpa a mi marido, también tenía problemas con mis hijos... pero mal, muy mal, y ellos eran chiquitos, tenían 5, 6 años... Y bueno, lo hice cuando lo hice... entonces empecé a invocar, *Nam myoho rengue kyo*, *nam myoho rengue kyo*... todos los días, día a día, y me empecé a sentir mejor... pasaron 15 días, un mes... (...) por eso esto de los diez estados, elevar el estado de la vida, estaba en un estado de infierno... total. Y me empecé a dar cuenta porque también

¹⁴ Los diez estados son: infierno, hambre, animalidad, ira (estados bajos), humanidad, éxtasis, aprendizaje, realización o conciencia, bodhisattva, budeidad. Según esta corriente budista todos los seres (vivos e inanimados) son potenciales *budas*, es decir, pueden llegar al estado más elevado, que equivale a la felicidad.

conocí la ley de causa y efecto... cuando supe, aprendí de la ley de causa y efecto me di cuenta de las causas que estaba cometiendo... (...) Y bueno así fue, día a día, cuando pasó más o menos un año ya me sentí mucho mejor, dejé la medicación...

El siguiente es el caso de Graciela, quien conoció el budismo hace diez años, y que actualmente es responsable un *han*:

Uno antes está en un estado bajo, ¿no?, que son los estados comunes en que está la mayoría de la gente... ira, infierno... yo cuando empecé estaba en un estado de infierno... y me dije, yo no quiero que mi vida siga así. No quería más eso... y recién ahora me cayó la ficha, te estoy hablando de hace un año... o sea que es un proceso, es gracias a la práctica y a la fuerza que le pone uno... y toma tiempo (...) Yo estaba en un estado de infierno total. Estaba mal, mal. Un día fui al hospital con mamá, se acerca una persona que me vio con cara de sufrir y me dijo “vos entoná *Nam myoho rengue kyo*, y vas a ver que todo se resuelve...” y como yo hacía mantras, yoga y meditación, no me pareció algo tan raro... Y bueno, esta señora me mostró un papel, y como yo estaba acostumbrada a los mantras, a que me pasen cosas así locas... sentí que el universo me lo estaba mandando por algo, había dicho que ya no quería más vivir así... y lo tomaba como si fuera un mantra (...) Era muy raro, pero en el momento en que [en la primer reunión] empezaron con el *daimoku* empecé a sentir que algo se pone en marcha dentro mío y... fue muy, muy, muy contundente. Y nunca lo dejé...

En este punto me parece interesante retomar el planteo de Edmund Leach respecto a las clasificaciones y ordenaciones de categorías, que no solo diferencia una de otra, sino que las jerarquiza (LEACH, 1985, p. 71). En el caso del budismo es una jerarquía en la que se puede ascender (y también descender), lo que modifica el estado en que uno se encuentra. Dicho movimiento ascendente o descendente viene dado por la constancia en la práctica, es decir, en el *daimoku*; la práctica sincera y perseverante es lo que eleva el estado de vida. Sobre esto dice Graciela:

Es como cuando entrás en una habitación oscura y prendés una vela, empieza a iluminar, de a poquito... si prendés un farol, la luz es más grande... a medida que prendés la luz esa oscuridad empieza a desvanecerse... no importa cuánto, en la medida que mantengas luz encendida y más potente, esa oscuridad se ilumina.

Leach (en referencia a las representaciones de tiempo y espacio) nos habla de cambios en espacios físicos: “la sucesión en que tales cambios se realizan forman parte del mensaje; son representaciones directas de «cambios en la posición metafísica»” (LEACH, 1985, p. 69). Creo que esto se puede aplicar a la elevación a través los *diez estados*. La representación aquí no refiere a un espacio físico, sino a una progresión simbólica (que puede ir abajo/arriba como arriba/abajo) que se percibe con el paso del tiempo. En este sentido me parece pertinente el concepto de *posición metafísica*, ya que el cambio no es físico, no se mueve de un lugar u otro, pero a nivel metafísico, simbólico, es de suma importancia para los sujetos (y según sus comentarios, en ocasiones el *estado* en que se encuentra una persona es muy notorio) y representa tiempos distintos (valorados como malos o buenos). Se trata además de una clasificación, una especie de red a través de la cual se lee o se interpreta la realidad, de la cual dependen incluso las relaciones sociales, ya que, si se considera que una persona está “mal”, en “un estado bajo”, hay que “*pasarle la ley*, ayudarla a estar mejor”. En la misma forma, se modifica el modo en que uno mismo encara su propia vida, como explica Clara:

Uno va elevando ese estado, viste, de los estados bajos, va viendo las situaciones, lo que te pasa en la vida cotidiana, lo va mirando de otra manera, cambiando la actitud, es un trabajo interno en realidad. ¿Quién se va a dar cuenta? El medio ambiente. Porque uno mismo, al estar con otra actitud, es como va a transformar el medio ambiente... Por eso esto no es magia, es cuestión de probar, porque a raíz de un sufrimiento que uno tenga... una enfermedad, una relación con una persona, problemas familiares, problemas de trabajo... depende de qué actitud tengo yo hacia la postura de buscar trabajo, qué acción hago, porque todo es con la acción también, no es solamente orar y esperar, ahí está la diferencia. Hay que accionar.

La vida de una persona y su potencialidad está entonces representada a nivel metafísico por esta escala, midiendo el paso del tiempo y a la vez ordenando el mundo en términos de alto/bajo que a su vez se traducen en una valoración bueno/malo respectivamente.

EL ESPACIO: CLASIFICACIONES Y ORDEN

Al igual que el tiempo, el espacio es una de las categorías de entendimiento cuyo origen yace para Durkheim en la vida social y en las distinciones que esta introduce. Estas distinciones implican valoraciones, tienen afectividad: “la representación espacial consiste esencialmente en una primera coordinación introducida entre los datos de la experiencia sensible” (DURKHEIM, 1968, p. 16). Y dicha representación viene dada por la experiencia colectiva, tiene su origen en la vida social y en su forma de organizarse, en la relación que hay entre las partes que componen la sociedad: “la organización social ha sido el modelo de la organización espacial que es como un calco de la primera” (1968, p. 17). En este mismo sentido Leach (1985) nos habla del orden como característica de la cultura humana en oposición a la disposición azarosa del medio natural. Dice Leach que los acontecimientos cotidianos conllevan un orden tanto temporal como espacial, las cosas se hacen en momentos y lugares determinados, por ejemplo, el ritual (LEACH, 1985, p. 68). Lo mismo dice Da Matta hablando del orden y las rutinas que permiten saber qué es lo que sucede y agrega que la ruptura de ese orden, es decir la introducción de lo diferente, es propia de la sociedad actual y da lugar al sentimiento de lo nuevo y a las diversas situaciones sociales (1991, p. 45-47). Pero al mismo tiempo ese orden es necesario: “para que se possa *ver e sentir* o espaço, torna-se necessário situar-se” (1991, p. 33). El espacio debe separarse (clasificarse) para entender la posición propia respecto de lo otro, y las separaciones “são feitas e como são legitimadas e aceitas pela comunidade como um todo (...) tempo e espaço constroem e, ao mesmo tempo, são construídos pela sociedade dos homens” (1991, p. 37).

LA DISTRIBUCIÓN DEL ESPACIO

En el caso de SGIAR podemos apreciar cómo estas consideraciones teóricas aparecen en la vida diaria de los practicantes budistas. En primer lugar, siguiendo a todos estos autores, vemos cómo la distribución del espacio durante el ritual se corresponde con uno de los principios básicos del budismo de Nichiren Daishonin: la igualdad de todos los hombres, la potencialidad inherente a todos ellos de llegar a ser *budas* y que la humanidad en su totalidad es parte del *universo*, de algo que trasciende a todos, un sistema del que son parte necesaria y en el que están todos conectados a través de relaciones de causa y efecto. A diferencia de lo que pasa en iglesias y templos de otras religiones, cuando ingresamos en la sala donde se está haciendo *daimoku* vemos a todos los presentes sentados frente a *Gohonzon*, no hay distinciones entre las personas, es un momento en el que todos están frente a una misma trascendentalidad, conectándose con todos quienes estén invocando *Nam myoho rengue kyo* y con el mismo Buda. No hay alguien que se pare frente al grupo a transmitirle algún mensaje, todos se encuentran en la misma posición. Para dar comienzo a la reunión, las sillas son reordenadas en forma circular, manteniendo de esta manera el principio de igualdad entre todos los participantes, que quedan ubicados en una misma posición respecto a los demás. Lo mismo sucede en los eventos realizados en el Auditorio de SGIAR: igual que en las reuniones, al finalizar aquellos se realiza el *sanyo* (repetir tres veces *Nam myoho rengue kyo*). Para esto, quienes se encuentran en el escenario se dan vuelta y quedan en la misma posición que el público, de cara a *Gohonzon* (ubicado al fondo del escenario). Si bien la Soka Gakkai es una organización jerarquizada, en los momentos claramente rituales esas jerarquías se desvanecen y todos (miembros, invitados, oradores y representantes de SGIAR) quedan en una misma posición frente al *Gohonzon*, objeto que representa a la totalidad del universo y su energía. Cabe resaltar el cambio mencionado en el orden del espacio durante la reunión: primero todos sentados en filas ordenadas frente a *Gohonzon*, luego en forma circular para dar paso a la reunión propiamente dicha. Primero habría una división

en dos partes, la ocupada por las personas y enfrente suyo la que ocupa *Gohonzon*. Luego, todos los participantes quedan ocupando un mismo espacio, en el que todos se ubican en una misma posición respecto a los demás, sin ningún tipo de distinciones entre los miembros recientes, los de más antigüedad y aquellas personas que no lo son.

¿Cómo es el espacio en que se realizan estas reuniones? En realidad, no se trata de un espacio especialmente consagrado al ritual, sino que se elige un lugar en la casa en el que situar el *Gohonzon*¹⁵ y, de ser quien ofrece su casa para las reuniones, que tenga lugar suficiente para recibir al grupo. Pude observar que, en estos espacios, aparte del *Gohonzon*, suele haber colgadas fotos de Daisaku Ikeda, presidente de la Soka Gakkai Internacional considerado por los miembros como su *maestro* (*sensei* en japonés). El resto del tiempo, antes y después de las reuniones, en los momentos en que no se realizan actividades relacionadas con el budismo, es un espacio más de la casa, que es transitado cotidianamente como lugar de paso o en el que se llevan a cabo otro tipo de actividades. Hay aquí una superposición de lo que podríamos llamar un espacio sagrado y uno profano: el carácter que tenga depende de las actividades. Y estas están en estrecha relación con el grupo que las realice: los residentes del lugar (no necesariamente todo el grupo familiar practica el budismo) o el grupo de SGIAR. Y ambos grupos incluyen por lo menos una persona que según el momento se mueve de uno al otro¹⁶. Así llegamos a otra cuestión señalada por Da Matta: “É porque vivemos de fato *entre e na passagem* de um grupo social para outro que podemos sentir o tempo como algo concreto e a transformação do espaço como um elemento socialmente importante” (1991, p. 46). Es decir, que un mismo espacio puede asumir diferentes caracterizaciones (y ser distribuido

¹⁵ Se lo ubica en una especie de armario (*butsudan*), alto, que tiene pequeñas puertas para protegerlo. En ese mismo mueble se dejan *ofrendas*, como frutas o cualquier otro alimento, que luego se consumen con normalidad.

¹⁶ Así como por momentos también se mueve por otras categorías: por ej. trabajador, estudiante, paciente en un consultorio, consumidor en un supermercado, etc.

diferencialmente) de acuerdo a quienes lo ocupen y en qué momento. En la misma forma que hace *daimoku* el dueño de casa, puede sentarse en ese mismo lugar para trabajar o estudiar. Lo que determina que el espacio sea sagrado es el tipo de actividad, el momento en que se realice (*tiempo*) y el grupo que lo haga.

DESCENTRALIZACIÓN Y MÁRGENES

Como se dijo antes, los grupos de SGIAR están armados según edad, sexo y zona de residencia. Si alguien desea acercarse para ver qué es el budismo o en qué consiste la práctica, se le pondrá en contacto con el responsable del grupo más cercano a su domicilio para que pueda participar de las reuniones. Por otra parte, todo aquel que desee comenzar con la *práctica*, al igual que quienes ya son miembros, puede hacer *daimoku* en el lugar que desee. En la Sede Central de SGIAR hay una sala alargada donde hay un *Gohonzon* y varias sillas a disposición de los miembros que quieran invocar *Nam myoho rengue kyo* en ese lugar (según me comentaron los días miércoles son “de oración”, por lo que va más gente). Considerando esto, en la Soka Gakkai nos encontramos con una gran descentralización en lo que refiere al espacio sagrado. Los lugares de *rezo* son variados y están dispersos por todos los lugares donde haya personas que practiquen y que dispongan ellas mismas un espacio específico para dedicarle a su práctica religiosa. Podríamos extender el argumento acerca de la igualdad de los hombres reflejada en el uso del espacio durante el ritual: este puede llevarse adelante en distintos espacios, todos ellos son igualmente significativos, ya se trate de una casa particular o de la Sede Central. Lo importante es *practicar en forma sincera*, como destacan continuamente los *practicantes*. Un ejemplo que puede ilustrar la relevancia que adquiere el hecho de *practicar* por sobre el espacio utilizado:

Yo cuando empecé me escondía... mi marido y mi hijo no querían saber nada, me desalentaban todo el tiempo... Entonces durante un tiempo me encerraba en el baño para hacer el *daimoku* y que no me escuchen y no me molesten...

Otra cuestión interesante tiene que ver con lo que analiza Van Gennep (1986) en relación con el “paso material” hacia un territorio sagrado. Este autor señala la existencia de diversos mecanismos o *marcas* (pórticos, acciones rituales, objetos) así como de *márgenes*, a modo de zonas neutrales, que delimitan el paso, de ingreso o salida, de un espacio a otro en alusión al paso de un mundo a otro nuevo (VAN GENNEP, 1986, p. 28). Me parece interesante, en función de lo difuso de los límites de los espacios en el caso de SGIAR, donde un mismo espacio puede ser profano y también sagrado¹⁷ dependiendo de las actividades realizadas, destacar la ausencia de estos márgenes o ritos de paso. A diferencia de otros sistemas religiosos (por ej. el católico, en el que al entrar y abandonar la iglesia uno debe persignarse mirando al altar) las personas entran y salen del espacio dedicado a la actividad religiosa al igual que de cualquier otro. Sólo pude observar en algunas personas que, al llegar, antes de sentarse para el *daimoku*, se inclinan levemente desde el lugar en que se encuentran frente al *Gohonzon*. Al finalizar la *ceremonia del gongyo* los presentes se inclinan nuevamente y dicen “gracias”. Fuera de esto no encontré ningún tipo de marca delimitando las “fronteras” de estos espacios, aunque sí podemos tomar el *Gohonzon* mismo como señal de que en ese espacio se *reza* (sobre todo al ver que las puertas que los recubren se abren sólo durante el *daimoku*) Sin embargo, no lo postularía como una especie de indicador de que ese espacio es sagrado, ya que como queda expuesto, lo importante para determinar el carácter del espacio es la actividad.

CONSIDERACIONES FINALES

Partimos de la necesidad de la representación para poder aprehender alguna noción sobre categorías como tiempo y espacio. Vimos que la introducción de distinciones es lo que nos permite situarnos en tiempo y espacio y desde ese lugar relacionarnos con el resto de la sociedad, ya que ella misma

¹⁷ Teniendo siempre en cuenta lo dicho más arriba acerca de la ambigüedad de ambos términos para el análisis.

(la sociedad como objeto de análisis en tanto totalidad, siguiendo la escuela durkheimiana) se construye a partir de la diferenciación entre espacios, tiempos y grupos sociales que están todo el tiempo en estrecha relación. Asimismo, los individuos también necesitan tener nociones generales compartidas, tanto para entenderse como para organizar su propia experiencia. Las formas de contar y de medir el tiempo son tan variables de un grupo social a otro como lo son las de utilizar el espacio. De la misma forma, las caracterizaciones que se le den dependen fuertemente de las concepciones sociales que de ellos se tengan. Creo que queda demostrado que en lo que, para unos, en términos abstractos, se divide entre trabajo y vida, para otros puede haber una relación más confusa: es el caso de quienes no disponen de un espacio y horario definidos para su trabajo y cuyas actividades se entremezclan constantemente. Lo mismo puede decirse de un artista que viva de su producción: ¿es trabajo o pasatiempo? Queda demostrado que la distinción sagrado/profano puede ser útil a nivel analítico para discernir entre ciertas actividades y momentos, pero no hay que perder de vista que para los “nativos” que pretendemos poner bajo la lupa esta división puede ser superflua, inapropiada o incompleta. Como dice Da Matta, estamos constantemente “*entre e na passagem* de um grupo social para outro”, por lo que en la vida diaria esas distinciones cambian todo el tiempo y la mayoría de las veces no nos detemos a pensarlas.

También vimos cómo el tiempo y espacio pueden ser manipulados durante el ritual. Por una parte, el tiempo puede ser anulado o reactualizado, puede ser clasificado a partir de conceptos específicos que nos ayudan a situarnos en él, tanto en el momento de repensar la vida propia (su antes, su presente y su proyección hacia delante), como al ordenar el mundo a nuestro alrededor. El concepto de *diez estados* es un buen ejemplo de esto: por un lado, permite situarse respecto al pasado, si se está mejor o peor, qué se debe cambiar, etc. Por el otro, sitúa a las personas frente a quienes las rodean: si se percibe que alguien está en un *estado bajo* se puede ayudarlo a superar el mal momento. De esta forma da un camino a seguir para ser

feliz: ayudar a los demás contribuirá a que en algún momento todos estén bien. En el establecimiento de categorías que ordenen el tiempo o el espacio (también a nivel simbólico) hay jerarquizaciones y coordinaciones que al ordenar el mundo indican al individuo cómo proceder: encontramos aquí el deber-ser y hacer que el budismo de Nichiren da a sus practicantes a través de sus distintos conceptos y rituales.

BIBLIOGRAFÍA

- BORNHOLDT, Suzana. Japanese Buddhism and Social Action: the case of Soka Gakkai in Brazil. *Revista Nures*, 10, 2008.
- BORNHOLDT, Suzana. Chanting for benefits: Soka Gakkai and prosperity in Brazil. En: (com)textos. *Revista d'antropologia i investigació social*, 4: 64-79, 2010.
- DA MATTA, Roberto. *Espaço. Casa, rua e outro mundo: o caso do Brasil*. Ed. Guanabara Koogan, 4. ed., 1991.
- DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Shapire, [1912] 1968.
- ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Colombia, Labor, 1994.
- EVANS PRITCHARD, Edward E. *Los Nuer*. Barcelona, Anagrama, [1940] 1977.
- GANCEDO, Mariano. La práctica del Budismo Nichiren en la Ciudad de Buenos Aires (Argentina). En: *Mitológicas*, Buenos Aires, v. XXVII: 47-60, 2012.
- GANCEDO, Mariano. Mito y Ritual en el Budismo Nichiren. *Mitológicas*, Buenos Aires, v. XXVIII: 33-57, 2013.
- GANCEDO, Mariano. Rostros de una diáspora. Comunidad japonesa y religiosidad en la Soka Gakkai Internacional (Argentina). En: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, año 21, n. 43: 183-210, jan./jun. 2015.

IKEDA, Daisaku. *Disertaciones sobre los capítulos "Hoben" y "Juryo" del Sutra del Loto*. Buenos Aires: Soka Gakkai Internacional de Argentina, 2004.

LEACH, Edmund. *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*. México, Siglo XXI, 1985.

PEREIRA, Ronan A. *O Budismo leigo da Sôka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial*. San Pablo, Unicamp, 2001.

PEREIRA, Ronan A. A construção da memória e da identidade na Sôka Gakkai: breve análise de escritos de Daisaku Ikeda. En: *Revista Nures*, 10, 2008.

POCOCK, David. The Anthropology of Time-Reckoning. In: *Myth and Cosmos*, J. Middleton. New York, The Natural History Press, 1967.

SGIAR. Fe, prática y estudio. En: *Budismo en Acción*, 1: 40-47, 2013.

THOMPSON, Edward P. *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona, Grijalbo, 1984.

VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus Ediciones, [1909] 1986.

WELSCH, Denise. Budismo: Felicidad de uno, prosperidad de la sociedad. El carácter transformador de la práctica budista en la Soka Gakkai Argentina. En: *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Facultad de Humanidades y Artes, UNR, Rosario, 2014.

Recebido em: 21-02-2016

Aprovado em: 15-03-2016