

## DOSSIER

# La prueba real

## El test mundano del budismo del Sutra del Loto en la ciudad de Buenos Aires

Manuel Melamud,<sup>1</sup> Gabriel Nardacchione<sup>2</sup>

### Resumen

Este artículo indaga sobre una categoría clave del budismo del Sutra del Loto: la “prueba real”. A través de su cumplimiento, sus miembros afirman comprobar su fe. Bajo una perspectiva pragmática que analiza a las prácticas religiosas como cualquier actividad definida por una creencia, desarrollamos un estudio etnográfico en la comunidad budista de la Ciudad de Buenos Aires, donde pudimos observar las experiencias de fe que sus miembros atraviesan en relación con este mecanismo de prueba. En ese sentido, en el artículo primero recuperamos la definición nativa de “prueba real”; en segundo lugar analizamos bajo qué procedimientos los budistas dan cuenta y reconocen como tal una prueba real, en tercera instancia mostramos los formatos narrativos bajo los cuales los budistas relatan una prueba real, al poner el acento tanto en la coherencia de dicho relato como en sus implicaciones anímico-actitudinales. Finalmente, evidenciamos la importancia que tiene la devolución del público sobre el relato compartido. En la conclusión, reflexionamos sobre la configuración de estos *tests*, como un modo alternativo de construcción de la fe religiosa.

**PALABRAS CLAVE:** Prueba real, pragmatismo, creencia, budismo, Sutra del Loto, prácticas alternativas

### Abstract

These article inquiries into a key category of Lotus Sutra Buddhism: the real test. Through their compliance, its members claim to prove their faith. Under a pragmatic perspective

---

<sup>1</sup> IIGG-FSOC/UBA, manumelamud@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5507-1426

<sup>2</sup> CONICET-IIGG/UBA, gabriel.nardacchione@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8117-9599

that analyzes religious practices as any activity defined by a belief, we developed an ethnographic study in the Buddhist community of the City of Buenos Aires, where we were able to observe the experiences of faith that its members go through in relation to this mechanism of test. In this sense, in the article, we first recover the native definition of “real test”; secondly, we analyze the procedures used by Buddhists to account for and recognize a real test as such; thirdly, we show the narrative formats under which Buddhists relate a real test, emphasizing both the coherence of said story and its mood-attitudinal implications. Finally, we show the importance of public feedback on the shared story. In the conclusion, we reflect on the configuration of these tests, as an alternative way of building religious faith.

KEYWORDS: Real test, Pragmatism, Belief, Lotus Sutra Buddhism, Alternative practices

## Introducción

Este artículo indaga sobre una categoría nativa clave de la práctica del budismo del Sutra del Loto: la “prueba real”. Nos detenemos en ella porque dentro de este budismo funciona como un mecanismo práctico de construcción de la fe. En algún sentido, esta práctica religiosa dice verificarse a través del cumplimiento de la “prueba real”.<sup>3</sup> Cada budista, al realizar su prueba real, experimenta y a la vez comprueba su fe.

A partir de un estudio etnográfico en la Ciudad de Buenos Aires, observamos que los budistas definen la “prueba real” como una experiencia personal que se manifiesta a partir de una serie de acciones que funcionan como “causas”. La prueba real es concreta, cotidiana, se realiza en el plano material y nace de la voluntad humana. Incluso hace referencia a deseos mundanos que parecen alejados de una distinción ética entre lo bueno y lo malo. Pero lo que nos interesó analizar específicamente es su funcionamiento. ¿A través de qué *métodos de comprobación* se pone en acción?<sup>4</sup> En otras palabras, ¿qué influencia tienen una serie de tests de comprobación de la prueba real para el despliegue de la fe? Este *mecanismo pragmático*<sup>5</sup> parece dar consistencia y realidad a la fe budista, generar un vínculo con lo “concreto” y “cotidiano” que es crucial para la filosofía del budismo *Nichiren*.

A diferencia de estudios clásicos sobre las religiones tradicionales (Cipriani, 1977), centrados en la estructura de la doctrina, sus fundamentos y la conformación de una creencia

3 Asumiendo que el budismo del Sutra del Loto dice sostenerse sobre tres pilares: la fe, la práctica y el estudio, en este artículo nos focalizamos sobre la prueba real a partir de sentencias nativas de los miembros acerca de la función que cumple la experimentación de una prueba real como *rito de pasaje* dentro de esta práctica.

4 Esta línea de investigación sugiere un enfoque praxiográfico y relacional al modo en que Mol y Law (2004) piensan el concepto de *enactividad*, es decir, reflexionar sobre las formas, métodos prácticos o dispositivos que hacen existir a ciertas personas o entes. Dichas personas o entes sólo “son” a través de estos ensamblajes prácticos que pueden adquirir geometrías variables (Bernasconi Ramirez, 2015).

5 Lejos del dualismo cartesiano que separa entre creencia y acción, una postura pragmatista y simétrica de la fe considera ambas dimensiones a partir de algunas preguntas como: ¿cuál es la metodología del creer? (Schaffhauser, 2019). Es a partir del funcionamiento práctico de la fe que este artículo busca explorar la constitución cotidiana de las creencias.

colectiva, en este trabajo tomaremos una perspectiva pragmática de la religión (James, 2003), la cual analiza a las prácticas religiosas como cualquier otra práctica humana que se basa en la constitución de una creencia para la acción (Bender y Mc Roberts, 2012). Asimismo, bajo una perspectiva relacional que nos permite indagar sobre los diferentes modos de relación de los creyentes con el entorno material,<sup>6</sup> natural y social (Wood, 2010; Viotti, 2017). Este enfoque es sensible a las problemáticas que incorporaron los estudios de las nuevas espiritualidades (Fuller, 2001; Hanegraaff, 1999), donde proliferan abordajes que tienen en cuenta las necesidades de realización personal e individualización de los practicantes. Esta línea de análisis incorpora muchas de las transformaciones de las prácticas religiosas que comenzaron a manifestarse a partir de la influencia global de la “Nueva Era”, la cual resulta de un transporte religioso de oriente a occidente desde la segunda mitad del siglo XX (Campbell, 1999; Altglas, 2007). Hacemos referencia específicamente a los principios de autonomía y de experimentación personal que fueron imponiéndose en el marco de las nuevas prácticas espirituales de la clase media argentina (Carozzi, 1999). Este artículo es tributario de una serie de estudios que se llevaron a cabo en la Argentina y que dan cuenta este tipo de transformaciones en el ámbito de la religión, es decir, los que se refieren a un proceso de sacralización de lo cotidiano (Semán y Viotti, 2015; Semán, 2008) así como de una individualización de lo sagrado (Vargas y Viotti, 2013; Funes, 2019). En ambos casos, alejándose de referencias religiosas meta-empíricas, así como de cierta institucionalización del “más allá”. Esto nos permite nuestro análisis del budismo con algunas prácticas espirituales propias de la clase media de la ciudad de Buenos Aires (Gancedo, 2015; Duer, 2018).

El budismo del Sutra del Loto es heredero de las enseñanzas impartidas por Siddhartha Gautama. Sus enseñanzas viajaron de la India por el sudeste asiático, la China, hasta llegar al Japón (Ikeda, 2006). Luego de su muerte, toda su prédica oral fue compilada por sus discípulos, inscribiéndose en diferentes *Sutras* (o enseñanzas). En el Japón del siglo XIII, el monje Nichiren Daishonin estudia por décadas dichos *Sutras* y llega a la conclusión que el Sutra del Loto es una condensación de todas las enseñanzas del Buda original (Ikeda, 2011). Los Escritos de Nichiren Daishonin (2008) se preservaron en su estado original gracias a una comunidad religiosa (*Nichiren Shoshu*). Lejos de tratarse de una carta dogmática o un discurso metafísico, son esencialmente cartas de aliento prácticas para seguidores que sufrían persecuciones políticas, económicas o religiosas por parte de los poderes político-religiosos del Japón. Dichos escritos fueron redactados durante sucesivas prisiones y destierros que sufrió el líder budista. La historia de este budismo renace en el Japón del siglo XX (BEA, 1992), cuando un director de escuela (Tsunetsaburo

---

<sup>6</sup> Esta perspectiva simétrica de humanos y no-humanos (Latour, 2007) es desarrollada por un enfoque neo materialista (Coole y Frost, 2010), el cual ofrece capacidad de agencia por igual a personas y objetos (Barad, 2003). La inseparabilidad entre el ser humano y su entorno (natural) que propone la filosofía budista da lugar a esta perspectiva simétrica, abierta a diferentes asociaciones híbridas (Haraway, 1991).

Makiguchi) se convierte a dicha doctrina, unificándola a su prédica educativa reformista durante el Japón imperial de 1930. En ese momento, con su discípulo (Josei Toda), crean la *Soka Kyoiku Gakkai* (Sociedad Educativa para la Creación del Valor). En este caso, el renacimiento de la enseñanza budista va a tener dos características: por un lado, basarse en una organización laica (diferenciada del clero de la *Nichiren Shoshu*); por otro, abrir dichas enseñanzas a toda la población. Este proceso de laicización que marcó el nacimiento de la *Soka* se vincula con las transformaciones que tuvieron algunos espacios religiosos y espirituales con el correr del siglo XX (Hourmant, 1995). Durante aquella época Makiguchi y Toda sufrieron persecuciones por su propuesta de reforma educativa anti-autoritaria y por su propagación espiritual que negaba adscribirse al Sintoísmo oficial del poder militar japonés. Luego de la Segunda Guerra Mundial, al ser liberado de prisión, Toda encabezó la refundación de la organización, ya con el nombre de *Soka Gakkai*. Desde la década de 1960, el nuevo líder de la organización (Daisaku Ikeda) sale del Japón para expandir esta filosofía de vida sobre la base de una prédica pacifista y antinuclear (Ikeda, 2017a). Esto se desarrolló en otro escenario internacional: la Guerra Fría. Esta exportación religiosa se produjo en el marco de una proliferación de prácticas orientales a lo largo del mundo occidental. En la actualidad la *Soka Gakkai Internacional* (SGI) es una organización de 192 países (May May, 2018). En la Argentina se instaló en la década de 1960, y pasó de una pequeña comunidad sin sede oficial a una comunidad extendida con varios Centros Culturales en las principales ciudades del país (Gancedo, 2015; Welsch, 2015).

En esta investigación abordamos al objeto desde un paradigma cualitativo de análisis socio-antropológico. La prioridad fue profundizar y describir de manera etnográfica las prácticas específicas del budismo *Nichiren* en el AMBA desde mediados del 2018 hasta la mitad del 2019. En una primera instancia, el etnógrafo se involucró en la participación semanal de un *Han*<sup>7</sup> en el barrio de Colegiales, acudiendo también a los *Zadankai*<sup>8</sup> que se realizan una vez por mes en el mismo espacio. Posteriormente, el etnógrafo comenzó a acudir semanalmente al Centro Cultural de la *Soka Gakkai* en el barrio de Villa Urquiza, para participar de diferentes actividades artísticas en vista a un festival que se realizó en marzo de ese año, en el recinto de Tecnópolis. Este último evento también contó con la participación del etnógrafo, quien se desempeñó en uno de los grupos expositores de la feria. El estudio se enfocó en tres estrategias: i) observación participante, ii) entrevistas semiestructuradas y iii) análisis documental. Para la ejecución de las entrevistas semiestructuradas se tuvo en cuenta las variables de grupo etario, género y nivel de implicación

7 Es la unidad barrial de la *Soka Gakkai*. Normalmente se lleva adelante en la casa de un miembro que alberga a los miembros locales en sus reuniones semanales.

8 Son las reuniones mensuales dentro de cada *Han*. Tienen un formato especial (diálogo y estudio) pues se apunta a la invitación de personas externas al *Han*.

con la práctica Para el análisis documental, dividimos las fuentes en dos esferas: diarios institucionales (*Seikyo*)<sup>9</sup> y videos institucionales que expresan experiencias nativas (se pueden encontrar en el canal de YouTube de la SGIAR).

Este artículo tiene cuatro partes. En su primera intentamos apearnos a la definición nativa de lo que es una “prueba real”, especificando qué entienden los budistas por dicha noción y en qué sentido ella los vincula con sus vidas cotidianas. En la segunda parte analizamos las gramáticas de comprobación de la prueba real, es decir, bajo qué procedimientos los budistas dan cuenta y reconocen como tal una prueba real. Dentro de esta segunda parte, en un principio nos enfocamos sobre los formatos narrativos a través de los cuales los budistas relatan una prueba real. En este caso se pone el acento sobre los formatos de coherencia del relato que dan cuenta de su veracidad. En una segunda instancia nos centramos sobre las implicaciones actitudinales-anímicas que tienen las exposiciones de los relatos, fundamentales a la hora de construir la credibilidad del caso. En tercer lugar, recuperamos la importancia que tiene la devolución del público frente al relato compartido, siendo que esta condiciona su aprobación. En la conclusión, intentamos reflexionar sobre estos *tests* ligados a la prueba real budista como un modo alternativo de construcción de la fe religiosa.

### La definición nativa de la prueba real

La práctica budista consiste en la invocación del mantra *Nam Myoho Renge Kyo* –cuyo significado es: “soy devoto del Sutra del Loto”–. La entonación de esta Ley Sagrada puede realizarse frente al objeto de devoción conocido como *Gohonzon* (un pergamino en el que se encuentra escrita la Ley profesada por el propio *Nichiren Daishonin*), aunque a los principiantes se les insiste en cantarlo independientemente de la tenencia de tal objeto. Cuando las actividades se realizan grupalmente, el espacio que suele albergarlas es el *Han*, unidad sub-barrial en la que se divide el budismo *Soka* para realizar reuniones semanales entre camaradas vecinos. En estos encuentros, además de la invocación del mantra, se realizan dos actividades: i) estudio de temas budistas y ii) relatos de “experiencias personales” que surgen de la práctica. En este último espacio, particularmente íntimo, se relatan las pruebas reales que demuestran la efectividad de la práctica budista. Como nos comentó Pedro, un joven practicante asiduo que además coordina diversas actividades artísticas en el *Kaikán*:<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Diario budista quincenal que mezcla escritos de producción nacional con otros mensajes emitidos por la sede japonesa de la Soka, todos relacionados a esta filosofía de vida.

<sup>10</sup> El *Kaikán* o Centro Cultural Soka es la sede central de la organización a nivel nacional. Cuenta con un gran auditorio que alberga centenares de personas, donde se realizan actividades cotidianas de la práctica, así como preparaciones para festivales o eventos puntuales a lo largo del año.

(La prueba real) sirve para que sigas practicando. Si vos no ves ningún beneficio, no ves nada, y está, estás. Y aparte si no vas construyendo una fe ciega. Lo contrario piensa el budismo. No tenés que creer porque suenen palabras bonitas, o porque la gente es macanuda. No, no. Porque vos comprobás en tu vida que esto funciona.

Entre los budistas la prueba real tiene la *crudeza de algo que funciona*, se ancla a una dimensión concreta de la vida que no da lugar a dudas. La prueba real es la mejor prueba que el budismo del Sutra del loto produce si se quiere transformar la propia vida. Jorge, un seguidor de la práctica por décadas –y que ha logrado superar varias complicaciones personales gracias a ella, según sus propias palabras– comenta que:

La prueba real en un punto es la prueba de que esa filosofía o esa práctica, la que sea en un punto. Pero en el budismo hablamos de la prueba real, funciona, si yo realmente no tengo una prueba real en mí de que concreté algo, logré algo, superé algo, transformé mi karma, transformé algo, que era negativo en positivo, todo queda en la teoría, entonces la teoría en un punto es muy linda pero si no se aplica a la práctica no hay una prueba real.

Según los budistas, la prueba real apunta a *no quedarse en la teoría*. El contrato budista no supone una fe irreflexiva. Cuando algún miembro se acerca a la organización se le sugiere no creer porque sí en nada ni en nadie. Se le propone algo muy concreto y eficaz: “cantar *daimoku* y recibir su prueba real” (Humanismo Soka, 2021). Por ello, la racionalidad de la prueba real budista es completamente práctica y provoca en cada miembro un razonamiento lógico: i) defino un objetivo, ii) canto DMK, iii) recibo el “beneficio” de la prueba real que transforma mi vida cotidiana. Esta racionalidad, dentro de la jerga budista, se sostiene sobre la lógica de “causa-efecto” con la que funciona el mundo (Ikeda, 2017c). El miembro “graba causa” según lo que él mismo “se determina” como objetivos a concretar. Luego, a partir de la persistencia en el *daimoku*, se llega al “efecto” que se comprueba a través de la prueba real.

Un segundo aspecto de la prueba real budista es su eficiencia para transformar aspectos concretos de la vida de las personas. Por ello, en general está asociado a una autopercepción de las principales problemáticas que generan sufrimiento en cada persona. De allí irrumpe la experiencia personal, en la mayoría de los casos a partir de una forma íntima de medirla en cuanto tal. En nuestro trabajo de campo aparecen aspectos problemáticos del carácter de las personas que buscan transformarse. En un primer caso, vemos cómo Susana, una practicante adulta y con varios años de práctica budista (hasta ha albergado reuniones de Han en su hogar), trabaja sobre la violencia que predominó en su vida y cómo desde su práctica budista logró aplacar.

En ese momento cuando empecé yo tenía muchas peleas, yo dejé de pelear porque fue un objetivo, yo entonces por ese objetivo, y yo entendí mucho de la

transformación de la violencia en mi vida [...] me ayuda a transitar muchas cosas cotidianas, a resolver cosas quizás...cosas que antes me generaban enojo y que hoy también me siguen generando ¿no?

En un segundo caso aparecen las adicciones sufridas por uno de los practicantes como un malestar que se logró elaborar desde la práctica budista. Rodrigo, practicante que ha logrado mantenerse en la práctica a lo largo de muchos años explica que:

el tema mío que fue lo más grave de toda mi vida, el tema de las adicciones, yo venía queriendo dejar de consumir, por eso también me había internado en una granja pude dejar de consumir cuando me puse a practicar, automáticamente fue, en un mes y pico un cambio rotundo de vida.

Un tercer aspecto de la prueba real budista es la *influencia de la decisión humana en su configuración*. La prueba real no es algo externo, sino el encadenamiento de una decisión. Esta es, según los budistas, el abandono de la inacción, luego la configuración de una intención (en la base problemático), que paso a paso se va transformando en un objetivo, el cual a su vez se emplaza dentro de un plan.<sup>11</sup> Lo que antes llamábamos “efectos”, en realidad son consecuencias de este proceso práctico. Según los budistas, este proceso planificado produce la transformación de la persona en su vida cotidiana y también de su entorno. Tal como fue comentado por Pedro, es la concreción de un conjunto de logros que se van concretando a través de la oración y el intento perseverante por un objetivo.

Eso es lo que nosotros llamamos prueba real. Que es cuando en realidad algo que uno viene... con lo que uno viene orando, se empieza a manifestar. No es que se da por arte de magia, también hay un esfuerzo y una acción concreta, pero es en la conjunción de esas dos cosas.

Pero es necesario mostrar en detalle de qué se constituye, para los budistas, este encadenamiento de la prueba. En primer término, la *definición de objetivos en la vida cotidiana*. Definir un objetivo es reconocer un problema personal, darle importancia al asunto, proponerse transformarlo y luego darse un plazo para dicha transformación. La prueba real consiste en la concreción de un logro planificado. Así fue expresado por Daniela, una practicante adulta que recién comenzaba a involucrarse con el budismo al momento de la entrevista. Ella se encontraba enfocada a concretar sus objetivos personales:

---

<sup>11</sup> La cadena de acción que supone la definición de los objetivos budistas se asemeja a la “investigación” que desarrolla cualquier persona (científica o lego) en el curso de una actividad orientada a la resolución de un problema (Dewey, 1998, 2004).

... por ejemplo yo estaba muy mal, muy perdida, y en ese estar perdida, yo soy actriz y nada, no sabía qué hacer, tenía mucho tiempo libre porque todavía no estaba sabiendo para dónde encarar, y dije “Bueno ya que estoy ya fue, hago esta carpeta para este subsidio, para este proyecto que ojalá algún día pueda hacer, qué sé yo...”, y como que yo ahí meditaba y determinaba para concentrarme y para poder entregarlo, “Por lo menos quiero entregar mi primer carpeta, mi primer subsidio”, y después de tres meses me salió ese subsidio para hacer la obra.

Pero este proceso encadenado al que hacemos referencia no siempre es lineal. De hecho, implica la intervención de muchas variables frente a las cuales las personas deben saber ajustarse. Eso se llama, en términos budistas, “pulir un objetivo”. Eso implica el tiempo que lleva hasta la concreción del logro, proceso a través del cual los miembros se fortalecen, insisten, viven experiencias que los van llevando directa e indirectamente a su objetivo. Dentro de este marco, algunos de nuestros entrevistados hacen hincapié en la importancia de la planificación para que la prueba real tenga lugar. Tal como nos comenta Daniela:

... muchas de las pruebas reales no han sido porque me cayó del cielo, algunas cosas sí fueron como muy fáciles digamos y otras cosas fue porque también yo las trabajé y las planeé, pero en el contexto de la práctica digamos, por ejemplo yo estaba trabajando de delivery y quería una bicicleta eléctrica y lo pude concretar, pero yo ya sabía que tenía algún ahorro por ahí, que podía no sé invertir mi dinero de tal forma para poder conseguir un poco más, pagar en cuotas, o por ejemplo, eso fue como más planificado digamos y como que era más factible, había una probabilidad de que ocurriera pero lo puse de objetivo.

Otros miembros manifiestan en el diario budista (*Seikyo*) el proceso reflexivo que dicho encadenamiento proactivo despega, permitiendo clarificar y en muchos casos resolver las dificultades personales. El siguiente caso, tomado de la lectura de tales diarios, ejemplifica la cuestión tratada.

La prueba real más grande fue, sin lugar a dudas, animarme a concretar anhelos que ni siquiera imaginaba que podía hacer realidad [...] En ese momento me di cuenta de que había una cuestión que venía arrastrando desde hacía tiempo: por diversas circunstancias, había tenido que abandonar la escuela primaria cuando tenía 13 años y nunca había terminado mis estudios elementales. Alentado por mis compañeros de Gakkai, en marzo 2013 me anoté para cursar la escuela nocturna.

Como vemos, la prueba real budista tiene muchas aristas. En principio una dimensión praxeológica a través de la cual los miembros pueden *probarse*, esto es, desafiarse



en aspectos de la vida no visitados y que por alguna razón deciden enfrentar. Esta dimensión es crucial para la fe budista, pues coloca a los miembros frente a una situación de desafío que apunta llegar a ciertos logros o “beneficios” que los budistas dicen recibir a partir de esta disposición. Pero por otra parte, la prueba real budista nos ofrece una segunda dimensión que la acerca a la posibilidad de *tener pruebas* de lo que ocurre. En este sentido, la prueba es una forma de medir lo que ocurre, un test de la realidad. Vemos en la práctica budista este doble filo del sentido de la “prueba” que destaca la sociología pragmática francesa (Boltanski, 1900, 2000; Lemieux, 2008, 2018). En ese sentido, para el budismo del Sutra del Loto, por un lado, la prueba real vincula a las personas con la transformación de sus vidas cotidianas y, por otro, le permite *mostrar un método que muestra que la práctica religiosa funciona*, nos da pruebas que es efectiva. Allí se ubica el mecanismo pragmático que alberga el budismo de *Nichiren*.

### Los tests de la prueba real

Las pruebas reales que analizamos en los ámbitos estudiados en la Ciudad de Buenos Aires generalmente se orientan a producir una experiencia particular, una reorientación personal frente al entorno. En algún sentido, llevar adelante una “filosofía de vida”<sup>12</sup> que guíe a los miembros a desarrollar una vida que merezca ser vivida (Perelman y Fernandez, 2020).

Pero en este apartado vamos a mostrar los sucesivos *tests* de comprobación a los que se someten dichas pruebas reales. En primera instancia observamos la conformación de un *test narrativo*. Este involucra el relato de la prueba real, el cual se presenta como un texto que articula una serie de acciones (Ricoeur, 1985). Dicho relato necesita ser probado por su coherencia. De alguna manera, los budistas se esfuerzan por encadenar de manera verosímil una serie de eventos, personas y entidades, a una serie de transformaciones que están experimentando. En segunda instancia, observamos un *test de involucramiento*, donde el miembro budista muestra hasta qué punto dicha experiencia lo conmovió. Este test ya se expresa a nivel performativo o a través de su puesta en escena (Goffman, 1989; 1979). Allí, quienes pasan por la prueba real expresan su experiencia ante un público budista, manifestando sus emociones y una gama de actitudes retóricas y gestuales. Esta dimensión actitudinal incrementa la credibilidad de la prueba real. Finalmente, aparece la devolución del público como último *test* de la prueba real. En ciertas escenas especialmente montadas por el budismo Nichiren, llamadas “experiencias personales”, el testimonio de la prueba real debe pasar el *test de aprobación* del público. Este juicio no es racional ni moral, sino fundamentalmente actitudinal o performático, pues se orienta a propulsar el mencionado mecanismo pragmático de la fe (Austin, 2008).

---

<sup>12</sup> Los budistas señalan a menudo que su práctica es fundamentalmente una “filosofía de vida”, una guía práctica para sus vidas, mucho más que una religión o que una creencia.

### Test Narrativo: el relato de la prueba real

En los mencionados escenarios de “experiencia personal”, el primer test al que se enfrentan los budistas es narrativo. Allí, estructuran un relato que busca exponer que la prueba real es comprobable, concreta y eficaz para la vida de los miembros. Dicha estructura narrativa evidencia una coherencia interna en la manera en que articula eventos públicos, acciones personales, entes institucionales, entes materiales y efectos transformadores sobre la vida cotidiana. En ese sentido, lo que intentamos indagar sobre este test de realidad de la fe es la secuencia que arman los budistas para expresar un relato comprobable. Allí nos preguntamos: ¿quién es el iniciador causal de la prueba? ¿Quién es el responsable? También observamos si existen grandes saltos entre el quién y el porqué de la acción o progresiones escalonadas en la red conceptual (Ricoeur, 1981), además qué tipo de consecuencias o transformaciones prefiguran. En todos los casos, esto incide sobre si el relato es reconocible o legítimo para los que escuchan dichas experiencias (Gusfield, 2014).

Como dijimos anteriormente, entre los budistas el proceso de transformación o de concreción de las pruebas reales se manifiesta sobre la *vida cotidiana de los propios miembros*. Esta orientación es muy predominante y se observa de múltiples maneras. En principio, se manifiesta como el desarrollo de una *fe (en sí mismo)*. En este tipo de convicción resulta indisoluble la fe y la práctica, centrado en la capacidad para enfrentar los desafíos cotidianos que los budistas desean transformar. En varias entrevistas y notas de campo se relata ese forjamiento. Nicolás, joven voluntario dentro de la práctica budista y asistente regular a las actividades barriales, comenta que:

Es que la convicción en realidad la vas ganando ¿viste? A medida que la práctica va haciendo resultados en vos. No creo que nadie de golpe tenga la convicción y diga: “bueno, ya está, estoy acá por primera vez y ya conseguí un auto”.

Pero también la prueba real se presenta, entre los budistas, como un resultado isomorfo a la *capacidad de la persona para perseverar sobre el objetivo* que se planteó. La oración puede estar presente pero nada ocurrirá si uno no enfrenta en la práctica los problemas que lo aquejan. Allí se funda la diferencia entre “pedir” y “determinar”. Mientras que la primera refuerza el desarrollo de una capacidad de acción inquebrantable sobre la propia vida cotidiana, “pedir” implicaría un poder externo a dichos miembros. Son innumerables los ejemplos de este tipo de encadenamiento de la prueba real. El caso de Alejandra, una de las mujeres entrevistadas con larga data en la práctica aunque nunca ocupando un rol jerárquico u organizativo, nos comenta:

... el budismo la ayuda a tener otra actitud ante esa situación, decir “Me voy a levantar de la cama, voy a preparar el curriculum, me voy a meter en internet, lo

voy a cargar en Zonajobs”. O sea el budismo a veces te ayuda a que vos estés mejor y que vos acciones y que no te quedes en la cama diciendo “Ay, estoy sin trabajo, qué cagada, no voy a conseguir nunca”, entonces sí el budismo te puede ayudar, te ayuda a que vos te levantes y digas “Bueno, tengo que hacer algo”, entonces te da ese empujoncito espiritual para que vos acciones y las cosas sucedan.

Al igual que algunos miembros hacen hincapié en la perseverancia para medir su prueba real, otros ponen el foco sobre su relación con el entorno- en general, problemático-. Entonces, allí se forja la dimensión de la prueba real, en cómo la fortaleza de los miembros se vuelve a un momento dado equivalente al tamaño de las adversidades. Las historias de vida que se publican en los diarios budistas dan cuenta de ello:

Al poco tiempo, tuve que hacer frente a una serie de adversidades: como mi economía no era sólida y había pedido un crédito hipotecario, corría peligro de perder mi casa. Pero me aferré a la práctica, con la decisión de salir definitivamente de esa situación. [...] Así fue que, al año siguiente, pude cancelar la hipoteca en su totalidad, a solo cuatro años de sacar el crédito. Esa gran prueba real me hizo más fuerte para enfrentar las dificultades que siguieron.

De la misma manera, la dificultad del entorno obliga a menudo a forjar el coraje para realizar metas. Este aspecto del forjamiento del carácter es algo muy común por parte de los miembros budistas. Empoderamiento del cual salen fortalecidos para la fe y son reconocidos como tales por los otros a partir del cambio de sus actitudes y acciones cotidianas, comentadas claramente en la siguiente expresión de Penélope, joven practicante con un incipiente recorrido en la filosofía budista:

Yo tenía muchas ganas de independizarme pero no estaba pudiendo costear económicamente la realidad de vivir sola, porque no tenía un trabajo que me permitiera hacerlo, entonces uno de mis objetivos fue concretar un trabajo que me permitiera desarrollarme como profesional y vivir sola, yo estaba estudiando canto en ese momento, soy cantante, y a partir de empezar a practicar tomé coraje para dar clases de canto, que no me animaba a hacerlo, y empecé a dar clases de canto, empecé a tener un montón de alumnos, empecé a poder pensar en mudarme y a buscar departamento y encontré el departamento, en el barrio que yo quería, nada, se manifestó eso en mi vida, como el coraje para hacerme cargo de todas las cosas que estaba poniendo afuera.

Como vemos, esta modalidad predominante de legitimación de un relato de la prueba real consiste en la articulación de las percepciones personales de los miembros acerca del

entorno (natural o social) a modificar y, por cierto, de su capacidad para planificar la acción para intervenir sobre dicho entorno. A decir de los budistas, se trata de influir sobre el entorno de manera “determinada” y al mismo tiempo “intrépida”. Se acerca a lo que Thévenot (2016, 1994) sugiere analizar en sus dos primeros regímenes de acción: el “de la proximidad” y el del “plan”. En el primero se observa el apego de la persona a su entorno, mientras que en el segundo su capacidad para intervenir y transformar el mismo.

Pero las percepciones o juicios sobre los efectos de modificación del entorno no son “internos” a la persona que lleva adelante su proceso<sup>13</sup>. Sino que se manifiestan a través de diferentes mediaciones públicas entre los entes que participan de dichas pruebas reales: los allegados al miembro, el entorno físico natural del miembro, así como el carácter público de las actitudes de las personas que desarrollaron su prueba real. De una articulación entre todas estas evidencias surge la verosimilitud de la prueba enunciada.

En síntesis, el relato hegemónico de la prueba real budista se funda sobre un test de proximidad que se apoya en un gradiente reconocible entre la persona que invoca y su entorno. Fundamentalmente se trata de decisiones y capacidades que son desarrolladas por la persona que lo enuncia y provoca consecuencias sobre su vida o sobre su entorno. Dicho entorno puede ser social, involucrando a las personas con las que el miembro se relaciona, o natural, involucrando las situaciones materiales que influyen sobre su vida. En ambos casos, la percepción del miembro budista resulta crucial para definir el proceso, pero los efectos pueden ser compartidos y reconocidos por otros miembros budistas o por el público en general.

Por otra parte, existe una veta menos preponderante que estructura el relato de la prueba real budista de una manera radicalmente distinta. El motor causal sigue siendo la persona que canta *daimoku* y determina objetivos, pero en este caso la transformación no se produce en su ámbito próximo, sino sobre entes alejados entre sí. De nuestra observación de campo pudimos identificar principalmente *tres grupos de entes a gran escala* sobre los que impacta la prueba real: i) grandes instituciones colectivas, ii) la naturaleza humana y natural y iii) el universo. Primero podemos dar cuenta de la articulación entre personas que buscan influir a través de su oración sobre *entramados institucionales de envergadura pública*. Allí vemos la influencia de la oración de Graciela, una persona que, al tiempo que quería ayudar a su madre, influía sobre la agenda de debate político en las elecciones de un municipio de la provincia de Santa Fe.

Su mamá (vivía en un pequeño pueblo santafesino con actividad predominantemente agrícola) había enfermado. Al enterarse de esta noticia, comenzó a viajar todo el tiempo desde la ciudad de Buenos Aires para el pueblo y viceversa. Esto se debía a que si bien quería estar con su mamá, no quería dejar de ir al Han.

---

<sup>13</sup> La filosofía budista subraya que la persona está indisolublemente ligada a su medio ambiente. Así, todo lo que le pase internamente va a ocurrir en el plano externo. Por ello, la modificación de sus prácticas impacta directamente sobre su entorno social e incluso natural (Marinoff y Ikeda, 2014).

Entendió que si había un momento propicio para mantener el daimoku, era ese. Complementando el canto con el estudio de las principales causas del cáncer, llegó a la idea de que tal enfermedad podría deberse a los agrotóxicos que se habían usado durante ese período en las cosechas. Entonces, enfocando el canto en la generación de una “transformación” con respecto a tal situación, se comenzaron a desencadenar ciertas cuestiones macro-sociales con respecto a ese tema: el intendente perdió las elecciones porque se le descubrió un entramado corrupto con empresas que utilizaban agrotóxicos, se consolidó la creación de una institución reguladora del medio ambiente y hasta se prohibió el uso de tales químicos en un perímetro cercano a las poblaciones semiurbanas del pueblo. Si bien ella comentó que había comenzado a militar en ciertos grupos de resistencia contra aquellas empresas, el factor central para que se desencadenaran todos los resultados enumerados había sido el daimoku.

En segundo lugar encontramos una línea de relato que alinea la práctica budista con la naturaleza humana y natural. En principio esta busca provocar efectos sobre la salud (generalmente de seres queridos), a través de lo que los budistas entienden como “la propia vibración que repercute en el comportamiento orgánico y físico de las células”. Existen casos donde la prueba real se dirige al propio cuerpo enfermo, pero no dejan de haber otros donde el relato de la prueba real se extiende a seres a gran distancia entre sí. Las notas de campo producidas en los hanes dan cuenta de ello:

Una de las mujeres preguntó si el uso del daimoku podía curar enfermedades de otras personas. Otra practicante dijo que eso era más difícil, ya que es el propio enfermo el que tiene su karma (como misión) en la enfermedad, y por ello cada persona debe “hacerse cargo de sus desafíos”. Casi sin importarle la respuesta, la señora contó que una vez estuvo cuatro horas seguidas cantando *nam myoho renge kyo* porque su mejor amiga tenía a una nieta de tres meses con meningitis. Al día siguiente, la amiga le avisó que los médicos la habían dado de alta, y que, si bien no se lo dijo a ella, estaba completamente segura que la cura había provenido de su canto.

Mientras que en última instancia aparece el modo de articulación más distante de la prueba real. Se trata del modo por el cual el *daimoku* provoca una *retribución positiva del universo hacia las personas que invocan*.<sup>14</sup> En estos casos las transformaciones no provienen de cambios de la persona, sino de eventos inesperados que transforman sin embargo sus

---

<sup>14</sup> Los escritos budistas hacen mención a la *retribución kármica* que son los efectos de las malas acciones que las personas hicieron en el pasado y que llegan a su vida a través de una diversidad de entes: otras personas, la naturaleza, etc. (Ikeda, 2017b).

vidas. Por lo general se trata de cuestiones materiales, donde las personas que oran se sienten indefensas, y que sorpresivamente irrumpen eventos o circunstancias que modifican sus vidas en su beneficio. Como contaba un miembro durante una reunión semanal:

... había una vieja deuda que ya había pasado a la instancia judicial [...] pensé en vender mi auto para pagarla, aunque dudaba porque quería contar con un transporte propio [...] A solo cuatro días del plazo de pago, surgió la posibilidad de vender mi auto a cambio de otro y de una cierta cantidad de dinero. Sin embargo, ese monto no alcanzaba para cubrir la deuda. Renové mi determinación y continué entonando daimoku. Cuando le comuniqué a la persona que me había hecho la oferta que iba a rechazarla, él aumentó el monto que me ofrecía: para mi sorpresa, era la cantidad justa que necesitaba para saldar la deuda, y al mismo tiempo, tener un transporte para las actividades.

Como vemos, se observa una gran distancia entre los entes que forman parte de la prueba real. Predominan los saltos entre los que la promueven y los que reciben sus efectos. Asimismo, las transformaciones no son procesuales sino que aparecen de manera sorpresiva. En ese sentido, a una primera vista extranjera no se verifican “pruebas comunes” entre el motor de la acción y sus consecuencias, ni existen equivalencias que puedan medir lo que ocurre entre los entes humanos y no humanos. Tampoco la prueba real se manifiesta a través de un trabajo costoso de “generalización” como sabe describir la sociología pragmática (Boltanski, Darré y Schiltz, 1984; Boltanski y Thévenot, 1991, 1999).

Lo que aparece funcionando de manera práctica entre los nativos es la cosmología del budismo *nichiren*. Esta se funda en la “ley mística” que vincula el sonido del *daimoku* con la estructura del universo y sobre el principio de “indisociabilidad entre persona y medio ambiente”. Estos supuestos reducen la distancia entre el universo y la persona, es decir, la distancia entre los entes. Por ello, cuando las personas invocan están enviando el sonido al universo que, desde su perspectiva, sin falta responde.

Aunque este test a gran escala no es de ninguna manera mayoritario, esporádicamente se encuentran pruebas reales relatadas bajo este formato. Su aceptación y reconocimiento parece fundarse en el apoyo a dicha cosmología. Por ello logra que los relatos expuestos no sean criticados ni rechazados de manera directa. No obstante, para registrar los matices que ellos generan es necesario analizar una dimensión performativa que se tratará a continuación en el test evaluativo de la prueba real. Por ahora podríamos adelantar que dichos relatos son reconocidos sobre una amplia gama de matices que va de la mera aprobación a una felicitación entusiasta. Así, estas pruebas reales a gran escala tienden a ser aceptadas tácitamente, reconociendo fundamentalmente la vinculación que existe entre el miembro y el efecto conseguido, así como las consecuencias que puede provocar sobre su ánimo a partir de dicha articulación (Nardacchione y Melamud, 2022).

### Test de involucramiento: la puesta en escena de la prueba real

Al referirnos a la credibilidad de la puesta en escena hablamos de aquella parte del proceso de comprobación que se fija en la manera en la que un practicante narra su relato en términos actitudinales y dramáticos (Cefai, 1996; Cefai y Terzi, 2012). Los practicantes budistas tienden a adoptar ciertas disposiciones espaciales y formas de expresión que condicionan a la convicción generada. (Strauss, 1978; Thomas y Znaniecki, 2006). Entre los practicantes encontramos una efervescencia anímica y física que se confecciona frecuentemente durante la exposición de la prueba real. Leandro, joven budista con participación frecuente en el Han, aunque en general de intervenciones muy secundarias, comenta que:

Una de las cosas que tiene el daimoku es que uno, al recitar lo que hace es elevar su estado de vida. Poner de manifiesto el estado de Buda. Al contar tu prueba, participaste de la reunión y es algo que te revitaliza... es más físico en realidad.

Por ello resulta interesante realizar un análisis performativo de tales procedimientos, partiendo de la base de que lo extra-discursivo viene aquí a tomar un rol central en la definición situacional (Austin, 2008; Goffman, 1989). Cabría preguntarnos: ¿qué lugar ocupa la actitud tomada para narrar el relato en términos del convencimiento que se busca generar en el público? ¿Qué grado de compenetración demuestra el emisor con el evento compartido? ¿Logra transmitir emotividad a la hora de reponer el caso presentado o se dificulta el reconocimiento de un relato sentido?

La posibilidad de superar el procedimiento de comprobación se liga a la demostración de compromiso con la prueba narrada. Para ello, resulta muy importante que los practicantes, mantengan una postura creíble a partir de su compenetración a la hora de compartir sus experiencias. El tono de voz, los gestos faciales sumados a una disposición corporal que demuestre implicación con la historia expuesta son centrales para comprender su credibilidad. Como se puede vislumbrar de las notas de campo etnográficas obtenidas a partir de la Cumbre de la Paz realizada en marzo del 2019:

Una mujer explicó, con voz compungida pero altisonante, cómo el budismo influyó en su vida para la consecución de los objetivos que se había propuesto. Su discurso estaba acompañado por una sonrisa que fue sostenida por largos minutos. Sin titubeos y con cuerpo firme, la mujer alzaba aún más la voz y se abalanzaba sobre el micrófono cuando le tocaba mencionar conceptos centrales del budismo y cómo estos se relacionaban con su caso particular.

Esta potencia actitudinal que demuestra la mujer aquí referenciada, es moneda corriente entre aquellas personas que logran obtener credibilidad al momento de presentar sus

exposiciones y por ello se encuentra bastante estandarizada en la práctica institucional, pudiendo así los budistas imprimir su sello emotivo a una historia de vida que convocará a continuar con la entonación de la Ley Mística.

Este mecanismo de emoción Soka también se puede atisbar en las notas de campo producidas a partir de ciertos videos institucionales que son compilados para que practicantes de todo el país puedan acercar sus experiencias a otras personas:

El optimismo traducido en sonrisas y guiños alegres que tienen los testimonios y la lectura sentida y pausada de sus distintos momentos transcurridos para llegar a la consagración de la prueba real atraviesan una gran cantidad de videos. La pausa que se hace antes de entrar a cada detalle de las narraciones también demuestra un conocimiento muy profundo de aquello que es contado, consolidando mucha fluidez y ritmo al proceso testimonial.

La posibilidad de hilvanar historias de vida con actitudes extra discursivas que acompañen y construyan verosimilitud en el relato con principios de fe budistas resultan muy corrientes. Aun así, muchas veces nos podemos encontrar con practicantes que actúan de manera muy creíble sin ser absorbidos por esta fachada uniforme que pulula en las reuniones budistas.

Ocurre, en algunos casos, que la efusividad está puesta en la exposición de la prueba real pero sin amoldarse a las posturas estandarizadas que fueron anteriormente mencionadas. Podemos observar en el siguiente episodio, cómo una practicante decide contar su prueba real en un *Han* y sucumbe conmovida por su relato:

Antes de comenzar a leer su prueba real, pidió disculpas por tener en la mano los papeles, explicando que difícilmente se pudiera concentrar en el caso de no tener tal soporte material. El discurso fue presentado de manera bastante entrecortada, con interrupciones para tomar aire mediante suspiros. Por momentos caían lágrimas. Evitaba el contacto visual para no sucumbir ante la tristeza que podía ver en los ojos de los allí presentes.

Este caso demuestra que, en ciertas ocasiones, las emociones que hacen a la credibilidad del relato quedan desprolijas, sin afectar a la validez de la prueba real y hasta haciéndola más impactante. La mujer que narraba la prueba real no podía sostener la voz ni mostrarse erguida, pero aun así manifestaba consonancia con aquello que era narrado, por lo que este estado de conmoción, aún menos frecuente, sigue poniendo en escena una postura actitudinal que aporta credibilidad al desempeño del practicante emisor de su prueba.

De igual manera ocurre con el siguiente testimonio, tomado de una entrevista hecha a Gabriel, un practicante adulto con cierto grado de implicación en la práctica (no solo en



cuanto a participación de actividades se refiere, sino también con un importante cargo organizativo) que recuerda detalles emotivos de su narración de la prueba real:

Me estaba centrando en contar la experiencia que estaba teniendo con mi madre y cómo la podía llevar adelante. Contando eso, Alguien me pregunta: '¿cómo es que tu mamá está sola?'. Yo ahí empecé a contar que mi padre había fallecido unos años antes. Empiezo a contar eso y me largo a llorar. El llanto me permitió visualizar que yo había hecho una prueba real con mi padre.

Focalizado en la congoja espontánea que logra expresar el practicante, observamos cómo muchas veces la actitud que se toma a la hora de narrar experiencias excede lo premeditado. Lo disruptivo de la pregunta que recibió el entrevistado lo llevó a expresar de manera directa aquello que le generaba recordar sus vínculos familiares, produciendo así una profunda compenetración con el caso, aún si estas reacciones anímicas no hubieran estado previstas.

Hasta aquí, hemos repasado aquellas modalidades a partir de las que la actuación del narrador logra evidenciar una relación muy estrecha con el contenido de lo que se cuenta. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando el relato carece de emotividad? Sin alegría, tristeza o hasta conmoción, ¿puede un practicante aspirar a ser creíble si su narración parece más automática o despersonalizada?

En primer lugar, asistimos a situaciones en las que la puesta en escena no logra promover un contagio actitudinal debido a una falta de expresión física acorde. Si bien no ocurre seguido, a veces los dotes actorales de los miembros para contar su experiencia no logran hacerse cuerpo. Tomadas del trabajo etnográfico en una reunión de *Han*, las siguientes palabras ponen de relieve estos contingentes, pero existentes casos.

El joven hombre no lograba elevar su tono de voz, y si bien su lectura era atenta, parecía totalmente apática. Tal como si fuera ajeno a la experiencia que narraba, la falta de contacto visual con otras personas y su postura corporal encorvada no hacían más que volver el relato algo bastante tedioso.

La dificultad expresiva a la hora de exponer las historias de vida, pone en jaque la credibilidad del relato. Esto no ocurre por el contenido verbal de tal narración, sino por la falta de interpelación que el propio practicante tiene en su manifestación. La figura del *tímido*, por ejemplo, hace entrar en escena un arsenal de actitudes que neutralizan el relato.

En términos más institucionales, nos topamos también con que muchas veces la intromisión de la organización en el proceso de compartir experiencias ordinarias y personales dificulta evidenciar cierto grado de compromiso performativo con los relatos. Son

numerosos los videos que la Soka Gakkai Argentina sube a sus redes para expandir el conocimiento de algunas experiencias de practicantes. A lo largo del trabajo de campo se pudieron visibilizar ciertas cualidades producto de ello:

Como característica general de una gran cantidad de videos, se puede apreciar que en muchas ocasiones los practicantes están demasiado concentrados en no perder el contacto visual con la cámara que los graba, haciendo perder el halo natural a la experiencia narrada. En los pocos momentos que no miraban a la cámara, pasaban a una lectura de corrido. Si a eso se le suma que las escenas son cortadas luego de que se termine cada párrafo de lectura, podemos afirmar que estos materiales hacen que la experiencia del compartir se haga menos fluida, continua y casi despojada de intervenciones afectivas.

Si bien entendemos que la mediación tecnológica puede afectar y disminuir el componente humano de un relato, no deja de interesar cómo la necesidad de llegar a tantas personas puede desdibujar el foco afectivo de los relatos. Acumulación de información, lecturas rápidas, mayor interés en la grabación que en el sentido del mensaje son tensiones que se observan a menudo. Esta despersonalización llega a su clímax cuando se trata directamente de una *tercerización* de los relatos. En muchos de los eventos institucionales, para optimizar tiempos y espacios, se le da a un portavoz la tarea de leer una gran cantidad de pruebas reales de distintos practicantes. Se sigue de la siguiente nota de campo un caso paradigmático:

La mujer recitó las pruebas leyéndolas como si fueran parte de un comunicado formal. Entre estas 'anécdotas', comentó a gran velocidad y sin mucho tacto el problema de una chica que no podía hacerle gustar a su padre la práctica budista. Luego contó la historia de un chico que estaba con muchos problemas económicos, y vio como única salida la posibilidad de integrarse a un Han para poder empezar a hacer más eficiente su capacidad de elección. Apenas terminó, rápidamente bajó del escenario.

Esta actitud de una persona que narra pruebas reales que no provienen de su propia experiencia se contrapone a los casos de compenetración analizados anteriormente. El hecho de subirse a un escenario para leer con un tono de voz monótono y ajeno, muestra a las claras que los componentes ilocucionarios del relato no solo acompañan lo que se está contando, sino que resultan cruciales a la hora de la credibilidad de la prueba real. Solo entendible en su índole operativa, la lectura tercerizada de pruebas reales no hace más que amortiguar su intensidad anímica.

### Test evaluativo: devolución del público frente a la prueba real

En este apartado reflexionaremos sobre el tercer elemento que compone al proceso comprobatorio de las pruebas reales. Este incorpora su componente dialógico y normativo (Ricoeur, 1996; Habermas, 1990), es decir, incorpora a un público que juzga la acción del relator de la prueba real. La aprobación de terceros resulta crucial para la coronación del proceso. Así nos lo comentan algunos practicantes, entre ellos Alejandra:

Y me encontré compañeros de trabajo que me vieron después de un tiempo y yo ya estaba más avanzado en mi práctica y me han preguntado: ‘che, ¿qué estás haciendo vos? estás diferente, estás cambiado, estás como más tranquilo, más como desde otro lugar’. Cuando ya te vuelve otra persona que te está viendo diferente también es como prueba muy clara de que hay algo que estás transformando.

La devolución del público frente a la prueba real comentada se encuentra plagada de matices. Es decir, no se trata de una mera aceptación o desaprobación de aquello que es compartido –y la forma en la que es compartido–. Los relatos de pruebas reales suelen ser aprobados muy habitualmente a través de aplausos y felicitaciones. Sabiendo que el *aliento* entre camaradas cubre de manera integral la práctica budista (Nardacchione y Melamud, 2022), no nos sorprende que tras la exposición de historias de vida la respuesta más común sean las felicitaciones y agradecimientos de los otros practicantes. Citamos situaciones, que van desde respuestas en las entrevistas (“Me acuerdo que gané el fondo y lo sentí realmente como una prueba real. Lo dije, me felicitaron un montón.”, afirmación realizada por Daniela) así como anotaciones de campo hechas por el etnógrafo en reuniones de *Han*:

Luego de compartir su situación personal, la expositora de la prueba real quedó en silencio mientras era rodeada de una ola de aplausos que continuaron por un buen tiempo. Quienes se encontraban más cerca de ella le compartieron sus felicitaciones y una señora le agradeció por tener el atrevimiento de haber compartido su experiencia.

Se puede apreciar que el *aplauzo generalizado*, además de ser un indicador de aprobación del relato de una prueba real, ritualiza un principio de continuidad fundamental de la práctica. La afectuosa devolución permite entender la importancia de que la “revolución humana”<sup>15</sup> por la que pasa cada individuo es también algo anhelado por sus “camaradas”.

<sup>15</sup> La “revolución humana” es el objetivo central de esta filosofía. Consiste en incorporar el estado de budeidad a la vida cotidiana, es decir, ser feliz frente a cualquier circunstancia (Ikeda, 2017c). Eso implica, para el budismo, superar los propios obstáculos que

Estas felicitaciones y agradecimientos son muy potentes como instrumentos que aseguran la retroalimentación entre las experiencias personales de cada practicante y las del colectivo (Durkheim, 1982). Un caso diáfano de estas afirmaciones se entrevé en la siguiente nota de campo tomada de una reunión realizada en el *Kaikán*:

El coordinador explicó la importancia de agradecer profundamente a aquellos valientes que contaban sus pruebas reales, seguido de un largo aplauso. Según sus palabras, ver cómo progresan los camaradas también le da esperanzas a los demás para confiar en la práctica.

Ahora bien, no todas las aprobaciones emanadas por el público se expresan monóticamente. Ocurren a veces reacciones más espontáneas y no necesariamente esperadas durante la narración de una prueba real. Muchas veces el relato de la prueba toca fibras sensibles entre los presentes. Este impacto propulsa modos de actuar que parten desde lo emocional de cada sujeto (Bericat, 2015): llantos, palabras de empatía, etc. Como comenta Gabriel, luego de romper en lágrimas por recordar la importancia que tuvo el budismo para reconducir vínculos con familiares muy cercanos:

Hice el comentario llorando y varios se pusieron a llorar y entre ellos, un camarada que es bastante cínico en varias cuestiones hizo un comentario como diciendo que había quedado conmovido, que le había llegado mucho mi emoción.

Sin ser tan reiterado como el aplauso, el *llanto empático* aparece por momentos como respuesta de aprobación ante lo contado. Llegar a las lágrimas o agregar comentarios íntimos demuestra una manera menos pautada de aceptación del relato de la prueba real, en contraste a las tradicionales felicitaciones. Estos casos suelen aparecer en reuniones menos numerosas –como en *Hanes*– ya que aseguran un espacio óptimo para la manifestación de emociones más fuertes. Tomada de las notas de campo realizadas en tales ámbitos, la siguiente cita muestra la empatía que se puede llegar a generar entre los camaradas tras la escucha de una prueba real:

Esto último generó lágrimas entre algunos de los presentes. Una mujer emocionada argumentó que el relato le llegó mucho porque, como madre soltera, también se enfrentaba a muchas adversidades que la ponían constantemente a prueba.

---

impiden vincular a las personas con su verdadero potencial.

Entonces, ¿los relatos de las pruebas reales siempre son aceptados de una manera más o menos automática? Si bien es incorrecto afirmar que se generan rechazos a las experiencias compartidas, es posible columbrar cierta gradación que inclina una respuesta pública guiada a la desaprobación como devolución. A lo largo del trabajo de campo, nos topamos con algunos acontecimientos que tienen que ver con una falta de satisfacción del público en relación a la prueba real narrada. Una situación ilustrativa de esta problemática se dio en una discusión acaecida luego de la escucha de la prueba real de un camarada en un *Han*:

Otro de los hombres entendía que el budismo tenía que ver con la fe, pero en uno mismo. ‘Es la propia convicción de los cambios que se pueden generar en el entorno los que atraen el bienestar personal, deslindando la interioridad de la situación exterior.’ Además, afirmó que el daimoku no importa en sí mismo, sino que se trata de un medio para poder obtener aquello que sea anhelado.

Disgustado con el uso conceptual que el narrador desarrolló su exposición, podemos apreciar en este caso cómo un hombre puso en tela de juicio la manera utilizada para compartir la prueba real. En algunas ocasiones se producen espacios de discusiones (respetuosas) que relativizan y proponen lecturas alternativas a la experiencia compartida. Otras diferencias aparecen cuando el comentario negativo del público va dirigido directamente al contenido del relato, tal como se puede ver en la siguiente nota de campo:

Un camarada intervino con una pregunta elocuente e incisiva: “¿En qué sentido puede decirse que todo lo que pasa es una decisión nuestra? Si en realidad hay condiciones que no elegimos, como una enfermedad terminal de un ser querido.

Portando un cariz más repelente, esta figura del *escéptico* genera una tensión de base con la prueba real comentada. Frente a la historia de vida que compartió su camarada, el *escéptico* expresa su crítica, dificultando –si no impidiendo– el proceso de comprobación analizado. Aunque estas figuras distan de ser asiduas, no dejan de marcar algunas pautas de comportamiento dentro del grupo estudiado. Sin embargo, tales intervenciones suelen ser neutralizadas por el público y principalmente por los miembros más experimentados, a través del desplazamiento del eje de la charla.

## Conclusiones

En este artículo mostramos cómo en el budismo Nichiren que se practica en la ciudad de Buenos Aires se configura un dispositivo probatorio que funciona como mecanismo pragmático de constitución de la fe. Más allá de las experiencias específicas de prueba real de los miembros budistas, en todos los casos dichas “pruebas reales” pasan regularmente por dichos *tests*. En el primero, el relato de los budistas busca verosimilitud a través de una articulación

de eventos, personas y transformaciones relativamente próxima a la persona y a su entorno natural y social. Luego, observamos una dimensión performativa de la “prueba real” que se vincula con el grado de involucramiento bajo el cual el miembro atravesó dicha experiencia. Esto redundante en la credibilidad del relato al momento de ser puesto en escena por un cuerpo viviente. Y por último, observamos una intervención particular del público, a través de la cual se corona con una experiencia consagratória, ya reconocida por la comunidad budista. Esta sucesión de *tests* muestra un doble pragmatismo sobre el que se basa esta fe budista. Por un lado, se estructura a través de una expectativa de beneficios concretos (materiales u otros) que se patentizan en la vida cotidiana de sus creyentes. Pero al mismo tiempo, dicho mecanismo probatorio de la fe se termina de delinear a través de dichos *tests*, siendo que el miembro que atraviesa la experiencia tiene que saber dar cuenta de su propia experiencia en público, tanto en el plano del relato como de su performance frente a la comunidad budista. De este conjunto de pruebas surge un miembro que refuerza su fe en la práctica budista del Sutra del Loto, atravesado por efectos concretos sobre su vida mundana.

Por otra parte, consideramos que este mecanismo de propulsión de la fe resulta un signo de los tiempos que vincula al budismo Nichiren con un tipo de espiritualidad “Nueva Era”. Primeramente, porque este budismo se adapta a una estructura de fe que atiende preferencialmente la autonomía de las personas así como sus necesidades individuales. Lejos de imponer un decálogo rigorista, su ética se funda en un respeto pulcro de las decisiones personales. En ese sentido, como segunda cualidad, se observa que la fe budista se relaciona con un potencial despliegue de experiencias personales que denotan en diferentes planos una certeza espiritual. Esto se opone a una adhesión centrada en una doctrina, un saber o un discurso. En tercer lugar, su filosofía se vincula permanentemente a la vida cotidiana de las personas. Su fundamento no se basa en una idea extra-mundana de lo sagrado, sino en personas comunes que enfrentan los problemas ordinarios de sus vidas. Incluso esta filosofía de vida hace referencia a una transformación espiritual posible que toma como punto de partida los deseos mundanos. Según esta perspectiva hay un gradiente entre lo mundano y lo espiritual, no una brecha. En cuarto lugar, su estructura mítica se vincula fundamentalmente con la naturaleza y el orden cósmico, más que con un sistema de deidades o con una antropomorfización de dioses y profetas. Incluso su vínculo con la naturaleza, en tanto fuente de creación y reproducción del mundo, guarda estrecha relación con prácticas religiosas ancestrales así como con las nuevas espiritualidades. Por último, se observa en primer plano la dimensión terapéutica o una psicologización de esta práctica espiritual. La transformación de los malestares o de los problemas personales ordinarios está en el corazón de su misión. Lejos de ceñirse al desarrollo de una fundamentación racional o emotiva de la fe, ésta se viabiliza a través del mejoramiento de las condiciones de vida (materiales o anímicas) de las personas.

Esta articulación entre nuevas prácticas espirituales llegadas de oriente y la influencia de un repertorio “Nueva era”, en el marco de su occidentalización, parece verificarse

en este caso budista. Parece reproducir una experiencia más dentro de las ampliamente diversificadas prácticas espirituales de las clases medias argentinas. Por un lado, muestra el desarrollo de una secularización religiosa, que comienza a incluir ramas modernizantes (incluso laicizantes) del budismo tradicional. Por otro, permite revelar parte del crecimiento cuantitativo de adherentes al budismo Nichiren antes citado, así como su inserción particular en el ámbito de las profesiones liberales y artísticas de la ciudad de Buenos Aires.

### Referencias bibliográficas

- Altglas, Véronique (2007). "The global diffusion and westernization of Neo-Hindu movements: Siddha Yoga and Sivananda Centers". *Religions of South Asia*, Vol 1, N° 2, pp. 217-237.
- Austin, John (2008). *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, Buenos Aires, Paidós.
- Barad, Karen (2003). "Posthumanist performativity. Toward an understanding of how matter comes to matter", *Signs*, Vol. 28, N° 3, pp. 801-831.
- Bender, Courtney & McRoberts, Omar (2012). "Mapping a field: Why and how to study spirituality" en: *Social Science Research Council Working Papers*, pp. 1-27.
- Bericat, Eduardo (2015). "The sociology of emotions: Four decades of progress". *Current Sociology*, Vol. 64, N° 3, pp. 491-513.
- Bernasconi Ramirez, Oriana (2015). "¿Qué nos hace ser individuos? Por un enfoque post-humano, pragmático y relacional", *Athenea Digital*, Vol. 1, N° 2, pp. 205-229.
- Boltanski, Luc (2000). *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires, Amorrortu.
- (1990). "Sociologie critique et sociologie de la critique", *Politix*, Vol. 3, N° 10, pp.10-11.
- Boltanski, Luc y Thévenot Laurent (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Mesnil-sur-l'Estrée: Gallimard.
- (1999). "The sociology of critical capacity", *European Journal of Social Theory*, Vol 2, N° 3, pp. 359-377.
- Boltanski Luc, Yann Darré y Marie-Ange Schiltz (1984). "La dénonciation", *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 51, N°1, pp. 3-40.
- Campbell, Collin (1999). "The Easternisation of the West", en: Wilson, Bryan y Cresswell, Jamie (eds.) *New Religious Movements: Challenge and Response*. Londres, Routledge. pp.35-48
- Carozzi, María Julia (1999). "La autonomía como religión: la nueva era". *Alteridades*, N° 18, pp. 19-38.
- Cefaï, Daniel y Terzi, Cédric (dir.) (2012). *L'expérience des problèmes publics*, Raisons pratiques 22, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Cefaï, Daniel (1996). "La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques" *Réseaux-CNET*, Vol. 14, N° 75, pp. 43-66.
- Cipriani, Roberto (1997). *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Coole, Diana y Frost, Samantha (eds.) (2010). *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics*. Durham y Londres, Duke University Press.
- Daishonin, Nichiren (2008). *Los escritos de Nichiren Daishonin*. Barcelona: Herder.

- Dewey, John (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Madrid, Ediciones Morata.
- (1998). *Democracia y educación*. Madrid, Ediciones Morata.
- Duer, Carolina (2018). “Clases medias y consumos culturales espirituales. Cruces y convergencias entre la socialidad espiritual y la socialidad neoliberal en el marco del capitalismo tardío”, en: Wortman, Ana (compiladora) *Sensibilidades e imaginarios en producciones y consumos culturales argentinos del siglo XXI*, Buenos Aires, CLACSO.
- Fuller, Robert (2001). *Spiritual, but not religious*. Nueva York: Oxford University Press.
- Funes, María Eugenia (2019). “La espiritualidad nueva era: de lo alternativo a lo cotidiano”, *Unidad Sociológica*, Vol. 17, N° 5, pp. 41-49.
- Gancedo, Mariano (2015). “Rostros de una diáspora. Comunidad japonesa y religiosidad en la Soka Gakkai Internacional (Argentina)”. *Horizontes Antropológicos*, Vol. 43, pp.183-210.
- Goffman, Erving (1989). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.
- (1979). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid, Alianza.
- Gusfield, Joseph (2014). *La Cultura de los Problemas públicos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Habermas, Jurgen (1990). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus.
- Hanegraaff, Wouter (1999). “New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian’s Perspective”. *Social Compass*, Vol. 64, N° 2, pp. 145-160.
- Haraway, Donna (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge.
- Hourmant, Louis (1995). “Les nouveaux mouvements religieux japonais en France entre laïcisation et euphémisation du sacré”. *Social Compass*, Vol. 42, N° 2, pp. 207-220.
- (2006). *Budismo, el primer milenio*. Buenos Aires, Emecé Editores.
- (2011). *Disertaciones sobre los capítulos Hoben y Juryo del Sutra del Loto*. Buenos Aires, Azul Índigo.
- (2017a). *La nueva revolución humana Vol. 1*. Buenos Aires, Azul Índigo.
- (2017b). *Aprendamos del Gosho. La rebotante esperanza en los escritos de Nichiren Daishonin Vol. 2*. Buenos Aires, Azul Índigo.
- (2017c). *La sabiduría para ser feliz y crear paz Vol. 1 y Vol. 2*. Buenos Aires, Azul Índigo.
- James, William (2003). *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Madrid, Tecnos.
- Latour, Bruno (2007). “Can we Get our Materialism Back, Please?”, *Isis*, Vol. 98, N° 1, pp. 138-142.
- Lemieux, Cyril (2018) *La sociologie pragmatique*. Paris, La Découverte.
- (2008). “De la théorie de l’habitus à la sociologie des épreuves: relire L’expérience concentrationnaire”, en: Israël Liora y Voldman Danièle (dir.), *Michaël Pollak. De l’identité blessée à une sociologie des possibles*, Paris, Éditions Complexe, pp. 179-205.
- May May, Ezer (2018). “La Soka Gakkai International (SGI) y sus miembros”. *Sociedad y Religión*, Vol. 50, pp. 226-236.
- Marinoff, Lou y Ikeda, Daisaku (2014). *El filósofo interior. Conversaciones sobre el poder transformador de la filosofía*. Barcelona, Ediciones B.
- Mol, Annemarie y Law, John (2004). “Embodied action, enacted bodies: the example of hypoglycaemia”. *Body Society*, Vol. 10, N° 2-3, pp. 43-62.



- Nardacchione, Gabriel y Melamud, Manuel (2022). “El aliento como motor de la práctica espiritual. El budismo del Sutra del Loto y su relación con el estado de ánimo”. *Sociedad y Religión*, N° 59, pp. 1-22.
- Perelman, Mariano y Fernández Alvarez, María Inés (2020). “Perspectivas antropológicas sobre las formas de (ganarse la) vida”. *Cuadernos de Antropología Social*, Vol 51, pp. 7–21.
- Ricoeur, Paul (1996). *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI.
- (1985). *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Docencia.
- (1981). *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra.
- S/A (2021). *Humanismo Soka. Por la revolución humana y una cultura de paz*. Buenos Aires: Ediciones SGIAR.
- S/A (1992) “Budismo en Acción”, *Revista BEA*, N°1.
- Schaffhauser, Philippe (2019). “Las creencias (religiosas) en perspectiva pragmatista: un diálogo entre James y Peirce”. *Culicuiló. Revista de Ciencias Antropológicas*, N° 74, pp. 105-135.
- Semán, Pablo (2008). “Psicologización y religión en un barrio del Gran Buenos Aires”. *Sociedad y Religión*, N° 30-31, pp. 107-135.
- Semán, Pablo y Viotti, Nicolás (2015). “El paraíso está dentro de nosotros: la espiritualidad de la Nueva Era ayer y hoy”. *Nueva Sociedad*, N° 260, pp.81-94.
- Strauss, Anselm (1978). *Negotiations*. San Francisco, Jossey-Bass.
- Thévenot, Laurent (2016). *La acción en plural*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1994). “Le régime de familiarité”, *Genèses*, N° 17.
- Thomas, William y Znaniecki, Florian (2006). “Nota metodológica” en: *El campesino polaco en Europa y en América*, Centro de Investigaciones Sociológicas y Boletín Oficial del Estado, Madrid, pp. 93-167.
- Vargas, Patricia y Viotti, Nicolás (2013). “Prosperidad y espiritualismo para todos”: un análisis sobre la noción de emprendedor en eventos masivos de Buenos Aires. *Horizontes Antropológicos*, N° 40, pp.343-364.
- Viotti, Nicolás (2017). “Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos”. *Antípoda, Revista de antropología y arqueología*, N° 28, pp. 175-191.
- Welsch, Denise (2015). La Soka Gakkai Argentina, un nuevo marco para interpretar el mundo, en: *II Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales de la UNSAM*, San Martín.
- Wood, Matthew (2010). “The sociology of Spirituality, Reflections on a problematic endeavor” en: Turner Bryan (Ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Nueva Jersey: Wiley-Blackwell.