

EL BIENESTAR DE LAS PERIFERIAS: SANACIÓN Y SACRALIDAD EN DOS RELIGIONES HETERODOXAS DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

Miguel Algranti

Mariano Gancedo

CAEA/ CONICET – Universidad de Buenos Aires

Resumen: En este artículo nos proponemos describir, a partir de trabajo de campo antropológico, dos prácticas sacralizadas como son: la “elevación espiritual” en la Asociación Escuela Científica Basilio (AECB) y la entonación de *daimoku* en el Budismo Nichiren que difunde la organización Soka Gakkai Internacional (SGI). El objeto de este abordaje es exhibir los modos en que dichas prácticas ofician transformaciones corporales y cosmológicas en sujetos insertos en búsquedas de salud dentro de lo que podríamos definir como religiones periféricas en Buenos Aires (Argentina). Para ello primero expondremos las tradiciones y cosmologías que sustentan a ambas prácticas para luego analizar cómo estas operatorias corporales y rituales materializan instancias tanto de sanación como de conversión religiosa.

Palabras clave: Sanación, espiritismo, budismo, ritual, Argentina.

Abstract: In this article we approach two sacred practices such as “elevación espiritual” (spiritual elevation) of the Asociación Escuela Científica Basilio (AECB) and *daimoku* intonation of the Nichiren Buddhism of the Soka Gakkai International Organization (SGI). The main goal of the article is to show the way these practices facilitate body and cosmological transformation among subjects searching for health within what could be defined as peripheral religions in Buenos Aires (Argentina). Thus we first explore underlying traditions and cosmogonies and then analyze these body techniques and rituals materializing stages of healing processes and religious conversion.

Keywords: Healing, spiritism, buddhism, ritual, Argentina.

Introducción

En este trabajo presentaremos dos prácticas vinculadas a creencias de la periferia religiosa argentina. La primera de ellas, la elevación espiritual, pertenece a la Asociación Escuela Científica Basilio (a partir de aquí AECEB), un culto espiritualista de origen nacional históricamente ligado al espiritismo y con cerca de un siglo de presencia local. La segunda es la entonación daimoku, propia del Budismo Nichiren difundido por la SGI, un culto budista laico en torno a las enseñanzas de Nichiren Daishonin (1222-1282). Si bien estas prácticas provienen de tradiciones distintas ambas comparten una posición periférica en el campo religioso local así como una histórica identificación anticlerical. Tanto la elevación espiritual como la entonación del damoiku son prácticas promocionadas bajo un carácter terapéutico y especialmente eficaces en búsquedas de bienestar y salud.

Estas diversas búsquedas se observan en la ciudad de Buenos Aires aunque se presentan en un campo predefinido por dos grandes posiciones hegemónicas. La primera de ellas es la de la Iglesia Católica cuyas pretensiones de una “Argentina católica” (Semán, 2013) se montan sobre un pasado colonial y una relación privilegiada con el Estado Argentino. En un segundo lugar aparece la biomedicina como un saber legitimado y administrado estatalmente. Un conocimiento que se toma por oficial y representativo de la ciencia y que gira en torno al cuerpo, la conducta, la enfermedad y la salud; además de conformar una garantía de juridicidad como práctica curativa (Laplantine, 1999)

Estos polos circunscriben un espectro de prácticas y creencias que se identifican por su gravitación en torno a los centros hegemónicos. Por ejemplo, nadie dudaría de considerar al judaísmo como una religión aunque habría algunas sospechas acerca de si esa calidad la detenta también el umbanda o el ocultismo y, posiblemente, quizás muchos no sabrían siquiera que existe el budismo. Asimismo, encontramos algo similar en relación al conocimiento médico y científico, en ese sentido, la neurocirugía ocupa una posición central mientras que la homeopatía se ve levemente alejada de ese centro biomédico; caso de marginación que experimenta más abiertamente, por ejemplo, el reiki que se encuentra en una periferia aceptable en tanto representa (y se presenta) como una complementariedad terapéutica.

Estos roles hegemónicos se consolidan al asociarse ambos polos pero también cuando actúan como autoridades de conocimiento. Por eso no resulta entonces extraño observar, por un lado, la presencia de símbolos cristianos en los hospitales públicos y, por otro, discursos biomédicos oficializando arbitrariamente a distintas terapias inscriptas en cosmologías periféricas. Asimismo, se observa la operatoria de sanciones que moldean un criterio en relación a qué conocimiento es “verdadero”, por ejemplo, penando esos saberes y prácticas periféricos en tanto ejercicio ilegal de la medicina, lo cual sólo es un elemento más de una larga lista de persecuciones (sobre todo religiosas).

De este modo, y en función de estas hegemonías y sus restricciones, podemos interpretar con mayor certeza distintas dinámicas observadas en los sujetos que transitan

por los márgenes del campo religioso local así como de las instituciones que sostienen el avance de esa frontera cosmovisional. Este es el caso de una dinámica específica y ya conceptualizada en la noción de “identidad precautoria,” entendiendo a esta como un conjunto de mecanismos de autodefinición con fines de distinción y, a su vez, de protección frente a aquello que la sociedad y el estado sancionan negativamente (Wright, 2008).

De este modo, a estas cosmologías alternativas -o “extrañas”- se les impone cierta necesidad por presentarse como un conocimiento que sea aceptable dentro de los estándares culturales; y siendo socialmente tomadas en cuenta sólo con un carácter meramente terapéutico y complementario dentro de búsquedas orientadas hacia mejoras en la calidad de vida. En el otro extremo, las religiones tradicionales -aquí las abrahámicas- exhiben “recursos” tales como una historia de emplazamiento local de larga data o, por ejemplo, con una gran parte de la población que hereditariamente se identifica con ellas; ambos ejemplos encarnan factores que aseguran una renovación y predominancia en términos de feligresía. Las religiones periféricas, por otro lado, han sido históricamente perseguidas y las sanciones se han ido sofisticando hasta llegar a las penas por “práctica ilegal de la medicina” o a las mediáticas acusaciones de secta, culto vinculado al tráfico de personas, etc. Cuando un curandero filipino sana a un paciente sacando las vísceras de un pollo es acusado de estafador, no obstante, cuando un sacerdote cristiano convierte el pan en carne y el vino en sangre eso es visto como un “ritual” o si es detentador de un poder sanador se lo califica como “carismático”. Talal Asad ya advierte ese paradigma representacionista del ritual católico (Asad, 1993), sin embargo no advierte que en las periferias del fenómeno se de el fenómeno opuesto y que se exija a la practica ritual ser efectiva y transformadora en términos concretos. Esta observación se presenta como una oportunidad desde la cual podemos entender como el asentamiento local de cosmologías heterodoxas tiene lugar a partir de la publicitación de terapias alternativas que son también religiosas. Sin embargo, esto no significa que tal expresión del fenómeno sea meramente un disfraz, al contrario, exhibe un componente que se espera y exige de toda expresión cultural que se vincula o identifica con un poder sagrado. Entendemos a este término en tanto una calidad que estaría -para ciertas personas- conformando el universo pero que, al ser experimentada por los sujetos, trasluce distintas sensaciones o representaciones no explicitables racionalmente; en esa línea adherimos al concepto de numinoso propuesto por Otto (Otto, 1998).

A continuación expondremos la cosmología inscrita en la creencias difundidas por la AECB y la SGI así como la historia referida a estos espacios, los cuales sostienen y difunden dos prácticas corporales que son de nuestro interés: la elevación espiritual y la entonación de daimoku. Realizaremos un arqueología de las creencias que enmarcan las prácticas en cuestión para contextualizar y entender los modos en que la repetición de un procedimiento corporal puede facilitar la conversión cosmológica al motivar experiencias transformadoras en el practicante. Se suele resaltar la presencia de modelos o estilos cognitivos en la religiosidad, sin embargo, no existen muchos trabajos sobre la temática ritual que aborden de éste su carácter disciplinar, el modo en que objetivamente transforma a su practicante.

De Planetas y Ángeles

El descubrimiento de una serie de manuscritos atribuidos al antiguo sacerdote egipcio Hermes Trismegistro en la Italia renacentista del siglo XV dio lugar a un nuevo interés por el misticismo y la magia en los círculos intelectuales de la época. El denominado corpus hermeticus ofrecía una comprensiva síntesis de enseñanzas místicas donde se exaltaba la mente y la intuición en detalladas lecciones de magia pagana (Albanese, 2006). A su vez, la alquimia y la cábala ya eran conocimientos asentados en las elites cortesanas. La alquimia, predecesora de la moderna química, perseguía la transmutación de metales de menor valor en otros más agraciados, especialmente en oro. Sus expresiones religiosas veían en estos procesos símbolos externos de una transformación interior, una amalgama mística entre hombre y divinidad, una purificación del alma (Eliade, 2009). La cábala (kabbalah), por su parte, planteaba una exégesis de la Tora que encontraba detrás de las escrituras del Dios Hebreo a la inefable deidad Ain-sof creador del mundo material a partir de sus diez emanaciones inteligente, los sefirot. Dichas enseñanzas, hoy conocidas como Hermetismo, se convirtieron en un canal común donde confluían diversas herencias de la cultura helénica como el neoplatonismo, el gnosticismo, la filosofía perenne y la astrología.

Entre estos conocimientos una noción común de correspondencia relacionaba procesos del macrocosmos con el microcosmos, partes del cuerpo con los nombres de Dios o sus respectivos sefirot, así como también los fluidos universales, los planetas y los procedimientos alquímicos con sus correspondientes transformaciones del alma. La circulación de dichos saberes en círculos intelectuales y científicos daba lugar a búsquedas medicinales, cosmológicas y religiosas en su mayoría condenados por la iglesia católica. La proliferación de logias, ordenes iniciáticas y fraternidades protegían bajo un estricto esoterismo un conocimiento prohibido para las elites educadas. La obra del físico suizo conocido como Paracelsus, referidas especialmente a la sanación de cuerpo, era considerada una aplicación de la teoría de la correspondencia en el cuerpo humano con implicancias místicas y prácticas a la vez. Así mismo, la revolución científica introducida por Isaac Newton en el campo de la astronomía no escatima en referencias herméticas y alquímicas.

A mediados del siglo XVIII Franz Mesmer, un joven médico alemán, publicó su tesis doctoral “De planetaruminfluxu in corpus humanum” (1766) un extenso tratado sobre las influencias de los astros en el cuerpo humano. Sus ideas relacionaban los trabajos de Isaac Newton en relación a la fuerza de gravedad con las conductas patológicas y dolencias del ser humano proponiendo que todo cuerpo es receptor y emisor de fuerzas magnéticas. Sus terapias con imanes e ingesta de hierro lo llevaron a postular la existencia de un “magnetismo animal”, una fuerza natural e invisible ejercida por todo el reino animal cuya manipulación y tratamiento podía tener efectos terapéuticos. Si bien sus teorías produjeron gran controversias entre académicos, la efectividad de sus terapias atrajeron gran cantidad de interesados dentro y fuera de la comunidad científica. La aparición del magnetismo animal o “mesmerismo” fue

recibida por los iniciados en los conocimientos herméticos como una confirmación de la correspondencia universal entre cuerpos y planetas.

El principal encuentro entre la cosmología cristiana y la sabiduría hermética se encuentra plasmado en los ocho volúmenes de la “Arcana Caelestia” (1756) una extensa obra de Emanuel Swedenborg producto de una inesperada revelación. El legado de Swedenborg consiste en haber realizado una lectura de las sagradas escrituras del cristianismo a través de la noción de correspondencia. Entre tratados científicos y revelaciones místicas Swedenborg nivelaba topografías celestes y geografías infernales a estados de conciencia, relacionando por ejemplo el desarrollo de la mente humana con los 7 días de la creación del mundo descritos en el Génesis. La correspondencia se vuelve en la obra del sueco el lenguaje de los ángeles y las sagradas escrituras, una relación primordial entre mentes, ángeles y planetas.

Con la llegada del espiritualismo americano y el orientalismo en el siglo XIX estos saberes proporcionaron los cimientos para un amplio espectro de expresiones religiosas identificadas en la actualidad como metafísicas o ocultistas. En ellas perviven las nociones de correspondencia, magnetismo, mente y de la ciencia como medio de llegar a Dios junto a un renovado entusiasmo por la experimentación personal de lo sagrado.

Espíritus de la modernidad en el río de la Plata

En sus primeras manifestaciones, el fenómeno de comunicarse públicamente con los muertos era llamado “espiritualismo”. De origen norteamericano, el espiritualismo comenzó como un movimiento religioso popular en 1848 cuando las hijas de la familia Fox en el oeste de Nueva York afirmaron poder comunicarse con los muertos a través de *rappings* -misteriosos golpes cuyos orígenes no podían explicarse a través de medios naturales -. En un principio los extraordinarios poderes de las niñas Fox cautivaron la atención de un grupo de Quakeros desencantados con la actual orientación de su iglesia. Sin embargo el espiritualismo recibió una tremenda atención de los medios y en dos años miles de americanos, provenientes de distintos contextos religiosos, se juntaban regularmente alrededor de mesas intentando establecer comunicación con los espíritus de los muertos. En el contexto que la historiografía norteamericana denomina “Segundo Gran Despertar” la comunicación con los espíritus se vuelve una práctica popular de fuertes reivindicaciones políticas en la lucha por los derechos de la mujer, la abolición de la esclavitud y la crítica a las jerarquías eclesiales. Los recientes avances técnicos como el telégrafo y la luz eléctrica reforzaban un horizonte de posibilidades abierto a la imaginación científica que se superponía con los dominios sacralizados del milagro. La empírea y la reproducción en el método científico contrastaban con la estricta regulación de la iglesia católica sobre sus expresiones místicas, sobre la experimentación directa de la potencia divina.

Desde los Estados Unidos, el espiritualismo se extendió rápidamente a Inglaterra y luego al continente europeo, llevado por entusiasmados conversos. En esa época

Europa ya albergaba prácticas como el Mesmerismo, el Swedenborgismo y el Hermetismo, movimientos que pavimentaron el camino para la recepción del espiritualismo en el continente. La persona que supo construir sobre dichos cimientos fue el francés Hippolyte Leon Denizard Rivail, quien tomó el seudónimo de Allan Kardec. Discípulo de Pestalozzi, Kardec combinaba ideas espiritualistas con rastros de Mesmerismo y una creencia de raigambre oriental en la reencarnación para crear una doctrina filosófica que llamó “espiritismo” distinguiéndola así de su contraparte anglo-americana. Kardec publicó sus ideas de manera prolífica, escribiendo no solo una serie de libros y catecismos que explicaban las creencias y prácticas del espiritismo, sino también fundando la popular revista *Revue Spiritiste* en París.

El espiritualismo angloamericano y el espiritismo francés se diferenciaban en un énfasis del primero sobre los fenómenos mismos (mediumidad, materialización, sanación, en contraposición a un lugar más central de la moralidad cristiana en el espiritismo de Kardec. No obstante, esta dualidad se expresaba en cada país en el que desembarcaban dichas creencias provocando fracturas entre una feligresía ávida de experimentar fenómenos espirituales y otra que veía en el espiritismo la llegada de un cristianismo verdadero.

El espiritismo llega prácticamente en simultáneo a España y a Latinoamérica a través de los canales migratorios y culturales que unían ambos mundos. En Argentina se señala al peninsular Justo José de la Espada como el primer promotor de las ideas espiritas en los círculos intelectuales de la ciudad de Buenos Aires (Bianchi, 2004, Gimeno, Corbett and Savall, 2010). Entre 1869 y 1880 se fundan decenas de asociaciones espiritistas, siendo Constancia y la Fraternidad expresiones con más de un siglo en Buenos Aires. La relevancia de la temática espiritualista en los periódicos de entre siglos denota un papel relevante del espiritismo en el imaginario de un joven siglo XX. Diarios como *La Nación* y *la Prensa* publicaban periódicamente artículos sobre experiencias con médiums y doctrina espiritista que variaban entre escépticas y opiniones favorables (Quereilhac, 2013). En este ámbito Cosme Mariño, fundador de *la Prensa*, se inmortalizaría como el “Kardec argentino” en referencia a sus esfuerzos como cuadro espirita y sus numerosas escritos sobre la temática.

El encuentro en 1915 entre Eugenio Portal y Blanca Aubretón de Lambert, dos argentinos de ascendencia francesa, dio lugar en 1917 al nacimiento de la primera expresión autóctona del espiritualismo nacional: la Escuela Científica Basilio. Lo que comenzó como una consulta de índole espiritual por parte de Eugenio se convirtió en una serie de sesiones de exploración de la dimensión espiritual. Si bien desde sus comienzos los adherentes se nutrían de los escritos de Kardec y Leon Deniz, las actividades de la ECB giraban en torno a Blanca Aubretón de Lambert como su médium central. En sesiones espirituales en el living de su casa, Blanca, canalizaba mensajes del propio Jesús que servían al fin de ampliar el conocimiento sobre el mundo espiritual. En una de las sesiones la médium incorporó al espíritu de Pedro Basilio Portal, padre de Eugenio, quien les reveló ser una encarnación de Pedro el apóstol y les encomendó crear una escuela para instruir a la humanidad en la Idea Nueva, el mensaje original de Jesucristo corrompido en el consejo de Nicea.

La ECB mantuvo un crecimiento moderado y constante hasta la décadas del 30 para en el 40 comenzó una expansión exponencial que lo llevo a disputar el primer lugar en el campo de heterodoxias religiosas argentinas. Bajo la dirección de Hilario Fernández (1939-1974), como su Director Espiritual General (DGE), la ECB abrió más de 350 sedes a lo largo del país e exportó sus creencias por todo Sudamérica y Europa.

Luego de la muerte de Hilario Fernández (1974) la Escuela comienza un prolongado y progresivo proceso de contracción signado por la diversificación del campo religioso, que se acelera con los llamados "nuevos movimientos religiosos", el rápido crecimiento del pentecostalismo y la tematización mediática de las "sectas". La década de los 90s trae importantes transformaciones que sufre en pos de adaptarse a un nuevo contexto religioso y bajo la dirección de su actual director general espiritual (DGE) Ernesto Guido Boeri. Estos comprenden cambios en la terminología doctrinal (realzando el carácter científico de sus prácticas) planteando un nuevo posicionamiento frente a la identidad religiosa. Estos cambios se ven acompañados de una reestructuración de las jerarquías institucionales, ahora fuertemente centralizadas en la figura del director general. El proceso por descripto Ludueña (Ludueña, 2007) encuentra su causa en el ingreso al país de nuevas formas religiosas como en la consolidación de estos actores sociales en el marco legal manifiesto en los cambios del Registro de Cultos en la década de los 80s. El originario discurso crítico hacia las organizaciones clericales y sus jerarquías es abandonado progresivamente por una apropiación estratégica de un discurso identitario a favor de la pluriculturalidad religiosa. Esta nueva afiliación acarrea dos grandes consecuencias en sus prácticas, todavía hoy en conflicto. En primer lugar, el alejamiento del espiritismo, en tanto terminología doctrinal, ha llevado a cambiar el nombre de conceptos claves de la institución como el de "mediumnidad" (hoy llamada "intuición" o "sentido espiritual"), sustituyendo el léxico propio del espiritismo por una terminología más allegada a las ciencias físicas (Asimismo al nuevo nombre de la institución "Asociación Escuela Científica Basilio – Culto a Dios – Confesión religiosa de los discípulos de Jesús" oficia su nueva afiliación al espectro de religiones cristianas junto a una relectura del pasado institucional que acentúa este carácter). En segundo lugar podemos encontrar el pasaje de una forma descentralizada y autárquica, propia del espiritismo, a una entidad eclesial unificada que trasunta las exigencias del registro de cultos. Esta tendencia organizacional ha ido acompañada de una mayor participación del director general en la producción efectiva de conocimientos espirituales, como de una suerte de moderación en las prácticas de comunicación espiritual.

La elevación espiritual de los discípulos de Jesús

El uso de la mediumnidad curativa y otras técnicas espirituales en la sanación de malestares psíquicos y físicos se ha constituido, en el estudio de las religiones espiritualistas, como un foco de atención irrenunciable. En muchos casos se lo ha considerado el principal factor de crecimiento del espiritismo y el terreno en donde

históricamente se discute y legitima la existencia de los espíritus (Moreno, 2013). Uno de los primeros estudios sociológicos sobre espiritismo en la Argentina postulaba que tanto la AECEB como las diversas asociaciones espiritistas funcionaban como comunidades terapéuticas o “secta taumatúrgica” ya que la base de su accionar era la comunicación con los espíritus y su participación en la curación física o psíquica del convocante. Esta afirmación emerge de una comparación con la naturaleza iniciática del Ocultismo, y es correcta en la medida en que el espiritismo y la AECEB plantean doctrinas exotéricas y anti dogmáticas carentes de enseñanzas secretas o misteriosas. No obstante, reducir las prácticas espirituales a sus cualidades curativas y paliativas supone perder de vista el modo en que estas creencias construyen su anclaje cosmológico-perceptivo a través de las experiencias personales de la dimensión espiritual.

En la Asociación Escuela Científica Basilio se describe el vínculo con su doctrina como una “fe comprobada”. Esta expresión exalta simultáneamente una caracterización racionalista y no dogmática del vínculo con lo sagrado, que al estar “comprobada” sugiere una fe legitimada por la experiencia personal al tiempo que establece una coordenada de sentido en el imaginario científico, la comprobación de un experimento, un saber comprobado. En su auto definición como Ciencia Espiritual, la “fe comprobada” describe un tipo de adscripción a la creencia que replica el método científico. Primero se razona, luego se experimenta y finalmente se cree, privilegiando así la razón y la empírea del mundo espiritual.

En las aulas y salones de la AECEB se llevan a cabo un conjunto de rituales con base en la comunicación espiritual que va progresivamente, en la adopción de la cosmología, desde la percepción y manipulación de influencias espirituales en el propio cuerpo hasta su reconocimiento en la sociedad, en el mundo y en la propia institución. Tanto en las charlas para visitantes como en las conferencias públicas la institución ofrece, en calidad de servicio humanitario, “ayuda espiritual” a través de la impartición de fluido espiritual. Esta práctica ritual y terapéutica es similar a la imposición de manos y encuentra presente en la mayoría de las actividades de la institución (Algranti, 2009). En términos locales el fluido espiritual se compone de partículas purificadas de espíritu que armonizan el pericuerpo de los favorecidos aliviando sus presiones espirituales y propiciando la intervención de espíritus del Bien. En las principales rituales de la AECEB como son el Culto a Dios, la Liberación espiritual, las conferencias o el estudio y enseñanza de la Ciencia Espiritual el fluido espiritual se imparte al comienzo y al final de cada actividad, razón por la cual muchas veces se ha pensado la práctica del fluido espiritual como el centro ritual de la vida institucional.

Ahora bien, en las charlas para visitantes y conferencias la gran mayoría de los interesados se encuentran insertos en búsquedas de salud y bienestar tanto como en búsquedas de carácter espiritual (Algranti). En dichas charlas los aspectos terapéuticos de las prácticas espirituales son ampliamente tratados a través del estudio de la bibliografía institucional y en la identificación de la etiología espiritual de los malestares cotidianos de los participantes. En estas instancias las prácticas espirituales no son presentadas en función de su identidad religiosa sino como técnicas de autoayuda y bienestar que no exigen la adscripción a la cosmología dualista de la institución.

Luego de la charla, se le ofrece al visitante fluido espiritual. Para poder recibirlo se requiere “elevarse espiritualmente” práctica generalmente subestimada por los estudios y que paradójicamente ocupa un lugar central en la comunicación con el mundo espiritual. La eficacia de la terapia, así como la legitimidad de los mensajes espirituales se encuentran en función de la elevación espiritual de sus ejecutantes y receptores. En este trabajo consideraremos la práctica elevación espiritual como el centro ritual de todas las prácticas espirituales de la AECB en la medida en que es un requerimiento indispensable para la experimentación de lo sagrado. Los diversos rituales llevados a cabo en la AECB como el fluido espiritual, la liberación espiritual o la incorporación de espíritus requieren ser precedidas y sustentados por la elevación espiritual de sus participantes.

Si bien la elevación espiritual es una práctica ritual, es decir un comportamiento estandarizado, las indicaciones para llevarla a cabo son escasas y abiertas. Para elevarse espiritualmente el practicante debe asumir una postura relajada y concentrar todo su pensamiento en Dios, sin importar su tradición religiosa. Cerrando los ojos y una mano sobre la frente el practicante debe “llevar su pensamiento hacia a Dios” mientras estimula el lóbulo frontal donde reposa el espíritu. Una vez elevado su pensamiento, se puede acompañar agitando las manos de lado a lado a la altura de los hombros o sobre las rodillas. En términos nativos este movimiento estimula y atrae las vibraciones del Bien coordinando una conexión directa con la esfera sagrada, los espíritus de Luz. Algunos practicantes en la elevación espiritual hacen pedidos a Jesús o a su Guía espiritual al tiempo que mantienen al movimiento rítmico de sus manos.

Al elevarse espiritualmente el discípulo de Jesús comienza a vibrar sus atributos espirituales en armonía con las vibraciones del Bien, es decir que se conecta a una frecuencia vibratoria que le permite recibir las guías y lineamientos de la potencia sagrada. En este estado el participante es capaz de identificar las distintas influencias espirituales en su pensamiento y sensaciones, tanto del Error como del Bien. De esta forma, y siguiendo consecutivamente estas direcciones, puede evolucionar espiritualmente alcanzando progresivamente una salida al ciclo de reencarnaciones. Estas coordenadas de sentido son aparte complementadas con una revitalización del participante que al elevarse y conseguir armonizarse logra efectos positivos sobre su cuerpo como el alivio de un dolor o una renovada voluntad para corregir sus errores. La convergencia de beneficios a corto plazo (armonización y revitalización) y a largo plazo (evolución espiritual) sitúan la práctica de elevación espiritual en un terreno terapéutico que opera tanto en la dimensión material (y profana) como en la dimensión espiritual, sagrada y existencial.

Al interior de esta práctica ritual encontramos un contrapunto entre la dimensión espiritual y la material que sitúa la dualidad cosmológica de la doctrina en la experiencia prioperceptiva de sus adeptos. Los participantes son invitados a reconocer en su experiencia íntima la interferencia del mundo espiritual. En los primeros pasos en la institución esta influencia se encuentra limitada a la sensación de armonía y bienestar producto de recibir fluido espiritual, pero con la repetición y el estudio de los conocimientos espirituales progresivamente se van reconociendo influencias perjudiciales, imágenes, discursos y sensaciones vinculadas a la dimensión etérea. Si la

práctica se vuelve cotidiana el sujeto desarrolla su “intuición” (o mediumnidad) conquistando y adoptando corporalmente los ejes cosmovisionales a través experiencia, comprobando así las verdades de su doctrina. Un director espiritual sabe reconocer perfectamente las influencias etéreas en su cotidiano, así como diferenciar los malestares propios de los espíritus del Error.

La elevación espiritual, en tanto centro ritual de las prácticas institucionales, transforma la experiencia del sujeto posibilitando una comunicación total (Aubrée and Laplantine, 2009) entre las esferas cosmológicas y sus habitantes. Si bien muchos de los participantes todavía se encuentran afiliados a otras creencias o solo asisten por su carácter terapéutico, la práctica misma de la elevación delimita un terreno de la experiencia corporal como lugar de reconocimiento del poder sagrado y bienestar. De este modo la capacidad de entrar en comunión con lo sagrado o “el Bien” se vuelve función de un cuerpo informado. La disciplina corporal que implica el ritual de elevación presenta dicha experiencia como una relación de mutua constitución entre posturas y movimientos aprendidos y sensaciones subjetivas. En este sentido los usos terapéuticos de la elevación espiritual sirven como un disciplinamiento corporal que abre camino a la adopción de la cosmología nativa. El progresivo reconocimiento de influencias espirituales en la experiencia del propio cuerpo anticipa en la mayoría de los casos la adopción de una cosmología dualista habitada por distintos entidades, categorías espirituales y vibraciones. La práctica de la intuición, mediumnidad o sentido espiritual requiere como precondition la elevación espiritual en tanto y en cuanto esta prepara al cuerpo para recibir los dones del Bien. Todo pasa como si se le pidiera al visitante encontrar la dualidad cosmológica en su propio cuerpo, diferenciando sensaciones propias de influencias espirituales.

La superposición de búsquedas de salud con búsquedas espirituales en los espacios abiertos al público de la AECB nos hace reencontrarnos con una práctica ritual que lejos de estar limitada a la sanación de dolencias físicas o existenciales, disciplina y señala el cuerpo propio como lugar de contacto con una realidad sagrada (el Bien). El aspecto transformador de la elevación espiritual se consolida en la repetición de la práctica donde se conquistan experiencias prioperceptivas de la dimensión espiritual. Ese terreno de la experiencia corporal, ambiguo o incluso pre objetivo, amalgama sentidos colectivos con sensaciones íntimas constituyendo un espacio fértil para la adopción de la cosmología espiritualista. Aquí el ritual no presenta un carácter exclusivamente expresivo o de representación sino que opera una transformación efectiva en la experiencia del fiel.

El devenir del budismo

Con aproximadamente 2.500 años de vigencia el budismo aúna calidades opuestas ya que por un lado representa una de las creencias espirituales paradigmáticas del Lejano Oriente, mientras que por otro encarna una novedad dentro el universo religioso de Occidente. Cabe decir que existen referencias a pasados y esporádicos contactos del

mundo helénico con dicha cosmogonía y por parte de quienes heredaron los despojos del Imperio Macedónico. Tal como fue la conversión -documentada- del rey de Bactriana Menandro I, quién es recordado como Milinda. Sin embargo, se debe a la curiosidad de vastos contingentes de intelectuales y esoteristas europeos el redescubrimiento de esta creencia para el público occidental moderno. Esto se advierte a través de autores tales como Schopenhauer, Nietzsche, Sir Edwin Arnold o, desde corrientes esotéricas, el Coronel Olcott, Madame Blavatsky y tantos otros.

En el siglo XX este contacto se plasmará en una popularización del budismo lenta pero continua y en tanto práctica espiritual y física (caso de la meditación Zen); más que en términos de un mero deleite intelectualista en torno a la filosofía que lo fundamenta. En esa línea se observa la activa difusión del Budismo Zen por parte del Dr. Suzuki en los EE.UU para, luego de la posguerra y en el contexto contracultural beatnik y del hippismo, advertir la presencia del Budismo Tibetano y diversas vertientes del budismo japonés como es la escuela de Nichiren. Es dentro de este último impulso donde comienza a ser visible en Occidente la diversidad y complejidad ínsita en el budismo. Esta diversidad cobra sentido al abordar la historia de este sistema de creencia ya que en ella podemos identificar la sucesión cronológica de corrientes filosóficas así como su fragmentación en distintas escuelas monásticas.

De este modo, se reconoce una primera etapa en la que el budismo emerge en la India como una práctica espiritual que vendría a simplificar las escolásticas desavenencias doctrinarias provenientes del Vedanta (1). Aquí se exalta la figura del arhat (2) y su vida contemplativa a la manera de un nuevo héroe cultural. Esta concepción predomina en la escuela Theravada (surgida en el siglo III a.c.), y que se asume como supuestamente más fiel a las enseñanzas del Buda histórico.

En un segundo momento se advierte un budismo que excede las fronteras de la India y se extiende hacia China, Tibet y Japón. Este es un budismo que se presenta con un mayor compromiso hacia la vida terrenal y cuyo foco es la difusión de esta filosofía espiritual entre los laicos, sin la exigencia de una adopción plena del hábito monástico. Esta es la corriente Mahayana (siglo I a.c.), en la cual la figura del arhat es desplazada por la del bodhisattva, quién encarna a un iluminado que demora voluntariamente su acceso al nirvana hasta que el resto de los seres vivos hagan lo propio gracias a su guía compasiva. Esta corriente sobrevive en múltiples escuelas cuyas divergencias conceptuales exhiben esa complejidad que mencionamos en relación al budismo. Tampoco es ajena a esta complejidad la última corriente que surgió dentro del budismo que es la Vajrayana (siglo VIII d.c.) - identificada actualmente con el Budismo Tibetano-, la cual exhibe una exégesis ritualista con fines mágico-religiosos (Reinhard, 1976).

Aún hoy este escenario complejo es palpable en el área metropolitana de Buenos Aires, tanto en términos de información como de presencia física de diversas escuelas budistas inscriptas en esas corrientes filosóficas (Forni, Mallimaci and Cárdenas, 2003). A pesar la amplia oferta de vertientes budistas un conocimiento profundo sobre éstas sólo es advertida por quienes; o son aficionados a los saberes e historia del Lejano Oriente o por aquellos que se encuentran siendo practicantes de algún linaje identificado con el budismo. Por ello, esta introducción al universo budista ha tenido como objeto

ofrecer un sintético marco histórico para que el lector pueda contextualizar tanto la expresión específica que nos atañe como el vehículo institucional con el cual se presenta esta creencia en el ámbito local.

El Budismo Nichiren

El sacerdote Nichiren Daishonin vivió en el siglo XIII (d.c.) durante un período histórico en el cual la sociedad japonesa padecía conflictos feudales y hambrunas recurrentes. En este contexto de crisis social sistémica, Nichiren denunciaba la convivencia paradójica entre esa realidad caótica -reflejo a su vez de una espiritual- y la preponderancia de diversas corrientes y escuelas budistas emplazadas en dicho territorio. Tal escenario representaba para Nichiren una sola cosa; lo errado que estaban las filosofías y rituales inscriptos en las expresiones del budismo japonés contemporáneos a él.

Frente a esto proponía que los practicantes llevaran a cabo una masiva desafiliación respecto a las órdenes monásticas vigentes y que asumieran una nueva interpretación del budismo centrada exclusivamente en el Sutra del Loto y en la lectura que él había realizado sobre el mismo. Esto dio lugar a tensiones con las órdenes monásticas así como a persecuciones por parte de las autoridades políticas (Azumi, 1971) que se identificaban con las primeras.

El sustrato de tales desavenencias se centraba en los postulados que sostenía Nichiren respecto a la noción de karma (3) y el logro de la budeidad (4). Para éste, el karma no era inmutable, tampoco mutable con el simple transcurso de sucesivas vidas, sino susceptible de ser transformado en la presente existencia con la realización de la práctica budista verdadera o correcta. Lo cual, por un lado, desacreditaba al orden religioso vigente en su totalidad y, por otro, abría el camino para que cualquier sujeto -aun no siendo monje- pudiese acceder al estado de Buda donde, según esta escuela, predomina la sabiduría y una felicidad terrenal y espiritual sustentadas en la primera.

La multiplicidad de estados emocionales y mentales (5) a los que empuja el mundo profano no eran para Nichiren ajenos a los monjes, ni siquiera al Buda histórico, al contrario, implicaban una alternancia interminable e ineludible. Mas no por ello los consideraba extraños a un disciplinamiento que condujera a la predominancia de los estados superiores en detrimento de los inferiores.

El papel del sacerdocio era entonces asociado con una suerte de especialización espiritual que funcionaría como reservorio de las enseñanzas originales del maestro; evitándose así que se repitan las disputas doctrinarias pero, al mismo tiempo, estableciendo entre el público laico la semilla del único método que asegurase un budismo auténtico y pragmático en términos terrenales y espirituales. Ello consistiría en la entonación de daimoku, es decir, la repetición del mantra “NamMyohoRengeKyo” (6). Esta expresión fue “revelada” por Nichiren Daishonin, así como su condición de bodhisattva, en el año 1253 frente a los miembros de la orden a la que pertenecía (7) y con esta conducta no tardó en darse su expulsión de la misma. Por lo expuesto hasta el

momento es común entonces que se inscriba al Budismo Nichiren dentro de la corriente Mahayana.

Desde ese año la expansión de esta vertiente budista ha tenido avances y retrocesos en términos de feligresía. También ha sido un campo fértil para la fragmentación en varias escuelas que aún hoy pujan por presentarse como continuadoras legítimas -tanto documental como filosóficamente- del fundador original. En otras palabras, el Budismo Nichiren no ha sido ajeno a las experiencias de institucionalización y a los cismas propios de otras órdenes budistas.

La gran expansión de esta filosofía entre el público laico japonés se produjo a finales del siglo XIX y principios del XX. Su nueva vigencia se vio plasmada en movimientos asociados a sectores tradicionalistas y militaristas encolumnados en el movimiento “nichirenista”, desde el cual varios intelectuales japoneses se resistían y pugnaban por una nación libre de las influencias foráneas (sobre todo europeas). Aunque también este budismo ha sido fuente de inspiración para otros sectores intelectuales que padecieron el encarcelamiento por su resistencia a la política imperial del Japón y al modelo de desarrollo industrialista en tanto lo consideraban “deshumanizante”. A este grupo perteneció el pedagogo Tsunesaburo Makiguchi quien fue encarcelado junto a su discípulo Josei Toda. Con este último fundó la Soka Kyoiku Gakkai (1930), organización de educadores en pos de una reforma pedagógica contraria al sistema imperante, en el cual se educaba a los niños con miras a convertirlos en obreros o soldados.

En el año 1945, faltando poco para la rendición incondicional de Japón en la Segunda Guerra Mundial, Josei Toda es liberado (1945) más no sucede lo mismo con Makiguchi quien muere en prisión. Desde entonces su discípulo (ya que así se presentaba) buscó reconvertir dicha organización educativa en otra que promoviera asistencia cultural y espiritual a la sociedad en su conjunto, para lo cual inició reuniones de estudio referidas a éste budismo y masivas conversiones (shakubuku) que, al tiempo de su muerte (1958), llegaba a las setecientas cincuenta mil familias. Esta organización conserva el nombre que le dio y es el vehículo de la expansión de este budismo más allá de las fronteras de dicho país; la Soka Gakkai o “Sociedad para la Creación de Valor” (1946).

La emigración de posguerra a la Américas, integrada por ciudadanos japoneses, contó entre sus filas con miembros de la Soka Gakkai que han sido el núcleo desde el cual el Budismo Nichiren se ha asentado en Brasil, Perú, Paraguay y el país que nos es propio, es decir, la Argentina. Aunque, cabe mencionar, un motor de dicha expansión global también ha sido la actividad proselitista y de diálogo interreligioso e intercultural promovida por el tercer presidente de esta organización, es decir, el Dr. Daisaku Ikeda. Figura que en el Japón es reconocida por algunos como un referente social y religioso muy carismático y, para otros, representa una personalidad pública muy controvertida.

Es durante el mandato de éste último que se ha producido un quiebre en las relaciones de la Soka Gakkai con la orden monástica (NichirenShoshu) de la cual originalmente ésta ha sido el brazo laico. Desde 1990, año del quiebre definitivo, los sacerdotes son ajenos a esta organización siendo integrada exclusivamente por laicos que se instruyen unos a otros en función de su experiencia en la práctica y a partir de la

difusión de esta filosofía interpretada por el Dr. Ikeda. Es en el marco de esta organización donde se asienta, subsiste y se expande el Budismo Nichiren dentro del territorio de la República Argentina.

“Convertir el veneno en medicina”

El pensamiento de Nichiren Daishonin perdura en sus obras, en las cuales denuncia tanto al clero como a los poderes terrenales del Japón. Aun así, es sobre todo en los Goshō (8) donde se plasma su filosofía de cara a los practicantes laicos. Allí, recurriendo a parábolas, leyendas, e incluso a simples consejos sobre la vida cotidiana, describe la práctica budista correcta, el objetivo que ésta persigue y como debe ser la “postura” que debe asumir el sujeto practicante. En estos documentos Nichiren responde a las consultas que, ante situaciones reales y personales, los laicos le realizan respecto a sus dudas en la fe y sobre como proceder ante un problema concreto.

Hoy día perviven sus afirmaciones al respecto y ellas serían, respectivamente: la entonación de daimoku como concepto y método sacralizado (Wilson, 1995), su finalidad como factor determinante en la transmutación del propio karma, y la resignificación de distintas bondades y problemáticas -experimentadas por los individuos- como reflejos y pruebas a lo largo del itinerario existencial que toda entidad debe atravesar en función de ese mismo karma (personal, indelegable e intransferible).

Desde esta consideración de la realidad existencial del sujeto la entonación es central para la consecución de objetivos o deseos, aspecto que contrasta con la idea central del budismo original. En éste último, el deseo es el fundamento de todo sufrimiento ya que representa un camino sin salida en vista de estar condenado a una constante reactualización, es decir, con la satisfacción de cada deseo surge uno nuevo (Carini, 2009). Mientras que desde la perspectiva del Budismo Nichiren esto representa una motivación por la cual el practicante se inicia en esta filosofía y, luego de alcanzarse lo deseado, certifica empíricamente la eficacia de la misma. Así también es pensada la práctica por muchos entrevistados, quienes reconocen en la entonación un medio para lograr objetivos disímiles como por ejemplo una mejora en su situación laboral, familiar, de salud o una puramente introspectiva; tal como erradicar un hábito o una disposición emocional frente a ciertas situaciones.

Con el daimoku el practicante estaría “armonizando” su estado interior (su micro-universo) en relación al ritmo del macro-universo que lo contiene, es decir, la realidad en toda su extensión tanto física como metafísica. Y al hacer esto -entonar el mantra frente al Gohonzon (9)- lo que se lleva a cabo es “pulir” aquello que en esta filosofía se llama “yo superior”, el cual es producto de lo dicho, hecho o pensado a lo largo de sucesivas vidas. En ese sentido, el practicante actúa sobre un condicionante que preexiste a su vida presente y que por eso mismo da lugar a lo que éste atraviesa en la actualidad. Esto sería el fruto de una acumulación previa y de sucesivas vidas pero que aun así puede revertirse a pasos agigantados en función de esta práctica y la dedicación puesta en ella.

Asimismo, en términos materiales se observa que el momento de entonación demarca espacial y temporalmente una instancia distinta al resto de las actividades rutinarias. Muchos entonan por quince minutos y otros tantos hasta tres o cuatro horas por día, conciliando esto con sus obligaciones familiares y laborales. La sensación que se vincula con el momento posterior a entonar es la de poseer “más energía” o “más vitalidad”. A su vez, muchos entrevistados sostienen que, en esa instancia de entonación, experiencialmente se alterna entre la concentración en el mantra y la reflexión en torno a aquello que representa el objetivo por el cual se realiza daimoku. Vemos así que la práctica articula dos series de tiempos: uno contemporáneo o inmediatamente posterior al daimoku (con su carácter vitalizante y reflexivo) y otro ligado a un tiempo mediato o de largo plazo en el cual se certifica o no el logro de esos objetivos así como -para los iniciados- la transformación del propio karma.

De esta manera, advertimos múltiples connotaciones latentes en la misma experiencia y éstas son acentuadas diferencialmente según quién sea el practicante entrevistado. Por esto, ese carácter vitalizante y reflexivo pervive en todos los practicantes aunque es explicitado más asiduamente por quienes recurren a la entonación como práctica terapéutica (Hourmant, 1989), e integran los fundamentos cosmológicos de este budismo con otras creencias, por ejemplo con el catolicismo. Esto mismo se observa en quienes identifican a este budismo como su religión aunque se reconoce en estos una mayor dedicación puesta al daimoku así como un estudio y fundamentación en términos doctrinarios acerca de la dinámica que activa esta práctica en el sujeto y su medioambiente. Observamos entonces que una misma disciplina así como un mismo espacio abarca tanto a sujetos insertos en búsquedas de salud y bienestar como a otros que ya conversos también resaltan ese aspecto vinculado a la entonación; pero lo explican en función de caracteres que asemejan esta expresión ritual con otras que se vinculan con lo sagrado. Estas aseveraciones también se observaron en relación con otros practicantes que sin dejar de transitar por el universo new age poco a poco han adoptado un exclusivismo cosmológico respecto al Budismo Nichiren. La eficacia atribuida a la entonación ha sido en ese sentido una pieza clave que destacan los entrevistados. Por esto nos reencontramos con un elemento vinculado, desde tiempos pasados y en diversas culturales, con la experiencia de lo sagrado como es su capacidad de transformar la realidad.

La referencia a la calidad de sagrado, en relación a una acción que podríamos definir como ritual, no se debe sólo a que esta haya sido atribuida por el mismo Nichiren. Sino también porque en su fundamento, tanto teórico como experiencial, los practicantes vislumbran en esta operatoria el contacto con un poder. Uno que trasciende al sujeto pero con el que puede identificarse y ser agente en función de la constancia y “postura” dispuestas al momento de entonar. Lo cual nos acerca a una perspectiva fenomenológica de las prácticas sagradas (Leeuw, 1964) así como al lugar que tiene el discurso y la práctica sacralizadas en la transformación de la realidad. Vemos en el daimoku una suerte de rito de perpetración que apela con la mera acción a una variante de “contagio” (Gennep, 1986) en relación a la lógica que sustenta toda la realidad, es decir, la “Ley de Causa y Efecto” (contenida en el mantra “NamMyohoRengeKyo”).

Al conseguir lo deseado -para esta filosofía- el practicante estaría siendo beneficiario de una serie de funciones positivas que habitan y hacen al mundo. Sin embargo, también estaría activando otro conjunto de funciones negativas materializadas en sucesos críticos vividos por el sujeto con posterioridad a su iniciación pero que son efectos de su pasado. Por ejemplo problemas familiares, la aparición de una enfermedad o ser despedido de su trabajo. A lo que se suman conductas o hábitos que lo perjudican, por ejemplo, resistirse a realizar cambios, sentirse inseguro o concebir lo vivido como parte de un destino irrevocable.

En ese sentido, varios entrevistados han hecho mención de tales beneficios, constantes a lo largo de su vida como practicantes, aunque también han resaltado la emergencia de problemáticas. Sin embargo, en la percepción de estos, tales insatisfacciones han sido representadas como el prólogo de cambios por venir o el síntoma de una problemática que se encontraba latente. De esta manera, la práctica abarca dos caras (una positiva y otra negativa) que, al fin de cuentas, sólo contrastan en un nivel superficial ya que la teleología de la práctica consiste en ese “pulir el yo superior” o, en palabras de los miembros de la Soka Gakkai, “llevar a cabo la revolución humana”. En esa línea, los logros y los obstáculos experimentados representan, respectivamente, beneficios o desafíos kármicos que indican algo que debe cambiar el practicante en su vida. En otras palabras, causas y efectos de su trabajo espiritual que emergen con el fin de transformar al individuo. Tal objetivo unívoco abarca múltiples experiencias que trascienden cuestiones específicas de salud y que para ser más precisos deberían ser pensadas en términos de salud y bienestar ligados a un contacto con lo sagrado.

Como ha comentado uno de los entrevistados esta práctica apunta a que, por ejemplo en el caso de una enfermedad, ésta sea superada mediante la entonación porque este es un factor que potencia la naturaleza de Buda presente en todos los individuos. Lo cual acarrearía como beneficio que se produjera una constelación de elementos ajenos a la práctica pero convergentes en relación a ese objetivo que se busca con el daimoku. Un ejemplo que clarifica esta afirmación fue expuesto por un entrevistado que padece de cáncer quién interpretaba que la entonación lo había llevado a afrontar con más ímpetu su tratamiento médico pero también lo había conducido “místicamente” ante un especialista en oncología de renombre que, en su caso particular, resignó la contra-prestación económica frente a la estima que desarrollo hacia el entrevistado.

La operatoria que apunta al logro de cierto objetivo o, en otros casos, que lleva a evidenciar un aspecto que se debe transformar, es la entonación individual en el domicilio del practicante la cual semanalmente se articula con otra realizada de forma grupal en el hogar de algún miembro de la Soka Gakkai. Es en estos grupos (Han), estructurados por vecindades, donde reside la vida comunitaria de la organización; siendo éste un ámbito de práctica así como de estudio e intercambio de experiencias personales sujetas a la opinión de los otros participantes. Siempre desde la perspectiva de esta filosofía y mediante la reactualización de los sentidos inscritos en la historia mitificada de Nichiren Daishonin (Idoyaga Molina, 1996, Turner, 1988). Es en el relato acerca de la vida de éste monje dónde observamos cómo se reinventa y reactualiza el mito que da cuenta de esta cosmología en particular. Se distingue así la presencia de una

narrativa que aúna elementos extraordinarios en los que el fundador denota una calidad sagrada y que es asumida como verdadera y actual (Gusdorf, 1969). Más aún sí se expone dicho relato junto al difundido por la Soka Gakkai en relación a sus líderes históricos. Lo cual se da a través de libros y en el medio de difusión oficial que es la publicación bimensual llamada Argentina Seikyo.

Si bien no se puede afirmar que los practicantes le asignen un sentido literal a lo mentado en dichos relatos, por seguro reconocen en ellos una fuente de criterios novedosos a partir de los cuales atribuirle sentido a lo vivido y reflexionar sobre ello para así afrontarlo. A su vez, es en este espacio comunitario donde los sujetos son expuestos dosificadamente a la cosmología que integra este budismo así como a las correcciones referidas a la performance de la liturgia que acompaña la entonación de daimoku. Es decir, éste es el espacio en el cual los sujetos internalizan y endocultan prácticas y discursos religiosos que aquí (en Buenos Aires) son periféricos pero que igualmente representan nuevos marcos de significación efectivos y atrayentes desde donde se les atribuye otros sentidos a sucesos existenciales previos y recurrentes.

Este punto es interesante que lo destaquemos ya que paulatinamente ese aspecto discursivo es incorporado por quienes en principio son itinerantes dentro de este espacio religioso. De este modo lo que en un comienzo puede representar una práctica individual y terapéutica, al probarse efectiva, estimula un mayor compromiso por parte del practicante. Y esto, al verse articulado con una práctica grupal, donde se representa a la comunidad en su conjunto y es iniciado el sujeto, conforma un espacio social amplio a partir del cual esos elementos míticos y rituales - así como la presencia de lo numinoso- son advertidos y posiblemente apropiados (dando lugar a conversiones). Vemos entonces cómo se recupera tanto el aspecto pragmático como la capacidad significante que abarca el fenómeno de lo sagrado.

Conclusión

Las dos prácticas abordadas son elementos centrales de las cosmologías en las que se inscriben y que hemos expuesto a lo largo de este trabajo. Podríamos calificarlas como expresiones rituales provenientes de tradiciones distintas pero que poseen algunos puntos de consenso performático y cosmovisional; así como una misma condición en el contexto local, es decir, conformar espacios religiosos periféricos. Sin embargo, este carácter en principio marginal cobra mayor relevancia si advertimos la transversalidad que opera en la circulación y afincamiento de los sujetos en estos espacios. Esto se plasma en experiencias personales que exhiben cómo la recurrencia a estas prácticas y ámbitos puede responder a búsquedas de salud y bienestar a la par de otras denominadas como “espirituales”. Asimismo, la apropiación de estas prácticas corporales - “elevación espiritual” y *daimoku*- no evidencia ni exige abiertamente exclusivismos por parte de los sujetos. Estos pueden incorporarlas a la manera de terapias complementarias y esta significación referida a las mismas no deja de observarse en quiénes consideran a las cosmologías mencionadas como su sistema de creencia rector.

A su vez, quiénes apelan a estas prácticas con esa intención terapéutica no son reactivos a los conceptos propios de estas cosmologías ya que en muchos casos los integran a otros marcos de creencias -tales como el catolicismo-, sin experimentar contradicciones e incluso resignificando aspectos de esa tradición heredada en detrimento de otros.

Ahora bien, estas practicas conllevan un carácter polisémico y dinámico a partir del cual se debería interpretar el encuentro y adherencia de los sujetos en relación con aquellas. Al enfocarnos en los itinerarios personales de los practicantes vemos que lo que pudo comenzar específicamente como una búsqueda de salud y bienestar eventualmente devino en la emergencia de otros sentidos de índole religiosa o espiritual. Aquello que en un inicio pudo ser terapia, motivó en algunos casos conversiones plenas, no obstante sin abandonar esa significación terapéutica.

Las preguntas que motiva esta afirmación serían: ¿Qué aspectos son los que pueden conducir a tales apropiaciones cosmovisionales? y ¿Por qué? Pensamos que las respuestas se encuentran en las mismas practicas expuestas ya que éstas aúnan caracteres particulares cuyas consecuencias exceden a las interpretaciones performáticas y representacionistas en relación a los rituales(Asad, 1993). Ambas prácticas son rituales ya que exhiben el despliegue y repetición de conductas formalizadas que se dan y demarcan un espacio y un tiempo distintos al cotidiano. Aún en su significación terapéutica ocurre esto porque el sujeto le concede una relevancia concreta dentro de su búsqueda de salud y bienestar. A su vez, son rituales porque apelan a un poder extraño que trasciende al practicante y que fundamenta esas prácticas frente a éste. Parte de esta fundamentación referida al contacto con un poder se ve conformada por el carácter efectista de estos rituales, es decir, por su capacidad de transformar la realidad a los ojos de los sujetos practicantes. Este aspecto no es ajeno a los fenómenos que dan lugar a la experiencia con lo sagrado -ese poder trascendente-, al contrario, podríamos afirmar que es una característica central a la hora de identificar cuál es la fortaleza y motivación que sostiene a las distintas creencias religiosas; sean estas hegemónicas o periféricas.

Si advertimos este aspecto podemos re-descubrir un sentido comprendido por las expresiones sacralizadas y, específicamente, la teleología más elemental que implican los rituales. Es decir, transformar la experiencia de la realidad en función del interés de un practicante, apelando a cierto poder sagrado. Esto vislumbra uno de los sentidos que explica cómo las búsquedas de salud y bienestar se traslapan o devienen en otras de tipo “espiritual” o conversiones plenas.

Este aspecto perperatorio del ritual ha sido parcialmente oscurecido en el marco de las hegemonías religiosas. Sin embargo, con las religiones periféricas se vuelve a evidenciar el porqué éstas se desarrollan -localmente- consubstanciadas con prácticas que detentan una utilidad terapéutica. El territorio desde el cuál se reproducen estas prácticas exhibe esta variabilidad dinámica de sentidos. Por esto cabe destacar la centralidad que tiene la corporalidad, sumada a la constancia invertida en estas conductas y a la articulación de una práctica individual con otra grupal. La impresión que emerge al observar estas prácticas es que determinan experiencias que modelan una nueva percepción a partir de la cual, los sujetos, descubren, redescubren, califican y ordenan sus vivencias personales.

Notas

1. Escuela de filosofía dentro del hinduismo
2. La figura que encarna la meta del progreso espiritual. Esto implica alcanzar un estado de sabiduría que llevaría a romper con el ciclo de reencarnaciones.
3. La ley del karma enseña por qué cada individuo posee una disposición mental, una apariencia física y unas experiencias únicas. Estas son los efectos de las incontables acciones y pensamientos que cada uno ha realizado en el pasado.
4. Estado de plena sabiduría en relación a la existencia y de felicidad terrenal y espiritual.
5. Estados que atraviesa cualquier entidad y que implican cambios emocionales y ciertas disposiciones hacia el entorno. Son diez, entre ellos podemos mencionar al estado de ira, de animalidad, de aprendizaje, de bodhisattva y de budeidad.
6. Nombre del Sutra del Loto. También significa “Me consagro al Sutra del loto”.
7. Templo Seicho-ji de la escuela Tendai.
8. Cartas enviadas por Nichiren a sus discípulos.
9. Objeto de veneración. Es un pliego de papel donde en caracteres chinos se plasma el mantra “NamMyohoRengeKyo”.

Bibliografía

- Albanese, Catherine L. *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*. London: Yale University Press, 2006.
- Algranti, Miguel. "Introducción a La Ciencia Espiritual: Etnografía De Los Procesos De Conversión Religiosa En El Ingreso a La Escuela Científica Basilio." Universidad de Buenos Aires, 2009.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*. London: The John Hopkins University Press, 1993.
- Aubrée, Marion and François Laplantine. *A Mesa, O Livro E Os Espíritos*. Maceio Alagoas, Brazil: edUFAL 2009.
- Azumi, Koya. "Political Functions of Soka Gakkai Membership." *Asian Survey* 11, no. 9 1971: 916-931.
- Bianchi, Susana. *Historia De Las Religiones En La Argentina. Las Minorías Religiosas*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana, 2004.

Carini, Catón Eduardo. "La Estructuración Ritual Del Cuerpo, La Experiencia Y La Intersubjetividad En La Práctica Del Budismo Zen Argentino." *Religio e Sociedade* 29, no. 1 2009: 64-94.

Eliade, Mircea. *Herreros Y Alquimistas*. Madrid, España: Alianza Editorial, 2009.

Forni, F., F. Mallimaci and L. (coords) Cárdenas. *Guía De La Diversidad Religiosa De Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblios, 2003.

Gennep, A. van *Los Ritos De Paso*. España: Taurus, 1986.

Gimeno, Juan, J. M. Corbett and Fabiana Savall. *Cuando Hablan Los Espíritus*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Dunken, 2010.

Gusdorf, G. . *Mito Y Metafísica*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1969.

Hourmant, L. "Ascese, Rationalite, Modernite En Contexte Oriental: Le Bouddhisme De La Soka Gakkai." *Social Compass* 36, no. 1 1989: 83-94.

Idoyaga Molina, Anatilde. "Entre El Mito Y La Historia. La Mitificación De Un Líder Mesiánico Pilagá." *Scripta Ethnologica* XVIII, 1996: 167-183.

Laplantine, François. *Antropología De La Enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1999.

Leeuw, Van Der. *Fenomenología De La Religión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Ludueña, Gustavo. "Imagen Y Reconstrucción De La Identidad Social En El Espiritismo Argentino." In *Diversidade Religiosa, Imagens E Identidades*, edited by J. I. Follmann y J. R. Lopes, 87-112. Porto Alegre: Armazém, 2007.

Moreno, Elizabeth N. "Salud, Enfermedad Y Sanación En El Espiritismo Kardeciano En La Argentina." *V Simposio Internacional sobre religiosidad, cultura y poder.*, 2013.

Otto, R. *Lo Santo. Sobre Lo Racional E Irracional En La Idea De Dios* Madrid: Alianza, 1998.

Quereilhac, Soledad. "Ecos De Lo Oculto En El Buenos Aires De Entre-Siglos: Intervenciones De Escritores E Intelectuales En Medios De Prensa." *Literatura y Lingüística* 28, 2013: 91-106.

Reinhard, J. *Shamanism among the Raji of Southwest Nepal. En: Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. New Delhi: Vikas Publishing House. , 1976.

Semán, Pablo. "Pluralismo Religioso En Una Sociedad De Pluralidad Jerarquizada." *Corpus* 3, no. 2 2013: 1-6.

Turner, Terrence. *Rethinking History and Myth*. Illianois: University of Illianois Press, 1988.

Wilson, Bryan. "A Time to Chant: The Soka Gakkai Buddhist in Britain " *Japanese Journal of Religious Studies* 22, no. 1 1995: 219-224.

Wright, Pablo. "Las Religiones Periféricas Y La Etnografía De La Modernidad Latinoamericana Como Un Desafío a Las Ciencias De La Religión." *Caminhos* 6, no. 1 2008: 83-99.