

# Voces de la igualdad y la diferencia en el budismo Soka: el género como paradoja<sup>1</sup>

*Voices of Equality and Difference in Soka Buddhism:  
Gender as a Paradox*

*Vozes da igualdade e a diferença no budismo Soka:  
o gênero como paradoxo*

Guido Alejo Sciurano

Centro de Investigaciones Sociales-Instituto de Desarrollo Económico y Social/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CIS-IDES/CONICET) y Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES), Buenos Aires, Argentina

Micaela Belén Alquezar

Grupo de Estudios sobre Acciones en Público (GEAP), Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, Argentina

Manuel Melamud

Grupo de Estudios sobre Acciones en Público (GEAP), Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, Argentina

Recibido el 28 de febrero de 2021; aceptado el 30 de noviembre de 2021

Disponible en internet en junio de 2022

Cómo citar este artículo: Sciurano, Guido Alejo, Alquezar, Micaela Belén y Melamud, Manuel. (2022). Voces de la igualdad y la diferencia en el budismo Soka: el género como paradoja. *Debate Feminista*, 32, 64: e2265. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.64.2265>

---

Correo electrónico: sciurano@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-0781-7887>

Correo electrónico: micaela.alquezar@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0003-1226-5631>

Correo electrónico: manumelamud@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-5507-1426>

Debate Feminista 64 (2022), pp. 189-211

ISSN: 0188-9478, eISSN: 2594-066X, Año 32, vol. 64 / julio-diciembre de 2022/

<https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.64.2265>  
e2265

© 2022 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

<sup>1</sup> Este estudio se desarrolla con el financiamiento del proyecto “Modos alternativos de vida” (PICT 2016-4634) del MINCyT-Argentina, con sede en el Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales Gino Germani (IIGG) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

**Resumen:** El presente trabajo explora los modos en que las/os practicantes del budismo Soka del Área Metropolitana de Buenos Aires conciben y evalúan el género y la (re)producción de sus estereotipos al interior de la práctica espiritual. Entre 2018 y 2020 se realizaron múltiples entrevistas y observación participante en diversos focos etnográficos, donde encontramos que la organización y dinámicas de la Soka se critican según cómo se evalúen los efectos paradójicos de la igualdad y la diferencia (re)producidos por la institución; existe una tensión entre la afirmación de la igualdad —favorable a la autonomía de las mujeres— y las categorías tradicionales usadas para alcanzarla; se critican las diferencias que reafirman estereotipos de género, pero se valora la contención brindada en espacios exclusivamente femeninos para el abordaje de problemáticas específicas; las diferentes perspectivas que cohabitan entre practicantes sobre los debates de género constituyen otra manifestación del pluralismo dentro de la práctica.

*Palabras clave:* Género; Budismo; Soka Gakkai; Argentina

**Abstract.** This paper explores the ways practitioners of Soka Buddhism in the Metropolitan Area of Buenos Aires conceive and evaluate gender and the (re)production of its stereotypes within spiritual practice. Between 2018 and 2020, multiple interviews and participant observations were conducted in various ethnographic foci, where we found that the organization and dynamics of Soka are criticized depending on how the paradoxical effects of equality and difference (re)produced by the institution are evaluated. There is a tension between the affirmation of equality —conducive to the autonomy of women— and the traditional categories used to achieve it. Differences that reaffirm gender stereotypes are criticized, but the containment provided in exclusively female spaces to address specific problems is valued. The various perspectives that coexist among practitioners on gender debates constitute another manifestation of pluralism within the practice.

*Keywords:* Gender; Buddhism; Soka Gakkai; Argentina

**Resumo:** Este artigo explora as formas como os praticantes do Budismo Soka na Região Metropolitana de Buenos Aires concebem e avaliam o gênero e a (re)produção de seus estereótipos na prática espiritual. Entre 2018 e 2020, foram realizadas entrevistas múltiplas e observação participante em diversos focos etnográficos, onde constatamos que a organização e a dinâmica da Soka são criticadas dependendo de como são avaliados os efeitos paradoxais de igualdade e diferença (re)produzidos pela instituição; há uma tensão entre a afirmação da igualdade —favorável à autonomia das mulheres— e as categorias tradicionais utilizadas para alcançá-la; criticam-se as diferenças que reafirmam os estereótipos de gênero, mas valoriza-se a contenção proporcionada em espaços exclusivamente femininos para tratar de problemas específicos; as diferentes perspectivas que coexistem entre os profissionais sobre os debates de gênero constituem outra manifestação do pluralismo na prática.

*Palavras-chave:* Gênero; Budismo; Soka Gakkai; Argentina

## Introducción

Hasta comienzos del siglo XXI, en América Latina, los estudios sociales sobre religión fueron canalizados por dos grandes disciplinas generalmente contrapuestas. Tal como señalan Lehmann y Montalvo (2004), la sociología y la antropología construyeron objetos de investigación diferenciados: mientras que la antropología puso la lente sobre la descripción de las religiones y espiritualidades nativas, enfatizando sus mitos y constructos simbólicos, la sociología se abocó a propiedades formales tales como los rasgos institucionales, la distribución en el territorio y la correlación con preferencias políticas. Ya en el corriente siglo, cada vez más investigaciones sobre nuevas espiritualidades en la región adoptaron una perspectiva interdisciplinaria. Ello resultó en nuevas preguntas, tanto sobre las características formales y la trazabilidad de estas prácticas, como sobre las formas en que las personas las adoptan en las sociedades de acogida.

Llamativamente, si bien se ha reconocido o estudiado la gravitación de la religión sobre múltiples ámbitos de la vida (la política, la economía, las instituciones, por enumerar solo algunos), no abundan investigaciones que indaguen en su relación con la (re)producción de estereotipos de género. Es en este marco que nos preguntamos cómo entienden y qué hacen las/os practicantes del budismo Soka (también llamado budismo del Sutra del Loto o budismo Nichiren) con la diferencia sexual. Situamos el estudio en Argentina, entre 2018 y 2020. Tomamos aquí la definición de Joan Scott de género como construcción social de la diferencia sexual (Scott, 1986), a partir de la cual focalizamos el interés del estudio en las percepciones de las/os practicantes de esta construcción al interior de una filosofía que se sustenta en la importancia de la igualdad, la dignidad humana y la capacidad de todas las personas para alcanzar la iluminación.

Si tenemos en cuenta los varios indicadores de desigualdades institucionales entre varones y mujeres dentro del budismo Soka argentino —incluidas controversias en torno a roles asignados y mecanismos de distribución de tareas, y la efervescencia social de las cuestiones de género en América Latina en general y en Argentina en particular— resulta más llamativo que esta dimensión no haya sido atendida en profundidad.<sup>2</sup> Un episodio que

<sup>2</sup> Es necesario señalar que no hay elementos suficientes para referirse a una desigualdad institucional de género a escala regional. De hecho, Castañeda Valdés (2013) se ocupó de estudiar

ilustra este punto: tras el primer año de trabajo de campo, asistimos a una reunión de investigación con autoras/es que son referentes en el estudio socioantropológico de la Soka Gakkai Argentina; al ser consultadas/os sobre las cuestiones de género al interior del budismo Nichiren, reconocieron la preeminencia del fenómeno, pero señalaron que no se abocaban a ese tema.<sup>3</sup> Cabe preguntarse frente a esta ausencia: ¿cómo es que las/os practicantes budistas dan cuenta de los procesos de (re)producción y/o deconstrucción de estereotipos sexuales en la práctica? ¿Observan diferenciales jerarquizados entre varones y mujeres? ¿De qué modo las/os propias/os protagonistas conceptualizan los efectos del budismo en la vida cotidiana en relación con el género?

La intersección entre budismo y género corrió otra suerte en el Norte global. Aunque no analizaron la rama budista que aquí abordamos, los aportes de Alice Collett y Liz Wilson son imprescindibles. La primera llamó la atención sobre los riesgos de deslocalizar los análisis (Collett, 2006). Luego de la revisión crítica de los estudios previos, propuso un modelo de indagación que retomaba y problematizaba los estudios de las escrituras sobre los cuales se habían fundado las investigaciones previas del tema, al tiempo que instaba enfáticamente a incorporar la dimensión temporal y geográficamente localizada de la práctica (Collett, 2014). Por su parte, Wilson (2012) se dedicó a rastrear los múltiples y cambiantes vínculos entre los movimientos de mujeres y de diversidad sexual, las corrientes reivindicatorias dentro del budismo y los énfasis que fue haciendo el campo académico a propósito de tales temáticas. De los aportes de nuestras antecesoras, retomamos una máxima: para analizar la intersección entre budismo y género no alcanza con el estudio normativo de la filosofía, sino que es preciso avanzar en análisis situados.

En este sentido, el trabajo de Levi McLaughlin (2019) sirve como eje de coordenadas para situar el problema del género en el budismo Soka desde la perspectiva de las prácticas concretas de las personas. En su análisis del contexto nipón, aborda un abanico de dimensiones interdependientes que

---

la participación institucional según el género en la Soka cubana, poniendo en evidencia que —a diferencia del caso argentino— allí las mujeres ocupan mayormente posiciones jerárquicas. Sin embargo, la autora comparte el diagnóstico de escasez de conocimiento.

<sup>3</sup> En este punto puede ayudar la reflexión de Bourdieu (2009) a propósito del reflejo defensivo del campo religioso, que lleva al/la investigador/a a negociar con especial cautela la indagación sobre temas reconocidamente sensibles para la población bajo estudio.

incluyen la caracterización de la filosofía, la historia de la Soka como institución, su narrativa (y transformaciones a lo largo del tiempo), sus formas de transmisión y su papel dentro y como parte del sistema educativo. El último capítulo del libro, sobre el lugar de las mujeres en la institución y las tensiones que ese lugar genera en el seno de la práctica, resulta adecuado, también, para la caracterización del caso aquí analizado. Tanto en Japón como en Argentina, retomando parte del título del capítulo antedicho, el estereotipo dominante de mujer a nivel de la institución es aquel que la concibe como buena esposa y madre sabia. Ahora bien, los estereotipos no están fijos y cristalizados, sino que se actualizan en la práctica cotidiana, en procesos no exentos de contradicciones, dilemas y tensiones.

Considerando todo lo anterior, el objetivo de esta investigación es describir los modos plurales en que practicantes del budismo Soka del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) reflexionan sobre la relación entre mujeres y varones que se despliega en la institución, así como sobre el género y los feminismos. Estas personas circulan tanto en los contextos de socialización de la práctica como en contextos más amplios y ajenos a la misma, por lo que interesa entender cómo cohabitán y se articulan múltiples perspectivas que incluso son contradictorias entre sí. A partir de la noción de *paradoja* de Scott (2012), mostraremos que las tensiones observadas entre (y dentro de) las voces protagonistas están atravesadas por la paradoja de que el reconocimiento necesario para producir cambios en la posición subalterna de las mujeres budistas encuentra su condición de posibilidad, justamente, en la categoría sexogenérica, en virtud de la cual son organizadas y muchas veces excluidas.

El artículo consta de cuatro apartados: el primero describe las características del trabajo de campo que lo sustentan y su estrategia expositiva; el segundo explica en qué consiste la práctica con el fin de hacer inteligible el apartado siguiente; el tercero expone las perspectivas de las / os practicantes en lo que se refiere a cuestiones de género y movimientos feministas; por último, presentamos un análisis de los argumentos de las / os protagonistas estructurado a partir de distintas formas de conceptualizar la igualdad y la diferencia que se observan al interior del ámbito de sociabilidad budista, para lo cual consideramos de utilidad el concepto de paradoja y la adopción de una concepción productiva del poder.

## Enfoque y metodología

Adoptamos para esta investigación el enfoque etnográfico, caracterizado por 1) el empleo de ciertas técnicas cualitativas, 2) una preocupación por la reflexividad y 3) la explicitación de esas dimensiones dentro de la escritura (Guber, 2011), que da como resultado investigaciones de tipo inductivo-iterativo cuyas hipótesis iniciales suelen experimentar transformaciones con el devenir del trabajo de campo (O'Reilly, 2005). Quienes escribimos el artículo realizamos entre 2018 y 2020 observación participante en múltiples espacios de sociabilidad budista en el AMBA, administramos entrevistas en profundidad ( $n=25$ ) e informales ( $n=1$ ) a 15 mujeres y 11 varones practicantes de distintas edades (véase el cuadro 1), al tiempo que tratamos durante todo el proceso con dos informantes clave (Hammersley y Atkinson, 1994, p. 123-132). Las distintas entradas y abordajes permitieron, en la línea del enfoque trabajado, conocer las normas, las prácticas y la forma en que son explicadas por las personas (Malinowski, 1986).

**Cuadro 1. Composición de la muestra según género y división  
(en números absolutos)**

División / género	Mujeres	Varones	Total
Futuro	2	-	2
Jóvenes	4	5	9
Señoras / es	9	6	15
Total	15	11	26

Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

En el apartado inicial del artículo hicimos alusión a la existencia de ciertas desigualdades organizativas de la institución respecto a la cuestión de género. Sin embargo, a la hora de analizar las percepciones nativas, los datos producto del análisis institucional resultan inapropiados; si bien es importante conocer el contexto en el cual las / os protagonistas se mueven, sus voces son irremplazables y válidas por sí mismas. Nuestro objetivo a continuación es, pues, exponer la perspectiva nativa en toda su densidad: representar su polifonía y sus contradicciones. Partimos de los datos producidos en interacción con nuestras / os interlocutoras / es y retomamos la mencionada noción de paradoja (Scott, 2012) como herramienta analítica. En palabras de Guber (2020),

la teoría se suscitó en el campo. La investigación encontró sus preguntas y planteó sus herramientas a partir de los datos, y no al revés (Benzecry, 2017).

Ya explicitadas las técnicas utilizadas —punto característico del enfoque etnográfico—, pasamos a la reflexividad. Con el fin de controlar los efectos de nuestras propias perspectivas éticas y teóricas sobre la relación con el campo y la lectura de los datos, llevamos a cabo, en reuniones periódicas de equipo, un proceso continuo de objetivación participante (Bourdieu, 1978, pp. 67-69). Finalmente, nos encontramos frente a la escritura. Su propósito es transmitir la descripción y análisis del grupo con el cual estuvimos trabajando de modo tal que acerque su mundo al/a lector/a y dote al análisis de suficientes argumentos verosímiles. Así, desembocamos en la siguiente pregunta: ¿cómo hacer inteligible una narrativa atravesada de voces plurales y muchas veces contradictorias?

Para la descripción, empleamos un dispositivo poco ortodoxo que corresponde a una forma sensible de hacer ciencias sociales. La presentamos en la forma de una sección con escritura coral estructurada a partir de categorías útiles para el análisis. Esto es, desplegamos testimonios nativos referentes a cada eje, sin mayor elucidación, dejando ver las varias perspectivas que los atraviesan. Lejos de practicar una hermenéutica trascendental, optamos por hacer lugar a la posibilidad de que exista una pluralidad de principios imparciales (Sen, 2009): la idea consiste en que no es fácil ignorar por infundados los alegatos rivales que se basan en principios diferentes de los nuestros; las diferentes perspectivas pueden tener argumentos serios y puede que no seamos capaces de identificar, sin un alto grado de arbitrariedad, cuál debe prevalecer. Para avanzar en esa dirección, retomamos de Becker el llamado a tener como horizonte la máxima adecuación de la descripción social, incluso si nos desvía de formas disciplinares estandarizadas (Becker, 2015). De hecho, el propio autor ha enfatizado que los despliegues polifónicos —historias contadas por muchas voces— tienen bastante que aportar a las ciencias sociales (pp. 247-250). Por fuera del ámbito académico, crónicas formuladas con base en la técnica aquí adoptada le valieron el Premio Nobel de literatura en 2015 a Svetlana Alexievich.

## **Budismo Soka en el AMBA: una introducción a la práctica**

Producto de las enseñanzas de Siddharta Gautama en la India del siglo V a.C., el budismo del Sutra del Loto o budismo Nichiren, que llamamos budismo

Soka retomando la forma local de nombrar, es una reapropiación actualizada de una filosofía de vida que atravesó antes el sudeste asiático y China (Puig Zhamaganov, 2011). Nichiren Daishonin fue el que, en Japón durante parte del siglo XIII, consagró su vida al estudio de los sutras (enseñanzas sintéticas mediante las cuales tenía lugar la diseminación de esta filosofía) y arribó a la conclusión que da origen a la práctica que nos ocupa: que el *Sutra del Loto* representa, condensa e implica todas las enseñanzas del antecedente hindú y se caracteriza por considerar que toda persona posee la capacidad de iluminarse. Cabe advertir que el concepto de “iluminación”, más allá de disquisiciones etimológicas, se usa de manera deliberada a lo largo de la escritura del texto ya que se trata de una categoría nativa frecuentemente utilizada por los/las practicantes.

La historia de este budismo renace en Japón en el siglo XX, luego de varias décadas de inactividad, cuando un director de escuela (Tsunesaburo Makiguchi) se convierte a dicha doctrina, unificándola a su predica 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). El renacimiento de la enseñanza budista va a tener dos características: por un lado, la de basarse en una organización laica (diferenciada del clero de la *Nichiren Shoshu*) afín a las actuales creencias sin filiación religiosa; por otro, abrir dichas enseñanzas a toda la población.

La proyección internacional de la institución se dio tras un cambio en su dirección en la década de 1960 (la cual llevó a la práctica a verse involucrada y expandida en el mundo occidental), a partir de la cual pasó a ser presidida por su líder actual, Daisaku Ikeda. Con la experiencia de la devastación bélica como pasado reciente y la Guerra Fría como trasfondo, Ikeda promovió un perfil pacifista y antinuclear que trascendió las fronteras de la isla. Hoy en día la Soka Gakkai Internacional (a partir de aquí SGI) tiene presencia en 192 países, entre los cuales figura Argentina (SGIAR). La progresiva expansión de la práctica en el país puede leerse como el resultado de una diáspora, entendida como una estrategia de revalorización étnica y religiosa de los migrantes japoneses, y medio para obtener visibilidad en el nuevo territorio habitado (Gancedo, 2015).

Ahora bien, el advenimiento del budismo Soka en la Argentina a partir de la década de 1960 está ligado, además, a la llegada de una oleada de nuevas espiritualidades en general provenientes de países asiáticos. Trabajos como el de Semán y Viotti (2015) y Carozzi (1999), dan cuenta de un proceso a

partir del cual se masificaron y comenzaron a propagarse nuevas tendencias filosóficas y religiosas que pasaron a formar parte del vasto campo de la espiritualidad. Con ejes puestos en el individuo, la autonomía y la negación de toda autoridad externa al sujeto, estas prácticas de la nueva era tienden a crear un espacio de creciente movilización e importancia en la cultura local contemporánea. Dentro de este espectro, el budismo resulta un objeto de estudio interesante por combinar dichos elementos con un alto grado de institucionalización que simultáneamente lo diferencia de sus pares orientales asiáticos (como, por ejemplo, el de la India) y lo acerca a religiones judeocristianas occidentales y tradicionales.

La SGIAR es una de las instituciones encargadas de organizar todo lo relativo al budismo Nichiren en el territorio argentino.<sup>4</sup> Las actividades Soka están divididas según dos criterios predominantes. Por un lado, existen divisiones territoriales que van desde el plano nacional hasta los *hanes*, es decir, unidades subarriales que representan el espacio geográfico mínimo de la práctica. Desarrolladas en viviendas particulares de practicantes, las reuniones semanales de *han* son aquellas instancias en las que se realizan actividades pilares: la entonación del *daimoku* (reiteración del *Sutra del Loto*), el estudio de *goshos* (enseñanzas legadas por el propio Nichiren) y la lectura de *seikyōs* (diarios quincenales que mezclan escritos de producción nacional con mensajes emitidos por la sede japonesa de la Soka, todos relacionados a esta filosofía de vida). En estos espacios también se celebran los *zadankai*, reuniones mensuales en las que los/as camaradas, esto es, practicantes budistas activos, invitan a personas no budistas tanto al *han* como a la práctica en general.

El segundo criterio es que la Soka se organiza en cinco categorías sexo-estarias: femenina juvenil, masculina juvenil, señores, señoras y futuros. La última división se abandona generalmente al cumplir los 15 o 16 años, independientemente del sexo, lo cual no ocurre con las otras categorías. Los varones pueden pasar de jóvenes a señores en función de su autopercepción individual (en promedio, entre los 35 y 40 años de edad), mientras que las mujeres que alcanzan la maternidad son redirigidas automáticamente al grupo de señoras. La diferencia sexual también se encuentra impresa en la división de roles y actividades realizadas a gran escala, por ejemplo, en el

<sup>4</sup> Existe, dentro del budismo Nichiren, una amplia diversidad de escuelas. No es lo mismo practicar la corriente Nichiren Shu que la Nichiren Shoshu, así como ninguna de las dos implica, necesariamente, pertenecer a la Soka Gakkai Internacional (SGI). En este artículo con “Budismo Nichiren” nos referimos específicamente al practicado por la SGI y en Argentina por la SGIAR.

Kaikán (se verá en la próxima sección).<sup>5</sup> A la vez, cabe aclarar que las practicantes mujeres tienen un espacio institucional que les es propio: el Centro Soka de Mujeres por la Paz, inaugurado en 2016, le da a la división femenina un lugar particular en el cual se realizan actividades que reivindican la figura de la mujer en la sociedad. Una descripción detallada de aspectos institucionales y organizativos vinculados a las relaciones de género en la SGIAR puede encontrarse en Sciurano *et al.* (2021), más precisamente: composición de cuadros directivos, organización territorial, organización de grupos y categorías, roles y tareas asignados a mujeres y varones y estereotipos reproducidos en publicaciones de la institución, entre otros.

Más allá de las divisiones, se debe tener en cuenta que toda la práctica budista está abocada a la transformación del *karma* —en pocas palabras, a la superación de obstáculos personales que cada sujeto tenga en su vida terrenal— y al *kosen rufu*, es decir, la búsqueda de la paz mundial eterna a partir del estado de felicidad y de iluminación al cual pueda acceder cada practicante.<sup>6</sup> La herramienta principal con la que cuenta la práctica es la del aliento, forma de socialización a partir de la cual los / as camaradas se brindan apoyo, ayudan mutuamente y reproducen su convicción en los valores budistas.

## **Voces protagonistas: un despliegue polifónico**

En esta sección presentamos lo que practicantes budistas, mujeres y varones de distintas edades integrantes de la Soka, dicen acerca de *i*) algunas lógicas organizativas de la institución, *ii*) el estereotipo de mujer manifiesto en ciertos puntos de la filosofía y la práctica budista, y *iii*) la relación entre los principios de la práctica y el mundo social entendido en términos amplios, en lo que se refiere a la cuestión de género y los feminismos.

### *i) Mujeres y varones en la práctica: grupos, pasajes y roles*

Para la organización y distribución de tareas, siempre voluntarias, la SGIAR divide a sus integrantes en los mencionados cinco grupos. Este segmento del

<sup>5</sup> El Kaikán o Centro Cultural Soka es la sede central de la organización a nivel nacional. Cuenta con un gran auditorio que alberga a centenares de personas, donde se realizan actividades cotidianas de la práctica, así como preparaciones para festivales o eventos puntuales a lo largo del año.

<sup>6</sup> El estado de iluminación en el budismo Nichiren, a diferencia de otros budismos más restringidos, es potencialmente alcanzable por cualquiera de sus practicantes, siempre que mantengan de manera continua la recitación del Sutra del Loto.

artículo expone los puntos de vista suscitados por tal división, los motivos que la legitiman, criterios de pasaje y los roles característicos de cada grupo.

## Divisiones

Un *han* es una sociedad en miniatura donde cada uno tiene un rol, pero no es un rol exclusivo, sino que es como un rol del cual se parte (Eo21, S).<sup>7</sup>

En un principio no me gustó mucho eso, ahora con el tema de la identidad de género y todas esas cosas es un poco difícil poder dividir a las personas. Pero en una institución tiene un fin práctico, no sabría decir si es mejor o peor (Eo16, J).

Un *han* es el lugar donde participan todas las divisiones. Por ejemplo, por un tema logístico de cambio de casa. Cada uno avisa a su división. No es que esté prohibido que un chico avise a una chica (Ea20, J).

## Fundamentos

La división sirve para charlar desde las experiencias y el punto de vista de cada quien. Un señor de 50 años no tiene el mismo contexto social o conflictos de un adolescente o una persona que está iniciando su vida laboral como yo. Es diferente, entonces se comparten las experiencias y, en teoría, tiene esa función o finalidad la división por género o edades (Eo16, J).

Hay una empatía distinta cuando hay solamente mujeres... está bueno, se siente más amigable, más acogedor, es tener al otro como un par absoluto [...] Me puede entender mejor porque le pasa como a mí, siente como yo, desde ese lugar un poco más de contención [...] Me distiendo más, no hay intención por detrás, la otra mujer no cree que vos estás tirándole onda como me ha pasado con un jefe (Ea22, S).

A veces hay algo medio sectario: de repente te llama gente que no conocés, que te dice que son compañeros. A mí eso a veces me incomoda más lo que me ayuda... lo veo forzado [...] Se impone, porque tenemos la misma edad o porque tenemos que hacer algo juntos, y la verdad es que yo nunca me relacioné así con nadie. Me resulta raro, medio impuesto. Entiendo la lógica, a mí no me funciona. Yo elijo mis vínculos de otra manera y, de hecho, tengo más relación con gente que está en la división de señoritas (Ea13, J).

El grupo está buenísimo porque es una fuente de apoyo y demás, pero yo soy un poco más individualista y lo vivo a mi manera (Ea6, S).

Fui víctima de violencia psicológica y simbólica muy fuerte, y las chicas me ayudaron muchísimo, pero nunca me dijeron qué hacer. Me alentaban con frases, me

<sup>7</sup> Eo=entrevistado; Ea=entrevistada; n(1, 2, ..., 26)=número de entrevista; J=integrante de la división de jóvenes; S=señores/as; F=Futuro.

visitaban, me daban material de estudio, nunca me dejaron sola y yo sabía que no me iban a juzgar, no me sentí revictimizada. Pude salir de ese vínculo y transformar ese sufrimiento profundo a partir de las herramientas que me dio la filosofía, y convertir ese karma en misión. Ahora puedo ayudar a otras mujeres desde mi profesión (Ea21, S).<sup>8</sup>

El acompañamiento me agrada, me hace bien, pero a veces es demasiado. Los llamados telefónicos me abruman un poco (Ea14, S).

### Pasaje

Ahora soy mamá, así que me pasaron de división, me siento cómoda con mi pasaje. El hecho de poder estar en un grupo de pares, donde mis compañeras también son madres jóvenes... me siento re alentada. Tiene que ver con la etapa de la vida en la que estás: capaz a los 35 ya estás recibida y pagando una hipoteca, dejás de compartir los desafíos que una chica de 18; a los 35 pensás en asentar las bases de una familia, tiene que ver con la autopercepción, pero la maternidad sí, te hace pasar a la división de señoritas automáticamente. [Entrevistadora: ¿La paternidad también?] La paternidad no. Es algo que queremos cambiar. Por ejemplo antes, con la estructura rígida de Japón, cuando te casabas, al día siguiente ya pasabas de división y esto ya no es así. Pero es casi un mito urbano de que pasó una generación de chicas que no querían casarse para no pasar a señoritas (Ea21, S).

Si es una chica transgénero, es una chica transgénero. Se respeta. Y va para la división de chicas [...] la Soka está para la gente, y no al revés, en cada *han* hay cierta flexibilidad. Ea20 (J)

Yo tengo 36 años, trabajo, fui madre hace poco y estoy aún en la división juvenil, yo me siento joven. Muchos amigos que tienen mi edad no están ni casados, no tienen novia todavía. Están haciendo una vida de lo que capaz era antes de 18 años [...] Capaz mañana soy de la división señores, creo que tiene que ver con la postura de uno (Eo21, J).

### Roles

Sí hay roles, pero no tienen que ver con el género, sino tal vez con el compromiso con la institución, el tiempo que uno le pueda dar (Ea22, S).

La que ofrenda la casa para las reuniones normalmente es una señora, una integrante de la división femenina [...] También son las canillitas que reparten el diario [...] Los señores como rol exclusivo tienen el transporte, ofrendan su vehículo y su tiempo para llevar y traer a los chicos, por ejemplo, a un centro cultural. Y bueno, todo lo que es logístico (Ea21, S).

<sup>8</sup> En la entrevista núm. 21 conversamos de manera conjunta con un matrimonio practicante.

No se aborda desde los géneros, se aborda desde la humanidad y somos todos iguales (Ea18, J).

Voy al *Kaikán* con mi papá que está en transporte. Mi mamá limpia los baños (Ea15, F).

Las mujeres hacen los origamis. Yo no tengo la menor idea, nunca los hice, hago lo que puedo, o preparan las viandas cuando hay un festival para los jóvenes. Y los varones están en la logística, llevan y traen las cosas como una cuestión de fuerza. Podríamos pensar si hacemos una súper abstracción que eso sería discriminatorio, pero no está planteado de esa manera, yo no lo siento (Ea14, S).

La Soka simbólicamente todo el tiempo se está aggiornando para pulir aspectos controversiales. Lo bueno es que todo se puede conversar, dialogar y cambiar. No hay nada estático de “el rol es este” [...] En 2017 estaba diferenciado: las chicas que bailaban en pollera y los chicos tenían pantalón y remera. Se planteó puertas adentro del grupo “¿por qué tenemos que vestirnos diferente?”. Había varios integrantes que no se identificaban con el estereotipo de mujer con pollera, hombre con pantalón. No fue un tema... se cambió (Ea21, S).

## *ii) Estereotipos de género: la mujer (y la madre)*

Aquí abordamos las distintas perspectivas de las/os entrevistadas/os en lo referente al estereotipo de mujer presente en la filosofía y la práctica budista. Retomamos tres ejes: la relación entre las figuras de mujer y madre, el Centro Soka de Mujeres por la Paz, y el tópico de la posibilidad de iluminación de las mujeres.

### *Mujer y madre*

El rol de la mujer en el budismo me parece casi más importante que el rol del hombre. Se hace un gran... no es la palabra culto, pero sí un gran honor al rol de madre. Aunque, ahora que lo estoy pensando, también me contradigo. Porque en realidad yo estoy pensando en el rol de mujer, que también tiene ese lugar, pero por ahí no lo comarto. Pensé que es una filosofía japonesa donde el rol de la mujer es apoyar al hombre. Eso puede sonar bien o mal, depende de cómo te pares. Pero, en sí, yo no me siento para nada distinta al hombre en mi desarrollo como budista. No es muy claro lo que digo. Hay roles definidos como decir la Madre Soka, la Mujer Soka, como la que apoya en la casa, la que está apoyando al marido, la que está apoyando a los hijos y demás. Podría parecernos un rol un poco arcaico. Yo no lo siento de esa manera, ni me siento discriminada en ningún momento frente a la división señores. No me lo planteé ni he sentido en ningún momento que haya diferencia, es el ser humano que lucha y se desarrolla, es la mujer que se desarrolla, es el hombre que se desarrolla, es el niño, la niña (Ea14, S).

Se dice en la Soka: la primera educadora que uno recibe es una mujer, la primera educadora que un ser humano recibe. Entonces eso es una cuestión de educación también, como la violencia, es una conducta aprendida. No se nace violento. Creo que el machismo existe porque machistas son hasta las madres, las mujeres, que generan ese machismo (Ea8, S).

### Centro Soka de Mujeres por la Paz

Yo creo que hay machismo. ¿Por qué hay un lugar específico para las mujeres? Ya la necesidad de separar algo entre hombres y mujeres no tiene mucho sentido, más que argumentado desde el lado del machismo (Eo9, J).

Lo usa todo el mundo, ¿eh?, no es que solo las mujeres. Se hizo porque no había espacio (Ea8, S).

No quiero hacer afirmaciones contundentes. Sé que hacen actividades para las señoras y las jóvenes. No puedo decir bien porque no he participado, pero creo que muchas de las actividades tienen que ver con servir y ayudar. Un poco me remite al rol femenino de antes. Ayudan a hacer viandas para la merienda y hacen manualidades (Eo16, J).

Las diferencias son diferencias, para bien y para mal, qué sé yo. No hay un lugar especial de hombres (Ea22, S).

La organización la dirige un hombre, no la dirige una mujer, pero bueno ese espacio está y probablemente viene impulsado desde el feminismo. También sé que en ese espacio se dio visibilización a muchas mujeres feministas que fueron invisibilizadas en la historia (Ea17, J).

Son cosas que suceden en simultáneo, pero no está politizada la práctica. Sí hay espacios, hay un centro cultural para la mujer, como desde el homenaje y el respeto a las mujeres. Pero no hay específicamente actividades feministas dentro de la organización (Ea18, J).

El centro está por el rol histórico de la mujer, está merecido, está ganado, está, punto. Se hacen charlas y cuestiones en relación a la mujer, en relación a la violencia, todos esos temas siempre estuvieron, pero bueno, ahora están mucho más. Ahora está la muestra itinerante *Protagonistas de una Cultura de Paz*, hay actrices que representan a mujeres invisibilizadas por la historia, es un homenaje muy lindo (Ea12, S).

Tener el Centro es hacer la causa para cambiar el karma de la mujer en la sociedad en lo más profundo y lo más esencial. Es cambiar el papel sumiso y sufriente de las mujeres, el menosprecio de la mujer de afuera y de una misma [...] no poder ver el propio brillo de la vida. Es acabar con las actitudes machistas que las mujeres también tenemos en nuestra contra (Ea20, J).

## La iluminación de las mujeres

El *gosho* de la niña dragona está anclado en el sentimiento de que todos podemos lograr la iluminación, hasta las mujeres.<sup>9</sup> Es una mirada machista, no me puso muy contenta cuando lo escuché. Pero la verdad es que hay que entender los contextos. Si en un contexto histórico y cultural, en Japón, en China, sociedades patriarcales donde el hombre es todo, alguien dice: “la mujer se va a iluminar y se ilumina”, bueno. Incluso en ese momento estaba contemplada la mujer como alguien que se ilumina. Una igual, una heroína, una diosa (Ea12, S).

Pensá que viene de Japón, que tiene una cultura más machista (Eo10, S).

Este budismo es revolucionario porque plantea que todos los seres humanos tenemos en común la budeidad, seamos mujeres, hombres, más allá del género, de la raza, del estado social, civil, lo que sea, cualquier estrato, no hay diferenciación (Ea18, J).

Para las chicas es como el *gosho* de cabecera [...] Para nosotros es un *gosho* más. Y también hay un montón de gente, varones y mujeres, que no lo conoce (Eo21, J).

En la división femenina lo hemos estudiado más en profundidad. No es mi *gosho* favorito, pero el solo hecho de ser mujer en esta sociedad nos hace leer que no podemos, que somos menos. Entonces poder estudiarlo siendo chica también es una manera de empoderarse siendo mujer (Ea21, S).

La dignidad de la vida es exactamente igual, mismo con las identidades que hay ahora. Viste que hay religiones que si es trans o gay los excluyen. El budismo es para la dignidad... todo digno, aunque sea un asesino (Ea8, S).

No importa si sos viejo, joven, un niño. El estado de budeidad es propio del ser humano, del ser humano fuera de todo género. Cualquiera puede lograrlo, sea mujer o sea hombre. No es que solo se iluminan los hombres y hay camino especial para la mujer. El camino es el de cada uno, es propio, quizás la mujer sí tenga un camino distinto, pero hasta entre nosotras mismas tendremos un camino diferente para poder llegar a una iluminación (Ea22, S).

### *iii) Género, feminismo y sociedad desde la Soka*

Al referirse al vínculo entre budismo y sociedad o entre budismo y cuestiones de género, las/os entrevistadas/os emplearon argumentos que agrupamos

<sup>9</sup> Tal *gosho* hace referencia a la iluminación que logra una “niña-dragona” (de sexo femenino). Dicho logro, de todas maneras, no está restringido a esta figura, sino que hace referencia a todas las personas, tanto hombres como mujeres. Suele destacarse en contraposición a las lecturas hindúes del budismo, las cuales —según afirman los/las practicantes de la SGIAR— afirman que las mujeres no tienen capacidades para manifestar el estado de iluminación.

en dos metáforas: 1) “reflejo”: la práctica budista toma características de la sociedad de origen y de acogida, e incorpora los cambios que en ella se van dando; 2) “vehículo o herramienta”: el budismo como potencialmente útil para llevar adelante las luchas del feminismo.

### El reflejo (de las sociedades)

El budismo sí le da valor a la mujer, pero no lo veo estrictamente feminista. Aunque no porque sea contradictorio, sino que me parece que las reivindicaciones feministas están siendo mucho más fuertes en las generaciones de mis hijas, con muchas banderas. Y en esa población va también a empapar y hacer las transformaciones que necesita la sociedad, incluido el budismo (Ea14, S).

Tiene que ver con que Japón tiene una cultura mucho más machista (Eo10, S).

La Soka está permanentemente yendo a la vanguardia y actualizándose. No son roles estáticos de que el responsable es hombre y la que sigue es mujer sino que todo el tiempo se está revisando la cuestión (Ea21, S).

En lo cotidiano y en todas las actividades no es tan común hablar de la cuestión de género, pero sí se tocó el tema de la violencia de género dentro de una actividad en el marco de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la ONU (Ea20, J).

Hay diálogos nuevos que se van incorporando según lo que está necesitando y surgiendo en el mundo (Ea12, S).

Si el otro está afectado, estoy afectada. Como involucrarnos con el afuera, y si en el afuera están pasando todos estos movimientos... Sí, definitivamente ha tenido una repercusión en el budismo este afuera que está clamando cierta reivindicación (Ea22, S).

### El vehículo/herramienta (para los feminismos)

La lucha feminista, según lo veo yo, busca la liberación de la mujer del sistema opresor. La práctica budista es una forma de ver la vida y de encarar las cosas. Yo milito el feminismo y soy budista, pero no sé si lo relaciono tanto, aunque estar atravesadas por la herramienta budista podría ayudar. Debe haber lugares donde se contradigan, pero no creo que pase mucho (Ea17, J).

Cuando empecé mi relación de pareja tenía la ira, el mal carácter, el querer ser machista. Después me fui transformando a partir de que empecé a escuchar los alientos del Sensei [...] cómo tratar una mujer [...] empecé a hacerlo porque lo leí o lo estudié en una reunión (Eo4, J).

Toda la cuestión de género la conocí de grande, y en el budismo realmente (Eo21, J).

Si no practicara, no sé si hubiese podido aplicarlo tan concretamente en mi vida cotidiana, el abrazar muchas chicas que son diferentes a mí. Y eso es central en la lucha feminista. Por ahí recién ahora en la sociedad se está hablando de lo que es el feminismo, pero yo siempre escuché eso en la organización. Siempre supe, pero capaz ahora hay un marco: "esto es el feminismo". Todo lo que estaban diciendo yo ya lo hacía en la práctica, justamente por cómo la organización funciona y por la filosofía de vida que tengo [...] Eso es lo más importante, las acciones concretas en lo cotidiano que podemos hacer: respetarnos y acompañarnos [...] Yo me considero feminista y no voy a marchas porque prefiero actuar en mi vida cotidiana. Capaz no hablamos del feminismo como una bandera, pero no es necesario porque es una filosofía de vida, entonces en lo más esencial se habla de lo mismo: se habla de la igualdad de géneros (Ea20, J).

Lo que importa es establecer ese pie de igualdad entre las personas y realmente poder empoderar a las mujeres desde ese lugar. Todos tenemos el mismo potencial ilimitado y no hay diferencias entre las personas. Creo que en ese aspecto el budismo que practicamos es tremadamente feminista (Ea21, S).

Cuando practicamos estamos buscando la felicidad individual y colectiva: a partir de esa individualidad de cada uno. Creo que muchísimas mujeres estamos invocando por la felicidad de todas nosotras (Ea18, J).

Yo me considero activo: la práctica es para transformar la sociedad, no somos ajenos a ningún tipo de problema y cuando hay un movimiento social estamos ahí. Si no estamos físicamente, estamos seguramente invocando para que ese movimiento represente algo bueno para la sociedad. Yo nunca participé físicamente en una marcha del movimiento feminista, pero está en mi oración. Toda esta práctica que hacemos es por un fin que es la paz mundial. Parece algo utópico, pero en realidad parte desde acá: de nuestro hogar, de nuestra relación, de nuestra relación como pares, en nuestro barrio, en nuestra ciudad (Eo21, J).

## Género y budismo: pluralidad de voces y una paradoja

Joan Wallach Scott en *Las mujeres y los derechos del hombre* (2012) se sirve de la noción de paradoja para analizar la historia del feminismo en Francia entre los años 1789 y 1944:

Técnicamente, los lógicos la definen como una proposición irresoluble, que es verdadera y falsa al mismo tiempo [...] El uso corriente conserva vestigios del significado formal y estético, pero en la mayoría de los casos utiliza "paradoja" para indicar una opinión que desafía la ortodoxia dominante (literalmente, *ya en contra de la doxa*), que es contraria a la tradición recibida. La paradoja marca una posición que contrasta con la dominante, haciendo énfasis en esa diferencia. Los que ponen en circulación un conjunto de verdades que desafían las creencias ortodoxas, pero no las sustituyen, crean una situación que de alguna manera corresponde a la definición técnica de paradoja (Scott, 2012, p. 21).

Más elocuente aún es el título original de su libro *Only Paradoxes to Offer* (1997): solo paradojas para ofrecer. Según la autora, algunas feministas en Francia buscaban eliminar la “diferencia sexual”, porque era en su nombre que se había declarado que las mujeres no podían ser portadoras de los derechos “universales”; sin embargo, se veían obligadas a aceptarla porque solamente luchando en nombre de “las mujeres” podían abocarse a sus necesidades específicas y a la tarea de desarticular el lugar de la femineidad como alteridad, frente a ese establecimiento de lo masculino como lo “universal”. Encontramos adecuado el uso de la noción de paradoja para pensar los modos plurales en que las/os practicantes del budismo entienden y gestionan la diferencia sexual y la pretensión de igualdad en tanto personas, así como también sus consecuencias.

¿Qué dicen las/os practicantes sobre la igualdad y la diferencia producida por las categorías sexogenéricas? La polifonía se hace patente cuando comprobamos que conviven comentarios que se refieren al carácter tradicional e incluso retrógrado de la organización por divisiones y la distribución de roles, con aquellos que resaltan que nunca sintieron discriminación porque la igualdad de la humanidad siempre es el fundamento último. También están quienes, a pesar de señalar y criticar la reproducción de estereotipos y roles tradicionales que implica la organización por divisiones, valoran las instancias que esta forma de organización habilita. Aquí retomamos la propuesta analítica de Foucault, quien en su *Historia de la sexualidad* propone que las categorías estudiadas no necesariamente (y, ciertamente, no solo) oprimen, reprimen y censuran, sino que principalmente producen (2002, pp. 75-99). En efecto, algunas/os entrevistadas/os también han señalado esta dimensión del poder que, impreso en el sistema de categorización social —que en el caso de la Soka se asienta en el sexo—, hace mucho más que segregar y justificar las desigualdades: permite espacios de resistencia, que aquí se dan en la forma de aliento y acompañamiento.

Particularmente elocuentes en esta dirección son aquellos comentarios que valoran a los espacios exclusivamente femeninos. Compartir entre mujeres, para las entrevistadas, no es solo “hablar cosas de chicas” ni preparar viandas. Es también garantizar un espacio seguro y de contención. Es contar con entendimiento, apoyo y compañía para sobrellevar situaciones que en otros espacios quizás no sea posible elaborar, como pueden ser casos de violencia o abusos. Algunas entrevistadas critican la reproducción de la diferencia sexual llevada adelante en estas instancias, a la vez que se

valen de ellas en tanto “vehículo” o “herramienta” para trabajar y resolver problemas que aquejan exclusivamente a las mujeres. La diferencia sexual se ve reafirmada en la práctica como aquello criticado, pero también aprovechado. La búsqueda de la igualdad y la inevitable diferencia, de nuevo, se ven tensionadas.

La tensión también puede observarse en los diversos testimonios alrededor del Centro Soka de Mujeres por la Paz y en las lecturas sobre la posibilidad de la mujer para iluminarse. En tanto ambos aspectos se fundamentan en la igualdad, algunas voces los definen y evalúan positiva y entusiastamente. Sin embargo, otras voces del espectro consideran que el mero hecho de que exista una distinción es retrógrado porque reafirma la diferencia sexual: si todos somos iguales, ¿por qué remarcar distinciones? ¿Por qué construir un centro diferenciado? Una entrevistada, disgustada con la aclaración de que la mujer “también” se ilumina, encuentra su paralelismo con el enojo expresado por algunas feministas francesas que Scott estudia: si la mujer “también” puede acceder, es porque fue previamente definida y excluida como alteridad por fuera del universal definido por la masculinidad. Asimismo, no es menos cierto que hay practicantes cuyos argumentos se sustentan en ponderar que, en nombre de la diferencia, se lleve adelante cierta reivindicación histórica por el karma de la mujer: hacer hincapié en la diferencia sexual como instancia necesaria para atender a las especificidades del grupo histórico y sistemáticamente oprimido.

En suma, la adopción de un esquema de categorías anclado en el sexo opera desde afuera: la institución define las fronteras, la distribución de tareas específicas y las jerarquías; pero también opera desde adentro: a través de sentimientos subjetivos, autoidentificaciones y la adopción o desafío de los roles propuestos. En este marco, las perspectivas reproducidas en el apartado anterior permiten ver la forma en que muchas mujeres, atravesadas indefectiblemente por dilemas y paradojas, han adoptado de un modo estratégico la categoría que se les imputa, lo cual les permite avanzar en la conquista de reivindicaciones.

Sin embargo, debe señalarse que esta necesidad de reivindicación no es leída de modo unívoco. Una entrevistada afirma que, a pesar de considerar problemático un discurso que incluso definió como “arcaico”, jamás se sintió discriminada, porque el objetivo de la práctica es la paz mundial y la igualdad de todas las personas. Se suma a las tensiones, pues, la que existe entre lo global y lo particular, entre interpretaciones con énfasis en los elementos

sistemáticos y estructurales *versus* lecturas orientadas según las experiencias y necesidades individuales.

A partir de lo analizado hasta aquí, es posible advertir que entre los sujetos practicantes del budismo cohabitan múltiples puntos de vista. Principios, argumentos y razones que se complementan, dialogan y se oponen, siempre en movimiento. Las contradicciones conviven incluso en la narrativa de una misma persona, ya que no hay una coherencia unitaria y fija siquiera en la postura que cada quien tiene respecto de algunas temáticas.

Los datos presentados sobre la dimensión de género permiten aventurar otra hipótesis: el éxito del budismo en contextos disímiles a los de su origen responde a su capacidad de incluir y conservar en cohabitación la multiplicidad de diferencias; es decir, su dinámica “atrapa-todo” (expresión de la ciencia política para describir a los partidos de centro con capacidad para captar votantes de espectros ideológicos diversos). Al albergar sujetos y perspectivas plurales, el budismo logra moldearse cada vez a partir de distintas demandas y ópticas (muchas veces en tensión) que emergen en las actividades y rituales cotidianos. De ese modo, tal como se recapitula desde las entrevistas, podemos considerar el cambio de vestimenta (el uso de polleras y pantalones sin ninguna asignación de género específica) y la búsqueda por la transformación en los métodos de pasaje de categorías etarias diferenciales entre hombres y mujeres (para que se abandone el principio de maternidad para las mujeres) como dos casos puntuales de la convergencia entre distintos tipos de intereses.

Incluso si se va contra lo que se encuentra establecido por la tradición, ya sea social o de la institución budista en sí misma, no deja de ser importante el espacio destinado al margen de maniobra particular, que permite agrupar intereses y perspectivas diversas entre quienes profesan esta religión. Una última reflexión, que trasciende los debates de género abordados a lo largo del artículo: la descripción de la práctica y su carácter plural ayuda a comprender la facilidad que tiene para adaptarse a contextos heterogéneos. Son varios / as los / as autores / as que enuncian tal capacidad y proponen su relevancia. Al respecto, esperamos haber aportado —además del contenido específico referente a la cuestión de género— algunos indicios para comprender cómo se da empíricamente la proclamada adaptabilidad; esperamos haber contribuido al debate con datos sobre los procesos, más allá de la foto cristalizada de resultados.

## Conclusiones

Hemos buscado exponer en este artículo las perspectivas nativas y las lógicas prácticas a través de las cuales se despliegan las relaciones entre mujeres y varones budistas, a partir de las propias voces de las/os protagonistas. Con tal fin, un primer paso fue el reconocimiento de la escasez existente en los estudios sociales en América Latina sobre religiones, espiritualidades, y aquellos enfocados específicamente en el budismo Nichiren, en lo referente al género.

Una vez elegido el foco, adoptamos un esquema descriptivo abierto que permitió destacar el contrapunto de voces. Así dimos cuenta de la existencia de múltiples perspectivas y principios cohabitantes, e identificamos el tipo de relaciones entre ellas. En el caso que nos ocupa, pluralidad y cohabitación no son, en modo alguno, sinónimos de contingencia o caos. El análisis conjunto de materiales de campo y entrevistas permite arribar a las siguientes reflexiones:

- Las/os practicantes observan que la igualdad se reproduce cuando la filosofía budista retoma paráolas que enfatizan el carácter democrático de la iluminación y la búsqueda de la igualdad, a pesar de hacerlo desde categorías pretéritas. Esto, en el contexto actual, es leído como favorable a la individuación de las mujeres como sujetos autónomos con intereses y búsquedas propias (que, incluso, pueden llegar a ser disonantes con los de la institución).
- Si bien la diferencia en la asignación de roles tradicionales específicos y espacios segmentados en ocasiones es criticada, se valora que la organización de grupos con criterios de género habilite un espacio de contención para que las mujeres aborden problemas que las atraviesan en un plano social más amplio: las/os practicantes no son ajenos a los efectos desigualitarios en la vida cotidiana de la construcción social de la diferencia sexual.
- Las voces plurales de los/as practicantes sobre cuestiones de género expresan la dinámica “atrapa-todo” del budismo Nichiren, que habilita en su interior la cohabitación de diversas perspectivas.

## Referencias

- Becker, Howard. (2015). *Para hablar de la sociedad: La sociología no basta*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Benzecry, Claudio. (2017). What did We Say They've Said? Four Encounters between Theory, Method and the Production of Data. *Ethnography*, 18, 1, 24-34. <<https://doi.org/10.1177/1466138115592423>>.
- Bourdieu, Pierre. (1978). Sur l'objectivation participante. Reponses a quelques objections. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 20/21, 67-69.
- Bourdieu, Pierre. (2009). La sagrada familia. El episcopado francés y el campo del poder. En *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Carozzi, María Julia. (1999). La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades*, 18, 19-38.
- Castañeda Valdés, Yanetsy. (2013). La participación femenina en los espacios de la Soka Gakkai de la República de Cuba. *CD Memorias del VII Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos*. Congreso realizado del 2 al 5 de julio en La Habana.
- Collett, Alice. (2006). Buddhism and Gender: Reframing and Refocusing the Debate. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 22, 2, 55-84. Recuperado el 1 de febrero de 2021 de <<http://www.jstor.org/stable/20487864>>.
- Collett, Alice. (2014). *Women in Early Indian Buddhism: Comparative Textual Studies*. (South Asia Research). Nueva York: Oxford University Press.
- Foucault, Michel. (2002). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Gancedo, Mariano. (2015). Rostros de una diáspora. Comunidad japonesa y religiosidad en la Soka Gakkai Internacional (Argentina). *Horizontes antropológicos*, 21, 43, 183-210.
- Guber, Rosana. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Guber, Rosana. (2020). Pensar la investigación de campo desde Ibero-América: 4 líneas y 4 paradojas. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 15, 03, 439-462. DOI:10.11156/abir.150302
- Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Lehmann, David y Montalvo, Mariana Gumá. (2004). La religión en las ciencias sociales contemporáneas en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 66, núm. especial, 215-237.
- Malinowski, Bronislaw. (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta / De Agostini.
- McLaughlin, Levi. (2019). *Soka Gakkai's Human Revolution: The Rise of a Mimetic Nation in Modern Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Voces de la igualdad y la diferencia en el budismo Soka: el género como paradoja

O'Reilly, Karen. (2005). *Ethnographic Methods*. Londres: Routledge.

Puig Zhamaganov, Bair Eloyevich. (2011). Budismo Nichiren: Origen, esencia, práctica y su presencia en Sudamérica. Ponencia presentada en el XII Congreso Internacional de ALADAA, Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África. Puebla, México.

Sciurano, Guido, Melamud, Manuel y Alquezar, Micaela. (2021). (Re)producción de estereotipos de género en el BudismoSoka argentino. *Revista Punto Género* 16, 145-168.  
doi:10.5354/2735-7473.2021.65884

Scott, Joan. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review*, 91, 5, 1053-1075. DOI: 10.2307/1864376

Scott, Joan. (1997). *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge: Harvard University Press.

Scott, Joan. (2012). *Las mujeres y los derechos del hombre: Feminismo y sufragio en Francia 1789-1944*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Semán, Pablo y Viotti, Nicolás. (2015). El paraíso está dentro de nosotros. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad*, 260, 81-94.

Sen, Amartya. (2009). *The idea of justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Wilson, Liz. (2012). Buddhism and Gender. En David McMahon (comp.), *Buddhism in the Modern World*. Londres: Routledge.