

¿Por qué me convertí? ¿Por qué se convirtieron? Los budistas Soka Gakkai en Mérida, Yucatán

Why did I convert? Why did they convert? Soka Gakkai Buddhists in Mérida, Yucatán

Ezer R. May May

CIESAS-PENINSULAR, ezer.may@hotmail.com

El estudio de la presencia del budismo en México está en sus comienzos, como parte de la diversidad budista encontramos a la Soka Gakkai (SG). Este artículo tiene el objetivo de exponer los motivos de conversión en los miembros de la SG de Mérida, desde la perspectiva subjetivista y objetivista. A partir del modelo de estudio de Marzal, indagamos la forma de contacto entre los conversos y la organización. Además, exploramos las razones personales de conversión y las que se desprenden del análisis socioantropológico. Esto permite conocer una de las formas de integración de los budismos en sociedades ajenas a su origen.

PALABRAS CLAVE: conversión, budismo, nuevos movimientos religiosos, Soka Gakkai

The study of the presence of Buddhism in Mexico is still in its infancy, but one of the diverse forms of this religion is called Soka Gakkai (SG). The objective of this article is to elucidate the motives that led people in the city of Mérida, Yucatán, to convert to SG. To achieve this, it adopts a perspective both subjectivist and objectivist. Based on the study model developed by Marzal, we inquired into the forms of contact between converts and the organization, while also exploring the personal reasons that lie behind conversion, uncovered through socio-anthropological analysis. This allows us to comprehend the forms of integration of different Buddhisms in societies far from their land of origin.

KEYWORDS: conversion, Buddhism, new religious movements, Soka Gakkai

Fecha de recepción del artículo: 30 de mayo de 2014 / Fecha de aprobación: 1 de septiembre de 2014 / Fecha de recepción de la versión final: 17 de septiembre de 2014

INTRODUCCIÓN

Durante 2000 y 2010, los budistas en México incrementaron 16.3 % en promedio anual y en números absolutos más del doble. En Yucatán se registraron 335 budistas en 2010 y se encuentra entre los diez estados con mayor población que se conside-

ra perteneciente a algún tipo de budismo.¹ Si bien, una fracción significativa de esta población todavía conserva sus dogmas tradicionales o primarios de manera conjunta con el budismo y otras creencias – como los creyentes “*bricolagers*” –, hay quienes las han desplazado para poseer únicamente el credo budista. Esto depende mucho del perfil de la membresía y del grupo budista del que se esté hablando; en el caso de la Soka Gakkai (SG) es notoria la segunda situación.

Ahora, aprehender el fenómeno del budismo en México representa un gran desafío, puesto que éste “constituye una corriente religiosa intensamente fragmentada, y a diferencia del islam, el cristianismo y el judaísmo, carece de una proyección de unidad” (Andrade 2002, 72). La diversidad en el budismo es antigua, los grupúsculos ya eran abundantes apenas un par de siglos después de la muerte de Siddhartha Gautama;² actualmente, es casi incontable la cantidad de grupos budistas históricos y contemporáneos. Incluso, las diferencias pueden llegar a ser conflictivas, con excepción del caso español, en el que se pueden encontrar Federaciones de diversas escuelas budistas (Diez de Velasco 2013). Por tanto, las experiencias relacionadas con el budismo son incluso más plurales que el panorama del mismo.

La multiplicidad y expansión del budismo ha sido posible por las migraciones de asiáticos practicantes y por la aparición de una considerable cantidad de nuevos movimientos; los cuales, reforman,

¹ El estado con más budistas es el Distrito Federal, seguido de Baja California, México y Jalisco (INEGI 2010).

² La muerte del primer Buda (Siddhartha) ocurrió en el año 483 a. C. y a partir de este momento sus discípulos se expandieron de la India central al sudeste, llegando hasta el oeste de la India. En un corto tiempo, se conformó el Primer Consejo budista integrado por los discípulos con el objetivo de preservar las enseñanzas del Buda (sutras); la disseminación del budismo prosiguió permitiendo incrementar la cantidad de monjes, por lo cual hubo amplias oportunidades para las diferencias de interpretación. Al llegar el momento de la celebración del Segundo Consejo, las diferencias doctrinarias y organizacionales salieron a relucir, éstas no se resolvieron y ocasionó la aparición de las dos mayores escuelas, el Mahayana y Theravada. Bajo esta situación el budismo se dispersó; es decir, como un budismo diverso. Por otra parte, la expansión de las enseñanzas búdicas tuvo un salto importante cuando el rey Asoka ascendió al poder (272-232 a. C.) y especialmente cuando se convirtió al budismo; los decretos imperiales favorecieron que los preceptos budistas se extendieran en otros países, sobre todo, en el sudeste asiático (Baruah 2000, 4-6; Tola y Dragonetti 1992; Román López 2000).

revitalizan, reorganizan y reinterpretan las tradiciones de la religión budista. En este sentido, la SG es el reflejo del entrecruzamiento de dos fenómenos globales: la transnacionalización del budismo y la expansión de los nuevos movimientos religiosos (NMR), puesto que muchos de los emigrantes japoneses ya formaban parte de la SG, que describiré más abajo.

Problemática y metodología

En cierto modo, el estudio del budismo en México es casi nulo, aún no existe información sistemática sobre su presencia en tierras mexicanas, por lo que una exploración primaria es necesaria. A mi parecer –sin el objetivo de evaluación teórica– el modelo de estudio de conversión religiosa de Manuel Marzal (2000) es primordial para iniciar la pesquisa en sujetos y fenómenos relativamente nuevos en el contexto yucateco. El interés central es conocer ¿por qué se convirtieron al budismo de la Soka Gakkai los miembros yucatecos?; en otras palabras, me interesa comprender sus razones de conversión, más que el proceso como tal.

Para Marzal, es fundamental distinguir entre *etapas* y *niveles de conciencia* de la conversión para encontrar sus razones. Respecto a las etapas, el autor se refiere a las razones de contacto, como el proselitismo y la búsqueda; el primero varía en su intensidad, método y discurso (como el testimonio). En los niveles de conciencia de la conversión se encuentran las razones explícitas del converso y las implícitas del analista (2000, 103-104). Entre las primeras se hallan: 1) el encuentro personal con Dios; 2) la experiencia de sanidad; 3) la experiencia de cambio ético; y 4) el descubrimiento de la Biblia. En las implícitas: 1) las características de tipo sectario como voluntariedad, ingreso vía méritos, acceso al Dios legitimado, fuerte sentido de identidad, estatus de elite y la confianza de los líderes; 2) la solidaridad mecánica; 3) el ambiente comunitario; y 4) la fácil teología (Marzal 2000, 105-109).

Manuel pretende un análisis general y global sobre las conversiones a los cristianismos evangélicos en Latinoamérica, por lo cual resultaría extensivo y reflexivo este modelo al cuestionarnos que en un

grupo budista, el converso no podría encontrarse con Dios al tratarse de una tradición religiosa no teísta. Además, en ausencia del Espíritu Santo, ¿la sanidad podría efectuarse?, si sí ¿cómo sería esta sanación? Así mismo, el cambio ético es primordial en el cristianismo como dogma moral, en contraste con las religiones orientales que carecen de un dogma fijo, en la que no se encuentra una divinidad vigilante. Como bien se sabe, el budismo a diferencia del cristianismo, judaísmo e islamismo no es una religión de libro,³ en el que la Biblia o el Corán llegan a ser un elemento nuclear en la identidad del converso. No obstante, no quiere decir que en el caso del budismo no existan razones explícitas e implícitas de conversión.

Puede parecer inadecuado intentar abordar el estudio en personas budistas con un modelo pensado y derivado de pesquisas con grupos evangélicos, pero la forma cómo se pretende plantear el problema es por medio de la aplicación de soluciones conocidas a una situación nueva para examinarla, ya que estas teorías o modelos conocidos ayudan a delimitar el conjunto de problemas que pueden formularse en primera instancia (Bunge 2002, 147-148, 164).

Por un lado, el planteamiento que se expone no nace del vacío, sino que su punto de partida es un *humus* de un cuerpo de conocimiento preexistente basado en datos, generalizaciones empíricas y teóricas, como las múltiples producciones socioantropológicas sobre la conversión a grupos cristianos no católicos, en los que sobresalen los neopentecostales. Por otro, dichas investigaciones prolijas han realizado lecturas de los problemas latinoamericanos desde marcos europeos hasta lograr el bosquejo de modelos que se adapten más a las especificidades de América Latina (Fortuny 1999) —como el propuesto por Marzal—; si bien, en dichas investigaciones se procuraba cuidar la similitud con el objeto de estudio, a pesar de las diferencias geográficas y culturales, no debe ser desdeñable el cuidado de la igualdad geográfico-cultural, con la disonancia del grupo de estudio. Por tanto, me parece importante comenzar la investigación de los budistas en Yucatán, desde un modelo de estudio latinoamericano

³ Se consideran religiones del libro a aquellos que le otorgan una importancia capital y simbólica fuerte a un libro sagrado que contiene la revelación divina directa y el mensaje fundamental.

en una forma reflexiva. La intención de este artículo no es realizar un análisis global o general de la conversión al budismo, sino simplemente efectuar un acercamiento considerando las particularidades individuales y locales de los conversos budistas de Yucatán.

La metodología y las técnicas empleadas fueron las cualitativas. El periodo de trabajo de campo se realizó durante diciembre de 2010-octubre de 2011 y periódicamente en primavera y verano de 2012. Igualmente, se efectuaron entrevistas cualitativas no estructuradas e historias de vida temáticas a líderes y miembros-conversos.⁴ Una parte importante durante el trabajo de campo fueron las pláticas espontáneas e “informales” que sostuve con miembros de la SG local, las cuales ayudaron mucho para entender mejor lo que encontraba registrado en las entrevistas y observaciones.

Para comenzar, ofrezco un bosquejo de las características teóricas de la conversión religiosa para enmarcar nuestra exposición. Posteriormente, me dirijo a presentar una síntesis del desarrollo histórico del NMR japonés, en su país natal, México y Yucatán. Luego, presento las razones de conversión; es decir, la de contacto, las explícitas de los conversos y las implícitas del que suscribe. Y por último, algunas consideraciones.

ALGUNOS ELEMENTOS TEÓRICOS SOBRE LA CONVERSIÓN RELIGIOSA

El término conversión religiosa tiene un origen conceptual cristiano (la conversión de Saulo), por lo que su uso en el estudio de diferentes tradiciones religiosas se ha visto con sospecha o escepticismo, principalmente en México. No obstante, existen estudios sobre religiones distintas al cristianismo, en la que dicho concepto ha dado resultado.⁵

⁴ La selección de los entrevistados fue el resultado del trabajo de campo, en la que la observación permitió penetrar un poco en el perfil del miembro. En este sentido, decidí qué sujeto sería el más apropiado para la realización de la Historia de Vida o entrevista semiestructurada.

⁵ Especialmente en el estudio sobre las conversiones al islam, este concepto se ha mostrado menos problemático; podría afirmar que se debe a la cercanía religiosa con el

De entrada, la conversión religiosa es ante todo un cambio, sea desde la perspectiva que se aborde, la pasiva o activa (Richardson 1985). Pero, ¿cambio a qué o para qué? Según James, el individuo pasa de ser infeliz, miserable y equivocado a un ser feliz, superior y justo (2008, 145). Los sentimientos positivos en el ser del converso pueden resultar engañosos, actualmente practicar yoga o alguna especie de arte marcial provoca en el sujeto, bienestar, felicidad y superioridad, por lo cual es necesario considerar el esquema de atribución central en la interpretación de los hechos que suceden a su alrededor, en las que éstos son explicables con base en lo aprendido en el grupo religioso (Snow y Machalek 1984, 173-174). Este tipo de cambio se puede entender como el resultado de la resocialización, en la que se adopta un código, paradigma y cosmovisión religioso que define las acciones y discurso de los conversos (Berger y Luckmann 2008; Hernández 2000, 71).

En la conversión, todo cambio está en relación con un cierto nivel de conciencia. Particularmente, cuando se trata de grupos que forman parte de las “alternativas religiosas” de su respectivo campo, éstas suelen ser “encontradas” por los individuos en búsqueda de un sistema de pensamiento nuevo o diferente. El *deseo de ser* en relación con lo que se es realmente es esencial en la conversión, no sólo porque el *deseo de ser* sea parte de la socialización religiosa, sino que el individuo selecciona y “encaja” en determinado grupo que le ofrezca ser lo que busca ser.

La conversión implica la adquisición de la cosmovisión del nuevo grupo, la cual le enseña cómo mirarse y mirar a otros (Cantón Delgado 1998, 132). Los cambios sobre sí mismos varían, en ocasiones el individuo puede abrazar el papel de objeto manipulable por Dios, es decir, sus propios actos y los externos no dependen de él por ser un pecador miserable, sino únicamente provenientes de Dios. Algunos se ven como verdaderos elegidos de Dios, lo cual los motiva a realizar proselitismos intensos, como sucede con los Testigos de Jehová. En otros casos, los conversos ejercen el papel de

cristianismo, ya que ambas son religiones monoteístas. Algunos trabajos en relación con el islam son: Köse y Loewenthal (2000) y, en el caso mexicano, Cañas Cuevas (2011).

“agentes” primordiales para la transformación de su mundo transcendente (Straus 1976), como los miembros de la SG.

Carlos Garma afirma que la conversión debe entenderse como una subdivisión más de lo que él llama movilidad religiosa (Garma 1999). En otras palabras, entiende por conversión al cambio drástico hacia la nueva fe; en contraste con la movilidad, como una forma diversa de cambio de adscripción religiosa (Garma 1999, 131). El autor se preocupa por incluir en un término, las plurales formas de adhesiones religiosas producto de las desregulaciones religiosas de Europa y Norteamérica. Con esta propuesta, Garma realiza dos pasos adelante en la teorización, pero retrocede uno, al cometer el error de hacer dicha distinción y encasillar a la naturaleza de la conversión en la experiencia religiosa paulina. Esta perspectiva comete el pecado de “cristianocentrismo”, debido a que entiende que la movilidad religiosa en “formato” de conversión sólo puede entenderse en el ámbito evangélico o pentecostal; mientras que en ámbitos diferentes sólo el concepto de movilidad sería el apropiado. No obstante, la proposición de Garma (1999) nos ayuda a observar a los sujetos desde un *marketing* religioso, en la que una de las principales transformaciones de la vivencia religiosa al momento de pasar a ser creyente es la ausencia de un cambio drástico.

Ahora bien, el objetivo es exponer las razones de la conversión entre los miembros de la SG, para eso se deben tener en cuenta los factores, motivos y causas de la conversión religiosa.

Los factores principales que propician la conversión se pueden dividir en exógenos y endógenos. Los primeros siempre hacen referencia a los cambios sociales en el nivel macro, como la modernización urbana, industrialización, crisis económicas y movilidad migratoria (Rivera *et al.* 2005; Hernández y Rivera 2009). Estos factores exógenos se pueden entender como un contexto histórico determinado que atañe a la nación, región y localidad (Molinari 2000, 200).⁶ Es decir, que las condiciones de la sociedad en su complejidad son las que explican las conversiones.

⁶ Es importante hacer notar que tanto el trabajo de Claudia Molinari fue hecho en poblaciones indígenas, entre los zoques y tarámuri.

El enfoque de análisis micro (endógeno) muestra que las explicaciones de tipo macro son incompletas o al menos no las principales. Desde esta perspectiva, Gilberto Giménez (1993) demuestra que intervienen los problemas en el individuo como los económicos, familiares, de salud-enfermedad, de inconformidad social, etcétera; la presencia de otra persona que lleva el mensaje de “salvación”, y, por último la decisión de adherirse se debe a diversas causas como curaciones milagrosas, grato recibimiento por parte de la congregación, asombro por un cambio de algún conocido e identificación con el discurso religioso.

Un aspecto importante respecto a las razones de conversión es conocer los tipos de motivos que impulsaron al converso. Lofland y Skonovd (1981) consideran necesario describir analíticamente la experiencia subjetiva de éstos; por tanto, propusieron la noción de “*motifs of conversion*”⁷, los cuales son los aspectos más memorables que orientan al sujeto a realizar una transformación personal, determinados por el grado de presión social, duración, nivel de afectividad y la secuencia entre la creencia y la participación. Los autores proponen seis motivos: 1) el intelectual, refiere a la búsqueda de información relativa a la doctrina religiosa que le interesa, como la lectura de libros, la asistencia a conferencias y la exploración por internet. La internalización de las creencias comienza por ser algo personal, para luego reforzarla con la participación en un grupo afín; 2) la mística es similar a la experiencia paulina ya que es inefable. Para este caso, la presión social es poca o nula (Lofland y Skonovd 1981, 374-378); 3) el experimental define la postura pragmática del converso; en este caso, éste opta por cuestionar a los creyentes y practicantes: “muéstreme la eficacia, el sentido y significado” de los respectivos credos. En consecuencia, la interacción es intensa y prolongada. Snow y Phillips demuestran que la interacción intensiva es clave en los conversos budistas de la Nichiren Shoshu, en la que el diálogo consiste en las oportunidades y ajustes para la mejora de las situaciones particulares de cada converso (1980, 444); 4) el afectivo da cuenta de la importancia de las relaciones personales que el con-

⁷ La traducción literal al español es “motivos de conversión”.

verso tuvo y tiene con algún o algunos creyentes pertenecientes al grupo religioso, tales como amistad o parentesco. La decisión de convertirse es sentimental y de confianza, como soporte de la veracidad de la nueva creencia (Lofland y Skonovd, 1981, 379-380); 5) el *revivalist* alude al contexto de la conversión, el mejor ejemplo son las campañas masivas de Billy Graham; 6) el coercitivo es conocido con la etiqueta de “lavado de cerebro”; el aislamiento de los lazos familiares, la modificación impuesta de una forma de vida son elementos que lo definen (Lofland y Skonovd 1981, 380-382).⁸

En los grupos religiosos contemporáneos, como he mencionado, la experiencia de transformación religiosa no es súbita, sino paulatina. Este hecho complica la observación al investigador para definir el momento cuando el sujeto ha internalizado la nueva fe. La tendencia teológica y cristiana asocia la conversión con la deidad, éste participa, influye e interviene en el hecho de la conversión (Snow y Machalek 1984, 169). En los grupos evangélicos y carismáticos, la posesión del Espíritu Santo (especialmente la glossolalia), el ponerse de rodillas, el llanto incontenible y el “bautizo por fuego” son indicadores de la conversión en el sujeto. En el caso del budismo, los elementos son menos visibles. Aunque, en los budismos monásticos son más observables, como el cambio de vestimenta, al ataviar la túnica color azafrán y el corte rapado del cabello que define el inicio de una nueva vida; pero en los budismos laicos, son casi imperceptibles. Si bien, se ha acordado que la conversión es un proceso y no un sólo acto, consideramos que en el transcurso de la conversión al budismo existen elementos particulares en las últimas fases procesuales; sobre todo, para los movimientos liderados por figuras carismáticas, como la SG, en la que la aceptación de las enseñanzas del líder como verdaderas, legítimas y únicas es central para considerar al sujeto como converso.

⁸ Estos motivos no se presentan en la realidad de manera separada; sino que en la observación podríamos incluso integrarlos como parte de las fases del proceso de conversión. De igual forma, en la experiencia del converso suelen concretizarse paralelamente; por lo cual, no los menciono para categorizar los datos en esta exposición, pero sí para aclarar las razones de contacto y enriquecer la reflexión sobre los niveles de conciencia del individuo.

SÍNTESIS HISTÓRICA DE LA SOKA GAKKAI

La Soka Gakkai⁹ aparece en 1930 en Japón, pero sus enseñanzas se remontan al siglo XIII con el monje Nichiren Daishonin, quien pronunció, el 28 de abril de 1253, la única fórmula sagrada para alcanzar la budeidad: *Nam Myoho Rengue Kyo*¹⁰ (Tamaru 2000, 23). Con base en estas enseñanzas, Nichiren y posteriormente la SG se embarcarían en la expansión de la “única” vía de iluminación; es decir, la recitación del mantra conocido como *daimoku*.¹¹

Aunque parezca extraño, desde los inicios de la diseminación de la SG, después de la Segunda Guerra Mundial, ha tenido el perfil conversionista.¹² Esta característica pudo notarse cuando Josei Toda sustituyó a Makiguchi en 1946, ya que logró convertir a 750,000 familias japonesas por sus intensas campañas proselitistas (Hammond 2000); su muerte obligó a cambiar el mando a favor del actual presidente Daisaku Ikeda en 1960. Él impulsó en gran manera la internacionalización del budismo de Nichiren, y consolidó la Soka Gakkai Internacional (SGI).

En este sentido, Makiguchi y Toda reformularon las enseñanzas de Nichiren. La recitación del *daimoku*, ideada por Daishonin para la consecución de la budeidad, ahora se realiza para la mejora cotidiana; al menos, así lo hizo Toda al crear su Filosofía de Vida, al igual que el tercer presidente Daisaku Ikeda con su término: Revolución Humana. El *kaidan* fue reformulado como la doctrina del Kosen Rufu, en el que antes se pensaba como la expansión del bu-

⁹ La diversificación del budismo en un fenómeno temprano ocasionó la aparición de tres de las principales escuelas, Mahayana (gran vehículo), Theravada (vehículo de ancianos) y Vajrayana (vehículo del diamante). La SG forma parte de la escuela Mahayana, ésta es una de las escuelas con mayor espíritu misionero, la referencia del Gran Vehículo dice por sí solo que para llegar a la iluminación el vehículo es amplio y hay lugar para todos. Para más información sobre este aspecto, véase Richard F. Gombrich, “Cómo comenzó el Mahayana” (1995), 24-41.

¹⁰ Significa dedicación (*nam*) a la Ley última y verdadera del universo (*myoho rengue kyo*).

¹¹ *Daimoku* refiere a la repetición de *Nam Myoho Rengue Kyo*

¹² Digo extraño porque cuando se habla de budismo se piensa en una religión no “evangelizadora”; esta perspectiva es esencialista, puesto que después de la muerte del buda histórico, el budismo se dispersó en Asia con un espíritu misionero. Claramente, no optaba por estrategias similares al protestantismo y paraprotestantismo.

dismo de Nichiren; actualmente no sólo es el budismo, sino también la paz, la cultura y educación, éstos son valores universales en el mundo occidental. Por tanto, damos cuenta que la SG ha reformulado la enseñanza tradicional del budismo de Nichiren para poder expandirse internacionalmente. Esto indica su adecuación al concepto de NMR.¹³

A finales del siglo XIX, miembros de la SG de México se mantenían discretos en su fe; la oleada de conversas japonesas migrantes fortaleció la presencia de las nuevas generaciones japonesas budistas. En el año de 1965, llega el presidente Ikeda para formalizar y reconocer la Soka Gakkai México (SGMEX), quien dejó al Sr. Iwadare como líder. En 1968, 500 familias se adhirieron, de las cuales 90 % eran mexicanos. A principio de los setenta, la organización se expandió a los otros estados del país porque algunos miembros del Distrito Federal migraron por razones laborales, y generaron proselitistas nativos (Okubo 1991, 194-195; Inoue 2003, 95-105).

La SG de Mérida tuvo sus inicios, en 1973, de una manera más difusa que informal,¹⁴ con la llegada de Alberto Chablé a Mérida, quien nació en la Ciudad de México de padres yucatecos, donde conoció a la SGMEX. Las pláticas en casa caracterizan el inicio de la SG en Yucatán; las primeras personas que se involucraron en las pláticas tenían un nivel educativo superior, por lo que platicar de cuestiones filosóficas no les fue difícil.

El 6 de febrero de 1977 se le otorga a Mérida el nivel organizacional de zona;¹⁵ sin embargo, aún no era parte de la SGMEX. A principios de 1997 se adquirió lo que es el actual Kaikan,¹⁶ donde se

¹³ Una fase histórica relevante fue la ruptura con el clero monacal de la Nichiren Shoshu en 1991, la cual se puede asemejar con los motivos de la reforma luterana. Las cuestiones de autoridad, finanzas e interpretación fueron las causas de dicha disolución (Hurst 2000). A partir de este acontecimiento, la SG ha conformado una identidad laica.

¹⁴ En otro artículo expongo a detalle el desarrollo histórico de la Soka Gakkai en Yucatán, donde describo su proceso de institucionalización, así como su organización actual, dando cuenta de las tensiones internas surgidas a partir de dicho proceso (May May 2015).

¹⁵ La zona se encuentra en el último peldaño de la organización de la SG, la cual comprende en promedio 20 miembros.

¹⁶ El Kaikan, significa literalmente santuario, también se le llama Centro Cultural. Este edificio se encuentra en la Calle 64 # 432-A entre 49 y 53 del Centro.

realizan las actividades principales. Hasta el año de 2011, la cantidad de 80 miembros activos se ha mantenido, en su mayoría de la clase media y media alta.

LAS RAZONES DE CONTACTO

Marzal (2000) expone dos razones de contacto, el proselitismo y la búsqueda. El trabajo de campo revela que el proselitismo de la SG de Mérida es bajo, dado que su actual crecimiento se debe en su mayoría a la herencia familiar. Diría que la falta de proselitismo, es por el énfasis individualista respecto a la aceptación o rechazo de adoptar una vida budista; además, se tiene una idea similar a la predestinación calvinista, si se pertenece a la SG es porque en vidas pasadas hubo contacto con ella; o sea, estar o no estar en la SG no depende mucho del proselitismo, sino del karma. Si bien, el karma en sentido original se entiende como una serie de acciones del presente que determina el futuro de una existencia inmanente, el converso lo ressignifica dotándole un sentido de trascendencia, que combina con la individualidad en la responsabilidad del sujeto.¹⁷ Por tanto, encontramos la herencia de una visión cristiana.

Por otra parte, no podría decir que una razón del bajo proselitismo sea por falta de un “apostolado” –por usar un término cristiano–, pues, en las enseñanzas budistas se recalca la necesidad de llevar el mensaje de iluminación, ya que promete recompensas ulteriores e inmediatas en el budista. Esto confirma que la labor proselitista está permeada también por la subjetividad del converso, vinculada con la resignificación del conocimiento doctrinal, tal como señalé arriba (Fortuny 2003, 251).

En general, las razones de contacto de la mayoría de los conversos son de índole afectiva,¹⁸ es decir, impulsados por familiares o por

¹⁷ Inoue (2006), encuentra que la cultura religiosa católica se expresa en los usos lingüísticos de los conceptos budistas por parte de los conversos mexicanos; desde mi punto de vista, se resume en la dialéctica de la concepción de la divinidad inmanente y trascendente.

¹⁸ Esto lo entiendo en términos de Weber como la acción social afectiva que está basada en una orientación emocional hacia una persona o grupo de personas.

una amistad precedente entre el proselitista y el converso; esta última es la razón en casos excepcionales. A pesar de ello, los conversos tuvieron que mantener un diálogo con sus proselitistas afectivos, para acercarse finalmente a la SG por iniciativa propia. Los individuos entrevistados, siempre estuvieron en búsqueda de soluciones y respuestas a sus insatisfacciones.

después de mi separación, yo tenía esa circunstancia de mi espíritu de búsqueda. Yo fui con los mormones no me gustó, mi hermano es mormón, pero yo veía si él vive ese tipo de circunstancia de vida, entonces no servía. Porque si yo voy a cambiar algo es para que yo mejor. Me fui con los Testigos de Jehová; o sea, estuve yendo a 3 o 4 sesiones, de repente a la cuarta sesión la persona donde iba a su casa, se fue con la hermana de otra persona. Dije, ¿qué es esto? Es lo mismo o peor. Hasta que se manifestó exactamente [conocer a la SG], ¿cuánto tiempo perdí? Te arrepientes, porque dices, ¿cuánto hubiera aprovechado, cuánto más hubiera aprendido! (03-03-2011).¹⁹

En términos de Hervieu-Leger (2004), la entrevistada pasó de peregrina a convertida; pues estuvo socializando con religiones y creencias distintas para luego terminar en la SG. Igualmente, encontrar que el motivo de conversión es intelectual y experimental nos habla de un espíritu de búsqueda (Lofland y Skonovd 1981), como el testimonio de un joven.

Empecé a revisar los libros y me topo con un libro que se llama “Budismo verdadero”, que se editó en el 79 por miembros de la Soka Gakkai. Entonces comienzo a leerlo y aparece otra vez la ley “Nam Myoho Renge Kio” [...] empiezo a investigar a la Soka Gakkai en el internet y sale mala información sobre la organización. En una revista en línea parece que la Soka Gakkai es una organización patrocinada por los Yakuza, era la mafia japonesa, secta del dragón negro (18-04-2011).

¹⁹ Mujer de 60 años, divorciada con estudios medio superiores, nacida en la Ciudad de México de padres yucatecos.

En suma, la razón de contacto no es tanto por el proselitismo; sino por la búsqueda religiosa evidenciada en las historias de vida. En la SG local, la ausencia de labor proselitista también se demuestra por las redes de parentesco entre los miembros.²⁰ Además de encontrar elementos que nos dirigen a la interpretación del espíritu de búsqueda en los sujetos. Esto no debe confundirse afirmando que el budismo no es proselitista en esencia, sino que esta característica forma parte de las transformaciones derivadas de su occidentalización.

LAS RAZONES EXPLÍCITAS DE LOS CONVERSOS

La ley Nam Myoho Rengue Kyo

Para los miembros de la SG esta frase es la fórmula de la Ley de la vida y budeidad, al igual que el medio para conseguir el fin religioso: la Revolución Humana. En cierta manera, sería el sustituto de la idea de Dios en el cristianismo.

Este factor es experimentado por los conversos de maneras muy distintas. Sin embargo, es una de las razones por las cuales abrazan el budismo. Una experiencia significativa, es la que me contó un señor de 70 años, cuando éste se encontró un Gohonzon confundiéndolo con un retrato o adorno:

Llegué y dije, que bonito cuadro [...] De repente, yo oía que estaban en coro con Nam Myoho Rengue Kyo, Nam Myoho Rengue Kyo, Nam Myoho Rengue Kyo, Nam Myo [...] y llegó un momento que después de cinco minutos de estar oyendo eso; yo, ya me di cuenta que estaba hincado y también [...] [Alusión a la repetición de la frase] Nam Myoho Rengue Kyo; yo ya estaba cantando; pero sin saber por qué, me sentía bien, hace mucho que no me había sentido tan bien (23-12-2011).

También encontré la experiencia de una joven, que al momento de invocar por primera vez el mantra, ella dice que su cerebro dijo: “aquí estás, esto es lo que tú estabas buscando”. La joven prosigue:

²⁰ En otro trabajo explico en términos organizacionales porque la membresía de la Soka Gakkai de Yucatán llegó a conformarse por redes parentales (May May 2015).

“fue lo que sentí, todo lo que había estado buscando en ese tiempo y en esos años se redujo a ese instante en que invoqué Nam Myoho Rengue Kyo”. Otro caso fue el siguiente, cuando el muchacho narra lo que sintió al invocar el mantra: “Y yo ‘bla bla bla bla’ [hace alusión a la invocación] como que mi cabeza algo raro pasa, y sigo ‘bla bla bla bla’ ya sentí cosas, es obvio ya se activaron tus hemisferios y por eso sientes como una reacción”.

En este sentido, el sonido del daimoku fue como el primer paso para probar la eficacia y estar dispuestos a profundizar la fe. Como Arnau dice en relación con los *mantras* budistas: “los sonidos carecen por sí mismos de significado; sólo el contexto puede otorgárselo” (Arnau 2007, 111). En verdad, escuchar la invocación en conjunto y con intensidad es asombroso, a pesar de no saber inmediatamente qué se dice.

Experiencia de sanidad paulatina o motivos de salud

Esta razón es importante porque el converso se libera de una situación que tal vez lo hubiera llevado hasta la muerte o a una incapacidad que lo limitara. El caso de la conversa Teresa es representativo, ella estuvo en el hospital con complicaciones, promesas fallidas de mejoría y de operaciones peligrosas. Su inconformidad con su situación endeble fue lo que en su momento la llevó a recurrir al daimoku. Teresa dijo que esta sanidad no hubiera pasado de no haberlo realizado; después de esto pidió su Gohonzon.²¹

Marcos de 44 años nos relata sintéticamente su proceso de curación, que lo considera como la prueba real de la legitimidad de la práctica budista de Nichiren:

A mí se me iban a desprender las retinas irremediablemente, en aquel entonces no había el equipo de rayo láser y no había los tratamientos que hay actualmente con la oftalmología [...] y pues eran viajes al Distrito Federal para que me hicieran el tratamiento con láser, y me soldaban las retinas, pero al poco tiempo se volvían a abrir. Desde ese momento determiné

²¹ La petición del Gohonzon es un acto público de confesión de fe y del compromiso de practicar cotidianamente el ritual.

aceptar la práctica budista un febrero de 1986. Entonces, empecé a practicar muy fuertemente y sí efectivamente pude conservar mi salud. A partir de que comienzo a practicar, me dice [el doctor] nos vemos en 15 días; y así estuve como un par de meses y ahora nos veremos cada mes y luego, nos vemos en 6 meses. Todo eso está registrado en mi carnet, esa es mi prueba real de mi práctica (04-05-2011).

Una de las líderes locales cuenta que empezó a practicar porque veía que la enfermedad crónica de su hijo estaba desapareciendo, a partir de que el niño empezó a hacer daimoku por imitación a su abuela y vecinos.²²

En todos estos casos se puede ver que la sanación no fue de manera sobrenatural y abrupta; sino paulatina, conforme a la invocación del mantra. Metraux (2000) reporta que en Malasya, Singapur y Hong Kong, de 305 personas, 92 respondieron que su motivo de integración a la SG fue por enfermedad, ésta fue la segunda cantidad mayor después de la integración por la influencia familiar (96 personas). Aunque, como asegura Metraux, estos problemas de enfermedad estuvieron acompañados de problemas financieros (Metraux 2000, 409-410). La correspondencia de los motivos por enfermedad y la influencia familiar es notoria con lo encontrado en conversos yucatecos, al considerar el bajo proselitismo ya dicho y la conversión por motivos de salud.

Los atributos de los miembros

En la SG todos los miembros tienen su labor como proselitistas – aunque no la realicen con intensidad –, por lo cual todos tienen la obligación de mostrar lo bueno en su actitud y apariencia siendo sonrientes, amables y atentos. Marisa²³ expresa lo siguiente:

²² El pequeño testimonio de esta mujer líder de la organización formó parte de la entrevista realizada en su casa con el objetivo de conocer a la organización y función de su cargo (13-05-2011). Esta experiencia hay que entenderla como motivo *family illness* (enfermedad familiar); otros motivos fueron *personal illness* y *relative cured of illness* (Metraux 2000, 410).

²³ Mujer soltera de 61 años, nacida en Mérida, Yucatán.

Para mí [pausa] desconocía prácticamente el budismo. Pero lo que hizo acercarme fue la actitud de la gente que ahí estaba [...] me sentí a gusto con la señoras porque hablaban de cómo han cambiado su vida, de cómo se sienten. Ahí hablaban de cómo han cambiado muchas situaciones en su vida, pues creo que eso me dio gusto (04-03-2011).

Marcos cuenta que cuando asistió a las primeras reuniones, lo primero que le gustó fue la sinceridad de los líderes y de los miembros que se acercaban a hablar con él, lo cuenta así:

Me gustó mucho ver las caras de las gentes cuando yo comencé a asistir, la jovialidad de los líderes. Pues, ahí estaban los jóvenes, los sokajanes, ayudando a la gente, pendientes del sonido, me gustó. Ése fue el primer impacto, ese aspecto de la organización: la alegría (04-05-2011).

Algo parecido percibió un hombre de 61 años al asistir a la actividad Kofu Gongyo,²⁴ que dice: “me asombró ver caras sonrientes, esa fue mi primera impresión”. En este momento, es pertinente mencionar la socialización de la sg por medio del modelo de roles.²⁵ El carisma como base de legitimidad en la organización japonesa es parte importante para entender la existencia de atributos en los miembros y líderes en la percepción de los conversos. En este sentido, la construcción del relato de conversión está íntimamente ligada al tipo de socialización religiosa. Implícitamente, el contenido del relato está regulado por normas de la ideología del grupo religioso (Beckford 1978; Greil y Rudy 1984).

Wilson y Dobbeleare (1994) dicen que en la sg británica “más de la tercera parte de la muestra respondió que los atributos de los miembros *fue lo que les impresionó*” (1994, 53) (énfasis mío).²⁶ En la

²⁴ El Kofu Gongyo es conocido también como Encuentro con el Maestro, que se realiza cada primer domingo del mes, en el que se reproduce un video del líder Daisaku Ikeda pronunciando un discurso.

²⁵ El modelo de roles como socialización refiere a la comunicación de características especiales que poseen los dirigentes o miembros del cuadro administrativo de la organización, como una especie de tipo ideal de budista Soka Gakkai (May May 2012, 83-84).

²⁶ “More than one-third of our respondents said that what had attracted them was the quality of the membership” (Wilson y Dobbeleare 1994, 53). El número de muestra es 619.

SG de Estados Unidos, 52 % asegura que la atracción primaria fue por los sentimientos positivos hacia la gente que conoció en la organización (Hammond y Machacek 1999, 163). Inoue también lo encontró en México, 40 % de los miembros con “2 años o menos” tienen una opinión positiva y 36 % de “3 años y más”; aunque disminuye el porcentaje de opinión positiva en los miembros conforme pasan más años en la organización, ésta sigue siendo mayoría en comparación con las repuestas de opinión neutral y negativa (2003, 293). Esto quiere decir que en los motivos iniciales se encuentran los atributos positivos de los miembros.

Beneficios conspicuos

Esta razón es muy importante ya que distingue mucho el cambio de religión en cuanto a las “ofertas” dirigidas a los feligreses. Los miembros de la SG denominan como “beneficios conspicuos” a los beneficios materiales, inmediatos, prácticos, concretos e instrumentales. Alfonso de 61 años, me respondió lo siguiente, cuando le pregunté respecto a algunas consecuencias de la práctica budista:

Primero, mi casa, la facultad de tener una casa propia, para mí ha sido difícil, es algo que siempre anhelé, si no fuera por una persona que vivió al lado de nosotros ahí en Chuburná, el señor era gerente del banco; cosas muy sencillas que tienen un gran sentido. Hemos recibido mucho, todo lo que aquí ves son beneficios [refiriéndose a su casa], por ejemplo, jamás pensé en tener un vehículo. Pensé que tener vehículos era sólo para los más ricos. Y creo que la práctica nos ha ayudado para administrarlo sabiamente (14-06-2011).

Wilson y Dobbelaere (1994) informan que 52 % de los miembros de Gran Bretaña hace daimoku por un empleo o para encontrar un mejor empleo. Claro, esta petición tiene su razón de ser, como un requerimiento instrumental para la obtención de bienes materiales. De los miembros, 45 % pide por necesidades materiales inmediatas como ayuda para un apartamento o casa, un carro o simplemente por dinero (1994, 185). Un sábado de noviembre de

2010, en una reunión de jóvenes, una mujer dijo que acercarse al budismo la ha ayudado a tener éxito económico y laboral; dijo que nunca tenía dinero para pagar los autobuses para asistir a la escuela, y tampoco para comida. Ahora tiene un carro para trasladarse en la ciudad; ella considera que esto fue posible al “acercarse al corazón de su maestro Ikeda”.

En la SG de Estados Unidos, 88 % realiza daimoku por bienestar financiero, recompensas materiales, como casas, carros y éxito en la carrera (Hammond y Machacek 1999, 69).²⁷ Así también Inoue (2003) encontró que en la fase de “Segunda Interacción”²⁸ los beneficios y metas materiales ocupaban el segundo lugar como motivo principal de la práctica (Inoue 2003, 237).

En la SG de Mérida tienen motivaciones similares para invocar, siempre comentan que invocan e invocarán para metas inmediatas como dinero y empleos. Dobbeleare (1998) recalca lo siguiente: “*the conspicuous benefits sought, to get out of difficult situations and to solve concrete daily problems*” (1998, 43) (énfasis mío).

Es interesante que la organización no les ofrezca en primera instancia la budeidad, sino que en el transcurso de su consecución obtendrán una economía estable y éxitos laborales. Ya no son premios ultraterrenos, y como Weber reconoce que “honrosa y larga vida y riqueza ofrece el budismo como premio a la moralidad del laico, en completo acuerdo con la doctrina de toda ética religiosa intramundana” (Weber 1987, 418). En este sentido, se presenta una similitud notoria con la teología de la prosperidad, que podría entenderse como adopción de la estrategia discursiva neopentecostal, lo cual sería un tanto incorrecto; al saber que desde las bases doctrinales del budismo de antaño, la mejora material y económica ya se encontraba. Incluso Bornholdt (2010) sólo pudo hallar diferencias doctrinales, de origen sociocultural y de método. Esto quiere decir, que la religión occidental (evangélica neopentecostés) y oriental (budis-

²⁷ En este caso, los autores refieren los datos porcentuales con base en frecuencias.

²⁸ Daisuke Inoue (2003) entendió el proceso de conversión en siete fases: 1) “Contexto”, 2) “Antecedentes”, 3) “Encuentro”, 4) “Primera interacción”, 5) “Compromiso”, 6) “Segunda interacción” y 7) “Consecuencia” (2003, 16).

mo) se distinguen principalmente por la trascendencia e immanencia, respectivamente.

Experiencia de cambios de estados subjetivos

Esta razón de la conversión es importante, ya que es muy característico de la SG; en contraste, con la experiencia de cambio ético²⁹ que Marzal (2000) encontró entre los grupos cristianos. Por cambios de estados o disposiciones subjetivos me refiero al incremento de autoconfianza, coraje, estabilidad, autocontrol, autodeterminación y a la capacidad de afrontar los problemas y hacerse cargo de su propia vida (Wilson y Dobbeleare 1994, 205).

Estas mejoras son las que más expresan junto con los beneficios materiales. Una mujer divorciada de 60 años nos provee de un ejemplo: “No me valoraba, no me quería, era una persona amargada con el rostro endurecido, iracunda, todas esas cosas era; no es que no lo tenga ahora, porque es nuestra naturaleza, pero he aprendido a controlarla, he aprendido a ver más allá de las cosas” (03-03-2011).

Teresa, una joven asegura que pudo desarrollar y tomar conciencia de sus propias habilidades e incluso las puede manejar mejor con la práctica budista; como ella dice: “aprendí a manejar mis emociones mejor [...] seguridad que te da, de que vas a poder lograr todo lo que quieras”.

Según Wilson y Dobbeleare (1994), 39 % de los miembros de la SG británica dijeron conseguir dichos cambios, aunque es relativamente menor en comparación con los demás porcentajes, éste se encuentra entre los mayores beneficios logrados. En Estados Unidos, 63 % de los encuestados invoca para obtener beneficios inconspicuos; mientras, la totalidad de la muestra dijo haber obtenido este tipo de beneficios (Hammond y Machacek 1999, 69-70). En cuanto a los miembros mexicanos, los motivos de la práctica budista van cambiando según el tiempo de su práctica; los motivos de carácter inconspicuo van en aumento conforme los conversos tengan más años en la práctica (Inoue 2003).

²⁹ La mayor preponderancia de los cambios subjetivos sobre los éticos se explicarán en las razones implícitas.

RAZONES IMPLÍCITAS

Este apartado responde a la sugerencia durkheimiana; por lo que intento, no sólo explicar la conversión en los budistas mediante los juicios de los conversos mismos; sino, por las causas profundas que escapan a su conciencia.³⁰

Cambio socioeconómico en Mérida: de los pioneros y algunos conversos

La aparición de la Soka Gakkai en Mérida, a mediados de los setenta hasta la mitad de los ochenta, estuvo inmersa en una *favorable ecology* (Stark 1987, 19). A principios de los ochenta, la gente se adhería constante y frecuentemente. En ese periodo, Mérida asistía a la urbanización, al cambio en la estructura económica y las migraciones.

Como consecuencia de la crisis henequenera, la población rural migró a la capital que creció al doble, lo cual conllevó a un incremento en la industria de la mano de obra (Baños 1990, 420). Como parte de las secuelas de dichos cambios, la capital del estado fue foco de atracción económica, los inmigrantes nacionales consideraban a Mérida como centro regional de consumo³¹ (Ramírez 1993). La creciente migración nacional pasó a ser un requerimiento del mercado creciente meridano (Mossbrucker 1995). En 1980, la población del Distrito Federal residente en Yucatán ocupó el primer lugar por mayoría con 11,240, mientras Campeche con 9,812.³²

La inmigración nacional tuvo un papel importante para el cambio de la estructura económica de Mérida. La población ocupada en el sector terciario y secundario fue incrementando. Los patrones laborales y de consumo habían cambiado en la capital yucateca.

³⁰ La cita textual de Durkheim (1987) dice: “Creemos fecunda la idea de que la vida social debe explicarse no por la concepción que se hacen los que en ella participan, sino por las causas profundas que escapan a su conciencia” (citado en Bourdieu, Chamboredon y Passeron 2002, 30).

³¹ Durante el decenio 1970-1980 se contaron 55,099 inmigrantes y sólo 14,706 emigrantes (López Tejero 1988; Castilla Ramos 1991).

³² Datos provenientes de los censos realizados en 1970 y 1980 por el INEGI.

Los pioneros de la sg llegaron del Distrito Federal, en un ir y venir de la capital mexicana a Mérida, coadyuvado por el desarrollo aeroportuario de la ciudad como parte de los cambios socioeconómicos. Algunos de los pioneros, decidieron vivir en Mérida por la percepción positiva sobre las oportunidades laborales y empresariales. En las Historias de Vida realizadas encontré el contexto de la industrialización y urbanización. En un caso, la labor del padre del converso era la cordelería; en la juventud de otro entrevistado, encontré que sus opciones laborales se reducían a la industria. Un tercer converso, contaba que su niñez era solitaria pues la colonia donde residía apenas comenzaba a poblarse.

En este sentido, la aparición y el relativo “boom” fue condicionado por el contexto del cambio socioeconómico de Yucatán, al considerar el fenómeno migratorio interestatal por razones del desarrollo nacional vinculado a la integración de la economía nacional con la local. En relación con los fenómenos migratorios –campo-ciudad, intrarregional e interestatal– en Yucatán es pertinente recordar que “tanto un campesino como un ciudadano pueden compartir los efectos múltiples de la urbanización e incluso de la migración” (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2007, 335). Sin embargo, esta explicación no debe ser entendida de manera mecanicista, ya que el estancamiento actual de la sg local no se debe tanto a factores externos, sino internos (May May 2015).

*Características de grupo sectario*³³

Las características del grupo sectario son una buena explicación de por qué los miembros se convierten y se mantienen dentro de la organización sg.

El carácter voluntario de la sg se presenta tal como Wilson (1970) lo describe; pues, los individuos tienen la capacidad de deci-

³³ El término secta se toma de la concepción de Wilson (1970, 22-35, 218-225). No obstante, no la considero del todo precisa como puede corroborarse en la literatura especializada; aunque, en el trabajo de campo comprobé que la Soka Gakkai contiene algunas características que en su momento Wilson denominó como sectarias. Pero es necesario subrayar que el mismo Wilson (1970) dijo que la Soka Gakkai es una secta de excepción.

dir si aceptan o no las enseñanzas del grupo, antes y durante la socialización. En las historias de vida los sujetos, durante su acercamiento y socialización con la SG siempre tuvieron una actitud reflexiva y de cuestionamiento de las mismas enseñanzas. “Para ser miembro, es decisión mía, en el momento de decir, sí” (10-04-2011). Pero como dice Wilson, “El creyente debe elegir la secta, aunque se trata, en realidad, de una elección recíproca (la secta admite o rechaza a esa persona)” (1970, 27).

Los méritos son necesarios para obtener el Gohonzon familiar, rasgo importante del compromiso en el converso; antes se debe ser miembro para solicitarla, y para ser miembro es sustancial aprender la recitación litúrgica, al menos asistir de manera constante durante seis meses y estar suscrito a la revista y periódico de la organización.³⁴

El estatus de elite es notorio en la doctrina tradicional nichirenista, al argüir que poseen la única y verdadera fórmula para conseguir la budeidad. Un tema recurrente en las actividades, como el *zadankai*, es la refutación de las diversas escuelas sectarias budistas de Japón.

Entre los miembros de la SG también existe un grado de conciencia. La conciencia de ser diferente a los demás radica en su pertenencia a un grupo de elite. La idea de los Bodhisattvas³⁵ de la tierra y su pertenencia a este linaje mítico,³⁶ lo evidencia; puesto que Nichiren se refirió a sí mismo como la reencarnación del Boddhisattva líder de la tierra. Además de que los Bodhisattvas de la tierra son aquellos “que viven por la misión del Kosen Rufu como discípulos del Dais-honin” (Ikeda 2000, 129); o sea, los miembros de la Soka Gakkai.

³⁴ En la estructura organizacional de la Soka Gakkai de Yucatán existen dos comités, el directivo y el operativo; el primero está conformado por los líderes de nivel área y exlíderes del mismo nivel, lo cuales toman los acuerdos para aprobar o no la membresía o entrega del Gohonzon al sujeto. Para más detalle sobre la dinámica y estructura organizacional interna, véase May May 2015.

³⁵ El término Boddhisattva es propio de la rama Mahayana, en general alude a aquellos que están a un paso de la consecución de la budeidad, dado su entrega a la práctica de la compasión, sabiduría y virtud hacia los prójimos, y de esta manera llevarlos también a la iluminación.

³⁶ La pertenencia a un linaje mítico o histórico en el budismo también se puede encontrar en la tradición religiosa del budismo zen por medio del rito de la ordenación de monjes (Carini 2009, 133, 135).

El zadankai como “free space”

El zadankai es una actividad históricamente forjada por la SGI, y también es la base en la que los miembros crean la conciencia colectiva y la solidaridad; también el converso se siente y puede ser libre en la interacción social, pero al mismo tiempo construye su pertenencia a la organización. Los *free spaces* son aquellos espacios públicos, en los cuales se pueden encontrar fuertes lazos comunitarios (Evans y Boyte 1986/1992). El zadankai cumple con algunas de las funciones de este tipo de espacio.

Las experiencias más frecuentes de los miembros están en relación con la vida y con hechos cotidianos.³⁷ En este sentido, la realidad subjetiva es la principal aprehensión que tienen los demás miembros y es subjetiva, en cuanto las opiniones y expresiones se basan en la experiencia propia, por lo que la interpretación propia y la de los demás sobre la personal es permitida.

El vehículo más importante del mantenimiento de la realidad [subjetiva] es el diálogo. La vida cotidiana del individuo puede considerarse en relación con la puesta en marcha de un aparato conversacional que mantiene, modifica y reconstruye continuamente su realidad subjetiva (Berger y Luckmann 2008, 189).

La participación de los adolescentes también tiene lugar en los zadankai, esto ha coadyuvado para que desde pequeños los niños aprendan a ser participativos y desenvolverse en público. Claramente pude notar que este espacio sí puede ser considerado un *free space*, pues, Evans y Boyte dicen lo siguiente: “What we call free spaces, are the environments in which people are able to learn a new self-respect, a deeper and more assertive group identity, public skills, and values of cooperations [...] and rich networks of daily live” (Evans y Boyte, 1986/1992, 17, 20) [cursivas mías].

³⁷ Una plática informal con un amigo o amiga, lo sucedido en la escuela, un suceso con los vecinos, una conversación con los padres o hermanos son los que se escuchan con frecuencia en las reuniones.

Estas redes en las que la vida diaria y las realidades subjetivas no tienen otro fin que compartir con los demás las pruebas reales de la práctica budista, nos manifiestan la creación de lazos solidarios para alentar a otros conversos o miembros a no desistir en la práctica.³⁸ Al finalizar la actividad, los asistentes se van más alentados al escuchar las pruebas de los demás; esto nos muestra que el *zadankai* está destinado a cultivar las esperanzas de nuevas posibilidades en la práctica budista (Evans y Boyte 1986/1992, 26-68).

El daimoku y gongyo: una tecnología del yo

Pienso en el ritual como una razón implícita, a mi parecer éste es un medio o recurso que la SG proporciona a los conversos para empoderarse³⁹ de sus propias vidas. Las tecnologías del yo las entiendo como aquellas

que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault 1990, 48).

El *daimoku* y *Gongyo* es algo que se puede hacer en grupo y en la intimidad. En el momento de invocar el mantra, tus deseos personales son tu objetivo de pensamiento, sea para quitarlos o conseguirlos. A pesar de efectuarse en grupos, el ritual no pierde su carácter individualista, lo único que los une, es el unísono de la invocación. La interrelación es casi nula, nadie se mira, nadie recurre a otro para invocar. Por otra parte, tiene que realizarse con ciertas posturas, la espalda debe estar erguida, las piernas quietas y con los movimientos menos posibles. En la parte extracorporal también tienen ciertas operaciones que realizar como las siguientes:

³⁸ Metraux señala que el propósito del *zadankai* es cultivar sentimientos de solidaridad y armonía entre los miembros locales y proveer de un tiempo para socializar y escuchar los triunfos y dificultades (2000, 418).

³⁹ No profundizaré mucho con la definición de empoderamiento, aquí uso la connotación de la capacidad en el control sobre sí mismo.

Realmente cuesta trabajo concentrarse al hacer el daimoku, pero es cuestión de tiempo y práctica, creo que aun a los que tenemos varios años nos pasa que nos distrae nuestro quehacer cotidiano [...] Hay que mantener la mente serena (esto no quiere decir que tengamos la mente en “blanco”), o sea, concentrarse en escuchar y sentir el daimoku, tu voz y su vibración, nos procura una sensación de paz y alegría, tener la mente serena permite espacio para que después surja la sabiduría y tomemos decisiones y acciones correctas, que surgen desde nuestra vida iluminada y no de la mente condicionada por el ego y manipulada por nuestro karma y/o tendencias de vida. El poder se incrementa exponencialmente si lo haces frente al gohonzon, hacer el gongyo (recitar la liturgia) para mí es música, tiene un ritmo, cadencia, debe ser claro, bien pronunciado, y su efecto se siente en lo profundo de nuestra vida, hay que sentir alegría al hacerlo (26-12-2011).

Tanto corporalmente e incluso subjetivamente, hay ciertas operaciones por seguir en las que el Gohonzon es parte importante para revitalizar el ritual. El Gohonzon en la SG es considerado como la vida misma del practicante; es decir, su espejo.⁴⁰ Por eso “el recitado del *daimoku* crea un puente de sonido y vibración entre el individuo y el *Gohonzon*, de manera que el sujeto y el objeto se vuelven uno” (Ogura 2003, 13). Se unifican y al mismo tiempo surge una dualidad en el interior del sujeto, que es particular en la experiencia religiosa (Simmel 1912, 182-200). Por esta razón, la tecnología se puede dar en el sujeto, pues, cumple con la especificidad de que no es el sujeto mismo, sino el interlocutor interior del sujeto (Morey 1990, 37); es decir, su buda que se manifiesta en la unión con el Gohonzon.

Por tanto, este procedimiento que tiene aspectos físicos y fenomenológicos, implica un establecimiento de metas concretas, de cambios en los estados de ánimo con el fin de modificar actitudes, como las presentadas en la última razón explícita (cambios en los estados subjetivos). Entonces, el ritual de la liturgia debe ser entendido como lo dice M. Florence (1984), “procedimientos por los que

⁴⁰ Ya decía Foucault cuando hablaba del “conócete a ti mismo” de Alcibíades que, “Del mismo modo, como se ve mejor cuando el espejo es más luminoso que nuestros ojos, veremos nuestra alma si la miramos no en una alma semejante a la nuestra de la misma luminosidad que ella, sino en un elemento más puro y luminoso” (2002, 80).

el sujeto es inducido a observarse a sí mismo, analizarse, descifrarse, reconocerse como un dominio de saber posible” (citado por Morey 1990, 21). Por eso, los miembros entienden que el hecho de no aceptar el ritual como práctica de vida o que un miembro no lo valore, es como negar la propia budeidad, negar ese *saber posible*. Por tal razón, el ritual de la liturgia sirve para revelarte a ti mismo la condición de budeidad que “todos tenemos dentro”; es decir, tienes que “conocer a ti mismo” (Foucault 1990, 50-51), lo que significa conocer tu buda interior y descubrir tus propios tesoros.⁴¹ De esta manera, se establece la relación entre el sujeto (practicante) y la verdad (budeidad y revolución humana) que se revela siempre y cuando quiera uno mismo (Foucault 2002, 19). Este es el proceso fenomenológico del converso en relación con el ritual.

La individualización

El daimoku ocasiona que el sujeto mismo se vuelva su propio Dios personal por medio del ritual. “La idea de la sacralidad del individuo, base de la individualización, significa: el hombre se ha convertido en un Dios para el hombre” (Beck 2009, 104). Este aspecto de la individualización no es una sorpresa alguna, Weber ya había llamado a las técnicas budistas como la autodivinización del hombre (1987, 420, 425).

Durante mi trabajo de campo, me di cuenta que no existe un juicio hacia la moral, a diferencia de lo que se esperaría en los ámbitos cristianos. Como el hecho de usar un “insulto” al momento de participar u opinar en alguna actividad. Los lugares a donde acuden pueden ser bares, discotecas y de igual forma consumir tabaco o alcohol. El bien y el mal, lo bueno y lo malo es relativo a *tu* situación y condición, así dijo el subdirector general de la SGMEX en su visita a Mérida.

La ausencia del clero es uno de los puntos más importantes para el desarrollo de la individualización; en palabras de Beck, de la *indi-*

⁴¹ Un joven miembro cita lo siguiente para la revista de la SGMEX sobre los tesoros de los que habla Nichiren Daishonin: “En su carta Las Tres Clases de Tesoros, Nichiren escribió: ‘Más valiosos que los tesoros de los cofres son los tesoros del cuerpo, pero ningún [sic] es tanpreciado como los tesoros del corazón. Desde el mismo instante que lea esta carta esfuércese por acumular los tesoros del corazón’” (Sánchez 2011, 30).

vidualización uno. Dada la ausencia del clero y con lo mencionado antes, el desarrollo religioso es personal e individual, cada quién se juzga y analiza a sí mismo.

La fe individualizada se refuerza al tener la opción de llevar el Gohonzon a la propia casa; esto significa que tu budeidad la puedes conseguir desde tu propio hogar.⁴² “El individuo queda libre de las ataduras y la autoridad de la tradición eclesiástica, *e incluso laica*” (Beck 2009, 113) [cursivas mías].⁴³

Para finalizar, quisiera citar lo que el líder Ikeda menciona sobre la importancia del individualismo en el equilibrio social y cósmico: “propagar una religión superior en su espíritu original y mostrar el carácter divino del individuo sin ninguna de las desviaciones religiosas comprobadas en el pasado puede desempeñar en esto; es decir, la paz, una parte esencial” (Ikeda y Huygue 1985, 346).

Creencia científizada

Parte de la legitimidad de la nueva creencia es el uso de un razonamiento científico. Este punto es muy resaltado en algunas juntas de diálogo, el asistente que se encuentra en el proceso de conversión y socialización puede encontrar este razonamiento como atractivo y legitimante para las personas que están inmersas en un contexto en el que la tecnología y la ciencia tienen gran importancia.

Un aspecto que tiene un razonamiento científico es la ley de causa y efecto. Esta ley confiere sentido a lo que sucede en la vida de los conversos, así como las fortunas, también los infortunios. En muchas ocasiones, los miembros optan por el término “causalidad”, cuando se refieren a hechos que no se explicarían claramente; este término recoge el mismo significado en el cristianismo, cuando se refiere a la “voluntad de Dios”. Wilson y Dobbeleare (1994) llama-

⁴² Por eso, la actividad menos recurrida por los miembros son los miércoles de “meta de daimoku”.

⁴³ Digo laica, ya que la SGI ha podido construir un clero laico, por decirlo de alguna manera; con esto me refiero a que existe una estructura de autoridad, un cuadro administrativo y relativamente de especialista de los bienes de salvación, conformados por laicos. Esto al recordar la ruptura entre la SG y la Nichiren-Shoshu en 1991.

rían a estas explicaciones, “satisfacciones intelectuales”, por lo que los sucesos dejan de ser misteriosos o divinos, aterrizados a una causa y efecto concretos. En otras palabras, la explicación de causa y efecto hace que todos los resultados y beneficios obtenidos por la práctica budista puedan ser científicamente explicables y probables. El líder Ikeda siempre hace alusión en sus textos que la ciencia es la que confirma las enseñanzas budistas.⁴⁴

En una ocasión un psicólogo de profesión, quien apenas comenzó a asistir, expresó que la literatura budista lo ha ayudado en el ejercicio de su profesión, por lo que confirmaba la estrecha relación entre el budismo y la ciencia; pasaron unos meses para que decidiera aceptar su membresía. Entonces, podemos cientificar al budismo en una sociedad cientificada, y de esta manera tener la seguridad que se cree en lo correcto, adecuado y racional para el contexto contemporáneo.

Muchos científicos y filósofos se han sentido atraídos por el pensamiento oriental por sus similitudes con la ciencia, como José Vasconcelos y el neurobiólogo chileno Francisco Varela convertido al budismo. Muchos de ellos, como Juan Bustamante (2004), argumentan su conversión al budismo con base en elementos científicos y racionales. Esta relación budismo-ciencia (o razón) responde a las reinterpretaciones del budismo durante el contacto colonialista del siglo XIX en los países asiáticos, reforzada por la visión de los orientalistas occidentales; estos cambios se hicieron con fines de adaptación del budismo al pensamiento europeo, produciendo la distinción entre el budismo tradicionalista y modernista (Baumann, 2001, 9, 25).

CONSIDERACIONES GENERALES

Intentar una investigación sobre el budismo y los budistas desde un modelo de estudio producto de las pesquisas con evangélicos, puede sonar inadecuado. Pero los resultados parecen ser fructíferos si descentramos la mirada en los contenidos religiosos. Desde esta pers-

⁴⁴ En su novela, *La nueva revolución humana*, vol. 5, hace referencia a que la ciencia se acerca cada vez más al budismo (2005, 13).

pectiva podemos plantear que el fenómeno del tránsito de los sujetos de una creencia a otra puede presentar estructuras similares, mas no mismos contenidos.

Una de las consideraciones generales sería reconocer que la presencia de la SG en Mérida asiste a la modificación y recomposición del campo religioso yucateco hacia un *marketing*; como observamos en los testimonios, tanto la Iglesia católica así como los protestantes y paraprotestantes ya no pueden contar con la fidelidad de sus feligreses (Berger 1981, 198). Aunque en su mayoría son conversos con antecedente católico, muchos de ellos recorrieron las opciones evangélicas-protestantes, con las que tampoco se sintieron satisfechos. Por lo tanto, la adhesión a la SG se caracteriza por precederle un extenso recorrido religioso sin que implique una elaboración de una religiosidad “a la carta”.

De igual forma, a pesar de ser una minoría de las minorías, la organización japonesa refleja los cambios que la sociedad meridana sobrelleva y sostuvo durante los años setenta y ochenta. Por lo que su importancia como objeto de estudio también reside en estos aspectos.

Entre las razones de conversión encuentro que se pueden resumir con dos elementos: la individualidad y el materialismo. El primer aspecto se puede hallar en la solitaria búsqueda religiosa, en la experiencia con el *mantra*, entendida como una tecnología del yo, así como en el carácter individualizante de la organización; en el que el daimoku funge como un recurso religioso para empoderar al converso. No obstante, la SG ofrece un balance entre la actitud individualista y el sentido comunitario. El papel activo del converso y el *zadankai* reflejan dicho balance. El carácter activo del converso se debe a que la SG le provee un espacio –como el *zadankai*– para expresar su subjetividad; al igual que este espacio crea los lazos de confianza entre los demás miembros, puesto que los sujetos se dan a conocer a través de sus opiniones y experiencias personales, reforzando la cohesión y reconociéndose más como budistas. Estas características son importantes al considerar que el *zadankai* también es un espacio para moldear la conducta de los miembros y conversos para su integración y pertenencia a este grupo laico. Cornejo (2012) también concluye que en la SG la espiritualidad individual y la reli-

gión colectiva tienen una relación dinámica, o en otras palabras, podría referirme a una individualización institucionalizada.

Por otra parte, el daimoku ocasiona que el converso lleve a cabo acciones para la consecución de metas y objetivos personales, como los materiales. Los beneficios conspicuos demuestran que el daimoku no sólo es experimentado como numinoso,⁴⁵ sino también de manera utilitaria. Los mismos miembros de la SG no consideran al daimoku como algo mágico, sino como un impulsor de lo que Weber llamaría, la acción racional con arreglo a valores; pero los medios y recursos por utilizar están acordes con determinados fines.⁴⁶ Por tanto, la razón y la religión no se excluyen necesariamente.

En otro sentido, los niveles de conciencia permiten explicar los mecanismos en los que se imbuye la subjetividad del converso; es decir, responder ¿por qué dicen lo que dicen? En otras palabras, reconocer las condiciones objetivas (razones implícitas) de sus subjetividades (razones explícitas). Por otro lado, la conversión religiosa se ha entendido desde la multicausalidad, aquí encontramos con base en lo expuesto, que la conversión también remite a un carácter multimotivacional; puesto que encuentro motivos complementarios de índole distinta, que podrían representarse por las siguientes oposiciones: místicos contra humanos; trascendentales contra terrenales; individuales contra comunitarios y afectivos contra experimentales.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADE, Gabriel E. “Las nuevas tendencias religiosas a partir de la globalización”. *Revista de Ciencias Sociales* VIII(1) (2002): 62-74.
- ARNAU, Juan. *Antropología del budismo*. Barcelona: Kairós, 2007.

⁴⁵ El carácter numinoso del daimoku es notorio cuando los conversos nos refirieron a su experiencia con el mantra, véase el apartado de la primera de las razones explícitas.

⁴⁶ Según Weber, la acción racional a valores es la que está “determinada por la creencia consciente en el valor –ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se le interprete– propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor” (1987, 20). Sin embargo, como el mismo Weber reconoce que este tipo de acción también puede ser con arreglo a fines sólo en los medios, ya que éstos se *sopesan* racionalmente; por lo que considero que éste es el caso de los miembros de la Soka Gakkai.

- BAÑOS RAMÍREZ, Othón. “Los nuevos campesinos de México: el caso de Yucatán”. En *Sociedad, estructura agraria y estado en Yucatán*, ed. Othón Baños Ramírez, 401-430. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 1990.
- BARUAH, Bibhuti. *Buddhist Sects and Sectarianism*. New Delhi: Sarup & Sons, 2000.
- BAUMANN, Martin. “Global Buddhism: developmental periods, regional histories, and a new analytical perspective”. *Journal of Global Buddhism* (2) (2001): 1-43.
- BECK, Ulrich. *El Dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós, 2009.
- BECKFORD, James. “Accounting for conversion”. *British Journal of Sociology* 29(2) (1978): 249-262
- BERGER, Peter L. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, 1981.
- BERGER, Peter L. y Thomas LUCKMANN. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- BORNHOLDT, Suzana R. “Chanting for benefits: Soka Gakkai and prosperity in Brazil”. (con) textos. *Revista d'antropologia i investigació social* (4) (2010): 64-79.
- BOURDIEU, Pierre; Jean-Claude CHAMBOREDON y Jean-Claude PASSERON. *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- BUNGE, Mario. *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*. México: Siglo XXI, 2002.
- BUSTAMANTE, Juan. “Ser budista”. En *Anuario de ciencias de la religión. Las religiones en el Perú de hoy*, ed. D. Ortmann, 59-71. Lima: UNMSM, 2004.
- CANTÓN DELGADO, Manuela. *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamerica y Plumsock Mesoamerican Studies, 1998.
- CAÑAS CUEVAS, Sandra. “Islas y relaciones de género en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”. En *Entre el estigma y la resistencia: dinámicas étnicas en tiempos de globalización*, coord. Karla J. Avilés y Adriana Terven, 39-69. México: Ciesas, El Colegio de Michoacán, 2011.

- CASTILLA RAMOS, Beatriz. *La ocupación en Yucatán*. Mérida: Ediciones Universidad Autónoma de Yucatán, 1991.
- CARINI, Catón Eduardo. *Etnografía del budismo Zen argentino: ritual, cuerpo y poder en la recreación de una religión oriental*. Tesis de Maestría, Facultad Latinoamérica de Ciencias Sociales, 2009.
- CORNEJO, Mónica. "Individual spirituality and religious membership among Soka Gakkai Buddhist in Spain". En *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*, ed. Anna Fadele y Kim Knibe, 62-77. Londres: Routledge, 2012.
- DE LA TORRE, Renée y Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, "Conclusiones generales". En *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coord. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zuñiga, 327-336. México: El Colegio de Jalisco, El Colef, Ciesas, Conacyt, Universidad de Quintana Roo, El Colegio de Michoacán, Segob, 2007.
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco. *El budismo en España. Historia, visibilización e implantación*. Madrid: Akal, 2013.
- DOBBELEARE, Karel. *Soka Gakkai. From Lay Movement to Religion, Studies in Contemporary Religions*. Vol. 3. Lake City: Signature books, Center for Studies on New Religions, 1998.
- EVANS, Sara M. y Harry C. BOYTE. *Free Spaces. The Sources of Democratic Change in America*. Chicago: University of Chicago Press, 1986/1992.
- FORTUNY LORET DE MOLA, María Patricia. "Marcos europeos: problemas latinoamericanos". En *Perspectivas del fenómeno religioso*, comp. Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas, 79-128. México: Secretaría de Gobernación, Flasco, 1999.
- _____. "Competencia por las almas en el contexto de la diversidad religiosa". En *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, ed. Miguel J. Hernández y Elizabeth Juárez, 241-253. México: El Colegio de Michoacán, Conacyt, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.
- _____. *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura de Económica, 2002.
- GARMA, Carlos. "Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa". En *Perspectivas del fenómeno religioso*,

- comp. Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas, 129-178. México: Secretaría de Gobernación, FLACSO, 1999.
- GIMÉNEZ, Gilberto. "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa". En *Nuevas identidades culturales en México*, coord. Guillermo Bonfil Batalla, 23-54. México: Instituto Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
- GOMBRICH, Richard F. "Cómo comenzó el Mahayana". *Revista de Estudios Budistas* (9) (abril-septiembre 1995): 24-41.
- GREIL, Arthur y David RUDY. "What have we learned from process models of conversion?: An examination of ten studies". *Sociological Focus* 17(4) (1984): 305-323.
- HAMMOND, Phillip y David MACHACEK. *Soka Gakkai in America. Accomodation and Conversion*. New York: Oxford University Press, 1999.
- HAMMOND, Phillip E. "Foreword". En *Global Citizens. The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World*, ed. David Machacek y Bryan Wilson, v-vi. Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- HERNÁNDEZ, Miguel J. "El proceso de convertirse en creyentes. Identidades de familias Testigo de Jehová en un contexto de migración transnacional". *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* XXI(138) (verano 2000): 68-97.
- HERNÁNDEZ, Alberto y Carolina RIVERA, coords. *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación religiosa*. México: Colegio de la Frontera, Ciesas, El Colegio de Michoacán, 2009.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico, 2004.
- HURTS, Jane. "A Buddhist Reformation in the Twentieth Century: Causes and Implications of the Conflict between the Soka Gakkai and the Nichiren Shoshu Priesthood". En *Global Citizens. The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World*, ed. David Machacek y Bryan Wilson, 67-96. Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- IKEDA, Daisaku. *La nueva revolución humana*. Vol. 1. México: Soka Gakkai México a.r., 2000.
- _____. *La nueva revolución humana*. Vol. 5. México: Soka Gakkai México a.r., 2005.

- IKEDA, Daisaku y René HUYGUE. *La noche anuncia la aurora. Diálogo entre Oriente y Occidente*. Buenos Aires: Emecé editores, 1985.
- INOUE, Daisuke. *Soka Gakkai en México. Estudio sobre un nuevo movimiento religioso desarrollado en un contexto cultural ajeno y el proceso de conversión*. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- _____. “Un nuevo movimiento religioso japonés en México. La Soka Gakkai”. *Alteridades* 16(32) (julio-diciembre 2006): 43-56.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA. *IX Censo General de Población. 1970. Estado de Yucatán*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 1971.
- _____. *X Censo General de Población y Vivienda. 1980*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 1983.
- _____. *Censo de Población y Vivienda. 2010*. <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv2010/Default.aspx> (Fecha de consulta: 1 de marzo de 2011).
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Rockville: Arc Manor, 2008.
- KÖSE, Ali y Kate M. LOEWENTHAL. “Conversion Motifs among British Converts to Islam”. *International Journal for the Psychology of Religion* 10(2) (2000): 101-110.
- LOFLAND, John y Norman SKONOVD. “Conversion Motifs”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 20(4) (1981): 373-385.
- LÓPEZ TEJERO, Álvaro. “Los Flujos migratorios en Yucatán 1950-1980”. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán* (167) (1987): 73-79.
- MARZAL, Manuel. “Conversión y resistencia de católicos populares del Perú a los Nuevos Movimientos Religiosos”. En *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, comp. Elio Masferrer Kan, 101-121. México: Plaza y Valdés, 2000.
- MAY MAY, Ezer R. “‘Hacia la Revolución Humana’. Conversión y organización religiosa en la Soka Gakkai de Mérida, Yucatán”. Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de Yucatán, 2012.
- _____. “Institucionalización de un Nuevo Movimiento Religioso Japonés en Yucatán. Historia y organización de la Soka Gakkai”. *Península* 10(1) (enero-junio 2015): 73-94.

- METRAUX, Daniel. "The Expansion of Soka Gakkai into Southeast Asia". En *Global Citizens. The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World*, ed. David Machacek y Bryan Wilson, 402-429. Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- MOLINARI, Claudia. "Protestantismo y cambio religioso en la Tarahumara: Apuntes para una teoría de la conversión". En *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, comp. Elio Masferrer Kan, 191-205. México: Plaza y Valdés, 2000.
- MOREY, Miguel. "Introducción: la cuestión del método". En *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Michel Foucault, 9-44. Barcelona: Paidós, 1990.
- MOSSBRUCKER, Harold. "Entre provincia y metrópoli: La interrelación de Mérida con su región". *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán* (118) (1995): 5-29.
- OGURA, Silvia. "La transnacionalización del nuevo movimiento religioso Soka Gakkai Internacional (SGI) en la Argentina. Un análisis comparativo en la Argentina, Brasil, Gran Bretaña y Estados Unidos". Texto presentado en XI Congreso Internacional de ALADAA, México, 2003, 1-24.
- OKUBO, Masayuki. "The acceptance of Nichiren Shoshu Soka Gakkai in Mexico". *Japanese Journal of Religious Studies* 18(2-3) (1991): 189-211.
- RAMÍREZ, Luis A. *Sociedad y población urbana en Yucatán 1950-1989*. Cuadernos del Centro de Estudios Sociológicos, 36. México: El Colegio de México, 1993.
- RICHARDSON, James T. "The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research". *Journal for the Scientific Study of Religion* 24(2) (1985): 163-179.
- RIVERA, Carolina, María del Carmen GARCÍA, Miguel LISBONA, Irene SÁNCHEZ, Salvador MEZA, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México: UNAM, Ciesas, CCTEC, Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, 2005.
- ROMÁN LÓPEZ, Ma. Teresa. "Ashoka, el gran soberano del imperio Maurya". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* (13) (2000): 125-140.

- SÁNCHEZ, Ignacio. “La felicidad absoluta. (Primera parte)”. *Creación de Valores Humanos* (81) (febrero 2011): 28-30.
- SIMMEL, George. “Religion”. En *Essays on Religion*. George Simmel, ed. Horst Jürgen Helle y Ludwing Nieder, 137-214. New Haven: Yale University, 1997.
- SNOW, David y C. PHILLIPS. “The Lofland-Stark Model: A Critical Reassessment”. *Social Problems* (27) (1980): 430-447.
- SNOW, David y R. MACHALEK. “The Sociology of Conversion”. *Annual Review of Sociology*, vol. 10 (1984): 167-190.
- STARK, Rodney. “How New Religions Succeed: A Theoretical Model”. En *The Future of New Religious Movements*, ed. David Bromley y Phillip Hammond, 11-29. Georgia: Mercer University Press, 1987.
- STRAUS, Roger. “Changing One-Self: Seekers and the Creative Transformation of Life Experiences”. En *Doing Social Life: The Qualitative Study of Human Interaction in Natural Settings*, ed. John Lofland, 252-272. Nueva York: Wiley, 1976.
- TAMARU, Noriyoshi. “Soka Gakkai in Historical Perspective”. En *Global Citizens. The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World*, ed. David Machacek y Bryan Wilson, 15-41. Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- TOLA, Fernando y Carmen DRAGONETTI. “Un gran emperador budista, Ashoka”. *Revista de Estudios Budistas* 3(2) (1992): 97-118.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- WILSON, Bryan. *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama, 1970.
- WILSON, Bryan y Karel DOBBELAERE. *A Time to Chant. The Soka Gakkai Buddhists in Britain*, Nueva York: Oxford University Press, 1994.