

# ESTUDIOS BUDISTAS EN AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA (I)

Editado por  
Jaume Vallverdú  
y Daniel Millet



FUNDACIÓN  
DHARMA-GAIA



[publicacions]  
**urv**



# ESTUDIOS BUDISTAS EN AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA

## Volumen I

Editado por  
Jaume Vallverdú Vallverdú y Daniel Millet Gil



[publicacions]  
**urv**



FUNDACIÓN  
DHARMA-GAIA

Tarragona, 2023

PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Av. Catalunya, 35 - 43002 Tarragona

Tel. 977 558 474 · [publicacions@urv.cat](mailto:publicacions@urv.cat)

[www.publicacions.urv.cat](http://www.publicacions.urv.cat)



FUNDACIÓN DHARMA-GAIA

Avinguda Diagonal 352 3º 2ª - 08013 Barcelona

Tel. 34-4586444 · [info@fundaciondharmagaia.com](mailto:info@fundaciondharmagaia.com)

<https://www.fundaciondharmagaia.com>

1ª. edición: diciembre de 2023

ISBN URV (papel): 978-84-1365-117-0

ISBN URV (PDF): 978-84-1365-118-7

ISBN Fundación Dharma-Gaia (PDF): 978-84-09-56348-7

DOI: 10.17345/9788413651170

Depósito legal: T 1086-2023



Cita el libro.



Consulta el libro en nuestra web.



Libro bajo una licencia Creative Commons BY-NC-SA.

Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili es miembro de la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y de la Xarxa Vives, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

# Contenidos

|                                                                                                                                                                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUCCIÓN. La situación de los estudios budistas a nivel universitario<br>y académico en América Latina y España .....                                                                                                                                | 7   |
| <i>Daniel Millet Gil y Jaume Vallverdú Vallverdú</i>                                                                                                                                                                                                     |     |
| PRIMERA PARTE. ESTUDIOS DOCTRINALES Y TRADICIONES BUDISTAS                                                                                                                                                                                               |     |
| El sūtra de la Mahāmāyūrī: síntesis y creatividad en las tradiciones apotropaicas<br>budistas. ....                                                                                                                                                      | 27  |
| <i>Roberto E. García Fernández</i>                                                                                                                                                                                                                       |     |
| La Escuela de Kioto y el budismo .....                                                                                                                                                                                                                   | 43  |
| <i>Raquel Bouso García</i>                                                                                                                                                                                                                               |     |
| Los tres senderos de liberación en el budismo tibetano antiguo y en su continuidad<br>hoy. ....                                                                                                                                                          | 59  |
| <i>Elías M. Capriles Arias</i>                                                                                                                                                                                                                           |     |
| El Buddha del camino medio .....                                                                                                                                                                                                                         | 81  |
| <i>Abraham Vélez de Cea</i>                                                                                                                                                                                                                              |     |
| SEGUNDA PARTE. SITUACIÓN DEL BUDISMO Y DE LOS ESTUDIOS BUDISTAS<br>EN ESPAÑA Y AMÉRICA LATINA                                                                                                                                                            |     |
| La situación de los estudios budistas en España: los programas docentes .....                                                                                                                                                                            | 103 |
| <i>Juan Arnau Navarro, Montse Castellà Olivé, Francisco Díez de Velasco,<br/>Ricardo Guerrero Diáñez, Basili Llorca Martínez, Daniel Millet Gil, Agustín Pániker<br/>Vilaplana, Aleix Ruiz Falqués, Jaume Vallverdú Vallverdú y Abraham Vélez de Cea</i> |     |
| Los estudios budistas en Argentina: orígenes y contextos actuales de transmisión<br>del Dharma .....                                                                                                                                                     | 119 |
| <i>Catón Eduardo Carini y Belén Azarola</i>                                                                                                                                                                                                              |     |

|                                                                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Antropología del buddhismo en Latinoamérica. Presente y futuro de un campo de estudio emergente en México . . . . . | 135 |
| <i>Ezer Roboam May May</i>                                                                                          |     |
| El budismo en Cuba: antecedentes históricos, desarrollos actuales y desafíos futuros. . . . .                       | 155 |
| <i>Douglas Calvo Gaínza</i>                                                                                         |     |
| TERCERA PARTE. ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS, SOCIOLÓGICOS Y PSICOLÓGICOS                                                 |     |
| Prácticas alimentarias, comensalidad y ritual en el budismo argentino: un estudio etnográfico . . . . .             | 175 |
| <i>Catón Eduardo Carini</i>                                                                                         |     |
| Simbolismos de transformación en el budismo tántrico . . . . .                                                      | 195 |
| <i>Jaume Vallverdú Vallverdú</i>                                                                                    |     |
| La mente budista. Breve recorrido por el estudio psicológico de la práctica budista . . . . .                       | 213 |
| <i>Ismael Apud Peláez</i>                                                                                           |     |
| Los budistas, sus valores y prácticas, en países de habla hispana. Una exploración sociológica . . . . .            | 229 |
| <i>José Antonio Rodríguez Díaz</i>                                                                                  |     |
| CUARTA PARTE. MISCELÁNEA (BUDISMO Y ECOLOGÍA, BUDISMO Y LA MUJER)                                                   |     |
| <i>Ganying</i> y la experiencia del vegetarianismo en el budismo chino . . . . .                                    | 257 |
| <i>María Elvira Ríos Peñafiel</i>                                                                                   |     |
| Interdependencia y virtudes: la ética ambiental desde el budismo. . . . .                                           | 271 |
| <i>Katherine V. Masís-Iverson</i>                                                                                   |     |
| ¿Dónde me ubico?: la presencia de las mujeres en los budismos del sur . . . . .                                     | 287 |
| <i>Belén Azarola</i>                                                                                                |     |

# Antropología del buddhismo en Latinoamérica. Presente y futuro de un campo de estudio emergente en México

*Ezer Roboam May May*

CIESAS-Peninsular

## 1. Introducción

Para iniciar creo conveniente distinguir dos sectores académicos: 1) Los científicos sociales que investigan sobre el buddhismo y 2) Los budólogos. La distinción no es completamente nítida, ambos analizan las transformaciones religiosas del buddhismo, tales como sus rituales y cosmovisiones, pero desde distintas fuentes. Los primeros preponderan a los sujetos y sus prácticas, y los segundos, a los textos histórico-religiosos. En este capítulo me refiero al primer sector, es decir, a las investigaciones antropológicas que se han realizado sobre grupos budhistas en América Latina y en México. El objetivo es ofrecer un panorama reflexivo del estado de la cuestión para dar cuenta sobre un campo de estudio emergente de este fenómeno religioso en México, hasta ahora ignorado y subestimado.

En una ocasión, me acerqué a un connotado antropólogo de la religión en México para conocer su opinión sobre un mapa digital que había realizado sobre la distribución cuantitativa de la población budhista en México con datos censales de 2010. Observó ligeramente el mapa y comentó que no me preocupara por esa situación, pues ni siquiera representa un porcentaje significativo. En el transcurso de la revisión bibliográfica hallé que dicho antropólogo no era el único que compartía esta afirmación. Un sociólogo español sentenció lo siguiente, «los grupos de origen oriental, hay que afirmar que su presencia en América Latina es completamente irrelevante» (Valderrey,

1998: 28). Al parecer, el talante cuantitativo, desde estas perspectivas, es fundamental para considerar como legítimo determinado fenómeno religioso. El caso del buddhismo en América Latina tiene vericuetos con riquezas en manifestaciones socioreligiosas, las cuales lo configuran como un interesante grupo religioso, y que aún en su nimia representatividad numérica pueden encontrarse rasgos sociales dignos de examinar.

El orden de este capítulo presenta una exposición sencilla, primero hablo sobre las bases conceptuales de los estudios antropológicos realizados en Brasil y Argentina, importantes espacios académicos de esta línea de estudio; en segundo lugar, sintetizo los aportes que se han realizado sobre el estudio del buddhismo en México. Por último, comparto algunas reflexiones de conjunto.

## 2. De Occidente a Latinoamérica

La herencia histórica del catolicismo ha influido en el inicio de los estudios de la religión en América Latina. El intelectualismo católico impulsó una visión confesional de su historia; el marco interpretativo de la modernización y (de)secularización enfatizó las tensiones entre la institución católica y el espacio público; y el estudio de la diversidad religiosa se enfocó en el crecimiento de los grupos genéricamente denominados como nocatólicos. Cada una de estas áreas ha realizado una hiperrepresentación de sus objetos y sujetos de estudio para legitimar sus respectivos temas (De la Torre y Martín, 2016: 275-477). Esta legitimación se balancea en los extremos. Por un lado, la arena político-electoral denota a los sectores visibilizados y acomodados; por el otro, en respuesta al enfoque anterior, intenta reivindicar a las minorías subalternas o estigmatizadas. Y tal como Ronan Alves (2007) planteó en su momento sobre las religiones japonesas en Brasil, aquí también se puede afirmar que es difícil encontrar producción bibliográfica que aprecie al campo religioso mexicano en la que se aluda a las religiones orientales. Incluso el buddhismo pasa por ser una religión anecdótica, en contraste con Brasil y Argentina donde, de manera significativa, el estado de la cuestión se está abriendo paso.

### 2. 1 Los dos pilares: Brasil y Argentina

Las investigaciones sobre el buddhismo y los budhistas en América Latina tuvieron su aparición a principios del siglo XXI tomando los referentes conceptuales de la academia angloparlante. Entre los principales, hallamos las propuestas de Baumann (1994, 1996, 2001, 2012), Tweed (2000/1992), Numrich (1996) y Coleman (2001). Las categorías que han sido mayormente empleadas para describir la realidad empírica de los buddhismos en Latinoamérica son: budismo étnico, budismo intelectual, budismo de

convertos y congregaciones paralelas, así como otras clasificaciones que se asociarían a sus respectivas características. Por ejemplo, el budismo étnico con el budismo inmigrante y, por ende, el budismo tradicional; el budismo intelectual y de convertos con el budismo modernista y global. A partir de aquí, los debates se tornan complejos, puesto que intervienen elementos raciales, de procesos identitarios, de afiliación/adherencia, de reformulaciones doctrinales y organizacionales, y los que han movido ímpetus en el debate académico estadounidense han sido las tipologías buddhismo caucásico (*White Buddhism*) y buddhismo americano (*American Buddhism*), sobre todo en el contexto de un país donde las estructuras sociales todavía se distinguen por talentos raciales (Hickey, 2010).

Varios cuestionamientos análogos ocuparon un lugar en la bibliografía inicial sobre el buddhismo latinoamericano. Cristina Rocha (2000) se preguntaba si era posible hablar de un buddhismo brasileño, partiendo del señalamiento de que en las congregaciones paralelas (Numrich, 1996) podrían manifestarse divisiones más complejas. En su trabajo de campo, observó distinciones entre los líderes y los miembros. El maestro japonés optaba por ser más flexible con las costumbres locales, en tanto su sucesora brasileña implementaba la rigidez japonesa. A algunos brasileños sin ascendencia japonesa les gustaba participar en los rituales funerarios, mientras que los japoneses de segunda generación preferían las liturgias en portugués. No obstante, los conflictos derivados en el roce de ambas congregaciones son entendidos como parte del proceso de trasplante, los mismos que propone Baumann (1994) para el caso alemán. En este mismo tenor, Rocha (2005) también formula la idea de «buddhismo criollizado», un término que daría cuenta de la peculiaridad brasileña, arguyendo que la sintaxis de determinados conceptos budhistas ya se encontraba previamente a la llegada del buddhismo, a través del espiritismo, aunque este tampoco es netamente brasileño. En este sentido, la idea del «budismo caucásico» dio lugar para pensar en un «budismo criollo».

Una ruta analítica no tan distanciada de la idea del criollismo religioso es el planteamiento del sincretismo inherente a la religiosidad brasileña; es decir, lo sincrético como sinónimo de brasileño. A diferencia de Rocha (2005; 2006), Rafael Shoji (2003: 71-74) arguye que la globalización tiene una influencia ligera en la adaptación del buddhismo en Brasil, pero desemboca en la misma conclusión respecto al papel de la religión afrobrasileña en el buddhismo. No obstante, Shoji observa el entrecruce de ambos en el nivel práctico y popular; es decir, cómo los conceptos budhistas filtrados previamente por el espiritismo brasileño se concretizan en los rituales del buddhismo shingon. La idea de los *bodhisattvas* es percibida en la práctica, como los santos católicos y como los orixás del Candomblé. Además, identifica que el sincretismo también se encuentra en el ámbito étnico japonés con el catolicismo popular conforme las gene-

raciones inmigrantes avanzan (Shoji, 2003: 86-87, 93). El aporte de Shoji (2003: 88) en el artículo «Buddhism in Syncretic Shape» nos lleva a una tipología distinta, la cual denomina «combinación religiosa para beneficios mundanos», puesto que él distingue dos tipos de conversos budistas brasileños, según los motivos en la conversión y en la práctica religiosa: buddhismo intelectualizado y buddhismo de resultados (2002: 91-92). Esta propuesta se desprende del planteamiento de Jan Nattier (1998) en relación con las formas de transmisión religiosa;<sup>1</sup> sin embargo, Shoji considera, a diferencia de Nattier, que la motivación precede a la transmisión.

Aunque estos remarques que realiza Shoji son renovadores, el fondo interpretativo sigue siendo el marco occidental. Baumann (2001) propone una categorización de los periodos de la historia del buddhismo fuera de Asia, específicamente, de Europa. Dicha expansión extrasiática, la coloca dentro de lo que denomina «periodos de desarrollo» (*developmental periods*), especialmente en los últimos periodos: el moderno y el global.<sup>2</sup> Baumann categoriza esta expansión mediante tipos de contacto con el buddhismo: 1) El temprano, 2) Texto sin contexto, 3) Conversos budistas-instituciones iniciales e 4) Internacionalización (2001: 6-11; 2002: 85-93).<sup>3</sup> Este marco interpretativo del desarrollo histórico del buddhismo es retomado por Usarski (2002) y Shoji (2004). El investigador alemán bosqueja tres corrientes del buddhismo brasileño. La primera es de raíz étnica compuesta de inmigrantes asiáticos, inmigración que dató del siglo XIX. La segunda la denomina «filosófica universalista», caracterizada por concebir al buddhismo desde un intelectualismo, el cual floreció después de la Segunda Guerra Mundial. La última, en consonancia con Baumann, la designa como «budismo globalizado», en la que los grupos zen, tibetanos y la Soka Gakkai se insertan en redes que tejen comunidades globales a partir de los años setenta (Usarski, 2002: 164-173).

Bajo esta misma tónica, Shoji (2004) propone una distinción tripartita: 1) étnica, 2) intelectualizada y 3) kármica. El acercamiento es interesante, puesto que determina patrones de lo que él nombra «nativización». El sector étnico tiende a apropiarse contenido católico en el proceso de integración social, en tanto el intelectualizado acentúa los rasgos místicos y de esoterismo a través de mezclas religiosas de carácter conceptual. El kármico lo entiende como una resignificación de los rituales con fines de resultados concretos, algo que he señalado anteriormente. La clasificación de Shoji y Usarski pueden diferenciarse mínimamente, en tanto que la diferencia entre el esquema de Baumann y Usarski-Shoji es de un detalle sincrónico. En el caso europeo,

1 Nattier propone diferenciar a los budistas norteamericanos en tres vías de transmisión: 1) Importación, 2) Exportación y 3) Equipaje (*baggage*) (1998: 189-190).

2 Baumann plantea cuatro periodos de desarrollo: 1) Canónico o temprano, 2) Tradicional o histórico, 3) Moderno o «revival» y 4) Global (2001: 3-5).

3 En otro espacio, Baumann (2012) profundiza sobre esta recepción del budismo como objeto textual, entendiéndolo como un modo religioso protestante.

la presencia inmigrante asiática dotó ulteriormente de mayor diversidad al buddhismo intelectualizado durante el siglo xx (Baumann, 2001: 16-18); en contraste con Brasil, donde se considera que la corriente étnica asiática decimonónica precedió a la fase intelectualizada del buddhismo de finales del xix y principios del xx.

Para Shoji, el buddhismo de resultados concretos parece ser el más extendido en Brasil. Uno de los grupos budistas con este perfil es la Soka Gakkai Internacional (SGI), la cual agrupa a un mayoritario sector poblacional brasileño. Evidentemente, este no fue un hallazgo de Shoji, puesto que, desde antes, el éxito de la SGI de Brasil (BSGI) había atraído a otros investigadores, como a Ronan Alves y Suzana Bornholdt. Ambos han analizado las estrategias organizacionales y acciones públicas con el objetivo de definir y perfilar a la BSGI (también a la SGI en general), moviéndose entre la categorización de Nuevo Movimiento Religioso (NMR) y Organización No Gubernamental (ONG). Alves la clasifica como un NMR que se «sitúa entre el formato y la práctica de una institución religiosa y la militancia de una organización no gubernamental (ONG)» (2001: 195). Aunque, más que perfilarla realmente como una ONG, Alves y Bornholdt consideran que es una estrategia para construir una imagen pública positiva. Bornholdt ubica esta estrategia en el propio contexto brasileño para comprender su impacto, en el que la emergencia de las ONG brasileñas fue un rasgo que marcó dos aspectos: 1) El final del periodo militar (1937-1945) y 2) La secularización de los procesos de conformación identitaria (2009: 204-210).

Frente a esta imagen promisoría, Usarski ha demostrado en dos ocasiones lo contrario. A partir de la reflexión de los distintos niveles institucionales en el marco de la «oferta» y «demanda» religiosa, el especialista plantea que, precisamente, la baja institucionalización del buddhismo permite el uso desregulado de conceptos, símbolos y productos budistas en múltiples escenarios; esto es, la amplitud mediática responde mayormente a una mercantilización. Esta ilusión contrasta con los datos estadísticos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) que informaron de un declive numérico absoluto de budistas entre 1991 y 2000. Las deficiencias institucionales para proveer una estructura de plausibilidad bien definida a los miembros, junto con las dificultades de transmisión de la herencia religiosa entre las comunidades inmigrantes asiáticas, son algunos aspectos que permitirían comprender este declive y presencia tímida del buddhismo en Brasil (Usarski, 2004: 306-310; 2008: 136-137, 142-147).

Respecto a los estudios en Argentina, el énfasis descriptivo/etnográfico ha predominado en la producción bibliográfica, así como la preeminencia del zen como objeto de estudio, aunque no el único. Uno de los principales expositores es el antropólogo Catón Carini (2005), quien da inicio al recorrido bibliográfico con un artículo publicado en la *Revista de Estudos da Religião*. En dicho texto, Carini presenta el desarrollo del

budismo zen en Argentina desde el modelo tripartito: 1) Texto sin contexto o budismo intelectual, 2) Inicio de las instituciones budistas o budismo contextual y 3) Budismo globalizado-diversificado.<sup>4</sup> Para el caso argentino, la presencia del buddhismo étnico o de inmigrantes se ubica en la segunda etapa, es decir, como parte de la implantación institucional. Como el mismo autor menciona, «no hubo una institución formal japonesa zen que tenga un origen étnico o migratorio, como es el caso de Brasil, por lo cual las condiciones para la creación de grupos zen en Argentina y Brasil han sido diferentes», para reafirmar a continuación, «el público [en el zen] era exclusivamente de argentinos no orientales» (2005: 186). Actualmente, puede hablarse de una diversidad de escuelas zen, así como de las diferentes procedencias de los liderazgos religiosos. Entre esa diversidad, Carini identifica lo que denomina «zen alternativo», aquel zen que puede encontrarse dentro del circuito Nueva Era. Esta distinción es muy relevante, puesto que el circuito Nueva Era tiende a absorber a todo fenómeno religioso exótico, reproduciéndose en el discurso académico. Esta distinción es elaborada con mayor detalle en otro artículo, en el que el antropólogo argentino analiza la construcción de la jerarquía, la autoridad y el poder religioso al interior de una comunidad zen, rasgos que podrían esperarse en una religión «tradicional» (Carini, 2006).

Las preguntas sobre los factores sociológicos de su crecimiento se dejan al margen —pero no se abandonan— para indagar los aspectos simbólicos y subjetivos de los rituales budistas, en el que se puede mencionar la etnografía de la ceremonia de ordenación zen con su respectiva apropiación subjetiva de la vestimenta sagrada, el *kesa* y *rakusu* (Carini, 2009b) y la relación entre el cuerpo, el ritual, las plegarias y el mito en otros grupos budistas (Carini, 2009a; 2010a; 2010b). El tópico de las plegarias resalta por develar ciertas dinámicas de grupos religiosos periféricos. Con la ayuda de Marcel Mauss, el autor explora las prácticas rituales, como la recitación de sutras y la meditación silenciosa, para comprender cómo dichos rituales se distinguen de las plegarias cristianas mediante la materialización (des-intelectualización) y colectivización (des-individualización) (Carini, 2010a: 136, 144). De nuevo, estos hallazgos demuestran que la generalización de las religiones orientales como religiones individualistas no es precisa. No obstante, este esfuerzo por parte de las minorías religiosas de distinguirse de las orientaciones cristianas es solo una opción para su integración al campo religioso, puesto que puede suceder un proceso contrario. El caso de Zendo Betania, grupo católico-zen, es una buena muestra. La aproximación etnográfica no dista mucho de los ejemplos ya mencionados; los temas de ritualidad, subjetividad y corporalidad son recurrentes en las investigaciones de Puglisi (2016; 2018), debido a que la práctica central del zen es la meditación.

---

<sup>4</sup> En otros textos, Carini (2018) ha optado por una división variando los marbetes.

En la bibliografía argentina también han existido esfuerzos por presentar un panorama del buddhismo tibetano y algunas de sus prácticas, una escuela que ha sido ignorada en la academia latinoamericana, a pesar de ser la imagen mayoritaria en cuanto a percepción pública (Carini, 2014; 2016). Del mismo modo se han realizado pesquisas a grupos más conocidos, como la Soka Gakkai Internacional de Argentina (SGIAR), la cual fue ampliamente analizada para el caso brasileño. Inicialmente, hubo pocos trabajos con información etnográfica sustancial sobre los procesos locales argentinos (Ogura, 2003; Gancedo, 2013; 2015). De manera contraria, los textos de Denise Welsch proveen una imagen más nítida de la SGIAR: en uno expone las nociones de espacio y tiempo entre los miembros argentinos (Welsch, 2016 a), y en otro realiza una aproximación al *daimoku*, o recitación de un mantra (Welsch, 2016 b). En este último, es posible encontrar una similitud con la desintelectualización del zen, en el que se le resta importancia a la traducción al español de las recitaciones y mantras. Welsch (2016b: 110) señala que «el primer acercamiento al budismo de Nichiren es repetir esas palabras, sin demás explicaciones», y prosigue, «no es necesario conocer el sentido literal de lo que se dice al hacer el *daimoku* o recitar el *gongyo*». En la última publicación de Welsch (2018), se explican algunos factores de crecimiento de la SGIAR, destacando la sencillez del ritual, la organización local que permite la socialización estrecha, así como la flexibilidad «doctrinal». Evidentemente los trabajos de Welsch se inscriben directamente en la línea bibliográfica argentina antes esbozada, puesto que los énfasis analíticos se centran en cómo la práctica principal influye en la transformación subjetiva y construcción social del espacio religioso.

En términos generales, el corpus teórico de los estudios del buddhismo argentino, a diferencia de la producción brasileña, intentan distanciarse de la bibliografía angloparlante, retomando propuestas teóricas socioantropológicas clásicas, como las de Durkheim, Van Gennep, Leach, Mauss, Balandier, Csordas y Foucault; es notorio que el fin es nutrir esta línea de investigación con una perspectiva analítica propia, una latinoamericana.<sup>5</sup>

## 2. 2 Una pieza reemergente: México

Los estudios en México han tenido un camino casi independiente y abstraído de las producciones brasileñas y argentinas, gran parte por la discrepancia en los tiempos. Apenas en las publicaciones recientes pueden verse las referencias mutuas. Hasta mediados del 2019, se cuentan en total diecinueve publicaciones: siete artículos en revistas académicas, cinco tesis, cuatro capítulos de libro, dos entradas a enciclopedia/

---

<sup>5</sup> He intentado esbozar los trabajos más representativos. Sin ánimos de minimizar las demás investigaciones, refiero algunos de los trabajos que se han realizado al respecto sobre Perú (McKenzie, 2016), Uruguay (Apud, Clara y Ruiz, 2013), Venezuela (Quintero, 2008) y sobre la Soka Gakkai en Cuba (Rodríguez, 2014; 2015).

diccionario y un libro. La mayoría versa sobre el budismo Nichiren-Soka Gakkai y los demás sobre la rama tibetana.

El interés inicial por conocer la situación del buddhismo en México procedió de dos autores japoneses, de un especialista de la religión y de una historiadora. El artículo de Masayuki Okubo (1991) sobre la Nichiren Shoshu México (NSM-SG) inaugura esta producción bibliográfica. El interés de Okubo fue comprender qué cambios suceden en el individuo converso con antecedente católico y cómo esta movilidad religiosa implica cambios en los elementos religiosos-culturales de la oferta NSM-SG. La premisa de la investigación fue que los conversos budistas adquieren rasgos altruistas que al final se concretan en una práctica proselitista. Incluso, la mayoría de los encuestados señalaron que ellos se integraron a la NSM-SG por medio del proselitismo de miembros y no de amigos o familiares (Okubo, 1991: 201). Los hallazgos relacionados al catolicismo fueron algo ambiguos: por un lado, la mayoría de los conversos fueron aquellos que no comportaban lazos sociales con el catolicismo; por el otro, la convivencia con el catolicismo era posible porque muchos de los miembros optaban por la coexistencia de los ritos católicos vitales (bautismo y bodas) con la recitación del mantra, llamado —como antes se dijo— *daimoku*. En general, Okubo ofrece un panorama dilucidador sobre el desarrollo histórico inicial de la NSM-SG, del perfil de los conversos mexicanos y de las primeras interacciones de un buddhismo con la cultura católica mexicana. El marco teórico al que recurre es el de la sociología clásica de la conversión religiosa, apoyándose en la comparación con los estudios previos sobre la Soka Gakkai estadounidense y japonesa; un dato interesante es que su trabajo sobre NSM-SG no fue el primero, aunque sí fue el primero en ser traducido del japonés al inglés.

El segundo trabajo temprano sobre el buddhismo en México fue el libro de Eiko Fujiwara (1998). Esta publicación se desprendió de una tesis de maestría en Historia; el impulso de la publicación provino del Centro de Estudios y Atención Psicológica A. C. (CEAPAC), asociación creada por budhistas zen mexicanos. La autora no esconde su identidad personal y familiar como budhista zen. Incluso, desde el inicio explicita su postura sobre el zen, el cual considera que «es sencillo y claro; solamente se requiere hacer *zazen* para poder adentrarse en sí mismo. Esta es la clave para que el mexicano defina nuevamente su propia identidad...». Del mismo modo, nos habla de una conciliación con el entorno católico: «por medio del zen muchos de los practicantes han revalorado algunos postulados de su fe católica» (Fujiwara, 1998: xix). Estas palabras nos indican que no solo se escribe desde una posición académica, a pesar de haberse gestado desde este ámbito. Para la autora, el desarrollo inicial del zen en el país podría dividirse en tres partes. La primera, el ingreso del zen fue por la vía de la comunidad intelectual, ya que estaba en plena transformación con la construcción de la Ciudad Universitaria, el avance en la infraestructura social, la obtención del derecho de las mu-

jeros al voto y demás movimientos sociales. La segunda, a partir de 1981, se caracteriza por la creación de centros e institutos emanados de la llegada de maestros zen procedentes de Estados Unidos de América, y cuyo final vendría marcado por el terremoto de 1985. El tercer momento lo constituiría la reacción a la catástrofe telúrica, aunque más bien sería el retorno del zen en clave psicoanalítica (1998: 5-7). A grandes rasgos, el trabajo de Fujiwara ofrece un panorama esencial para quien quiera iniciar pesquisas al respecto, ubicando actores y momentos relevantes para el análisis.

A pesar de la existencia de estas dos publicaciones, el capítulo de Jaime Fonseca y Rafael Torres (1999) sobre Casa Tíbet México no hace alusión a ninguna. Para los autores resultaba sorprendente la presencia del buddhismo en un contexto reciamente católico, lo que los motivó a realizar un acercamiento con los lentes teóricos de clase social, *habitus* y modernización. La proposición, con base en la idea de García Canclini, es comprender al buddhismo como parte de la modernización global que llegó a los países a través de las clases sociales acomodadas y altas. Al momento de hablar de sus sujetos de estudio plantean dos ideas: 1) Los budistas de Casa Tíbet dan poca importancia a los valores nacionalistas y 2) La tendencia «a preocuparse más por su entorno social que por sí mismos» (1999: 70). La primera hace eco de la aseveración de Rocha (2006: 73) respecto a que la adopción del zen entre los brasileños es una forma de presentarse como cosmopolitas, en tanto que esta característica se considera parte de una posición social prestigiosa. La segunda nos remite a la idea de Okubo sobre la transformación del buddhista converso hacia el altruismo. El texto aborda las percepciones personales de los buddhistas respecto a la familia, la educación y las concepciones sobre la religión, específicamente, el catolicismo. En esta última sección, el hallazgo contrasta con lo encontrado en la NSM-SG, pues «los practicantes no tienen el celo misionero que suele acompañar a los conversos en otras religiones» (Fonseca y Torres, 1999: 73). Por otra parte, se presenta una discordancia entre el esbozo teórico y las ulteriores aseveraciones, puesto que refieren a los cambios religiosos a través de determinado sector social para luego señalar que entre los miembros de Casa Tíbet existen entornos familiares muy distantes entre sí y provenientes de «diversos estratos sociales» (Fonseca y Torres, 1999: 62, 70).

Posteriormente, durante el primer lustro del siglo *xxi* se gestaron tres tesis. Lisette Morales (2002, 2006) sustentó la tesis de licenciatura y maestría y Daisuke Inoue (2003) la tesis doctoral en antropología social. El elemento común entre la primera tesis de Morales (2002) e Inoue (2003) es el marco teórico de la conversión religiosa a la que acuden, la cual responde a la tendencia del momento de la búsqueda de una visión integral. Por un lado, se hablaba de los motivos de conversión y, por el otro, del compromiso religioso. Sin embargo, ambos tenían que ser contemplados dentro de un proceso amplio apelando a una perspectiva interdisciplinaria. La obra de Lewis

Rambo (1993) ofrecía un abordaje desde la psicología, la sociología y la antropología. En ambos trabajos, es palpable una pequeña diferencia en el empleo de esta propuesta.

Morales aprovecha este marco teórico para perfilar qué tipo de conversión religiosa sucede en la Soka Gakkai de México (SGIMEX)<sup>6</sup> y en el Jodo Shinshu. Para la autora, en la SGIMEX corresponde la conversión por afiliación y en el segundo consiste en una transición de tradición (2002: 15).<sup>7</sup> Este apunte es interesante, ya que Morales arguye que esta distinción se debe a dos razones. Primero, en el Jodo Shinshu permanece un sólido grupo étnico japonés, a diferencia de la membresía de la SGI-MEX, el cual ejerce una fuerte influencia en cómo se lleva a cabo la práctica; aunque la autora no lo refiere, estamos hablando de una «congregación paralela». Segundo, los motivos de conversión son distintos, ella diferencia aquellos de «superación personal» frecuentes en la SGIMEX y de «problemas existenciales» en el Jodo Shinshu (2002: 136-138, 192, 197). Por parte de Inoue, este retoma dicha teoría para estructurar su análisis en fases, en las cuales identifica la transformación de los valores y las motivaciones religiosas durante el proceso de conversión. Las fases que consideró fueron: 1) Encuentro, 2) Primera interacción, 3) Ingreso, 4) Segunda interacción y 5) Consecuencia (Inoue, 2003). Con base en esta división ofrece un panorama sobre el recorrido del converso, en el que puede observarse la internalización de los principales mensajes de la SGIMEX, y en el que es clave la fase de «segunda interacción» en la transición del lenguaje católico al budista.

Una de las líneas centrales de las conclusiones es la cuestión del altruismo, también presente en Okubo (1991) y Fonseca y Torres (1999). En un artículo publicado, producto de la misma tesis doctoral, el antropólogo japonés refiere respecto a la segunda interacción, en la cual «el proceso de interiorización del mensaje budista de la SGI que promueve la postura altruista se está llevando a cabo de manera efectiva»; posteriormente, añade, «uno percibe su propia potencia infinita llamada budeidad tanto en uno mismo como en los demás, cambiando de una postura individualista a una altruista» (Inoue, 2006: 50, 55).

En la segunda tesis de Morales (2006) fue posible ver referencias a los estudios de Martin Baumann (2001) y Fujiwara (1998). En esta, la metodología y los conceptos fueron distintos; se optó por la historia oral a Francisco Cinencio, pionero mexicano del zen, además de la asociación conceptual del buddhismo con la clase media mexicana. En consonancia con lo dicho por Fonseca y Torres (1999), la autora sostiene que el

---

6 Realizo esta distinción entre el grupo religioso que estudia Okubo y Morales, ya que, en el momento del primer estudio, la Soka Gakkai pertenecía a la comunidad monacal-sacerdotal de la Nichiren Shoshu. En 1991, dicha comunidad se escinde y la Soka Gakkai se independiza para ser un grupo totalmente laico. En 1975, se constituye en una transnacional llamada Soka Gakkai Internacional, la cual arropa a todas las sedes nacionales, en este caso Soka Gakkai Internacional de México (SGIMEX).

7 Rambo presenta cinco tipos ideales de conversión religiosa: 1) Apostasía o desertión, 2) Intensificación, 3) Afiliación, 4) Transición institucional y 5) Transición de tradición (1993: 12-13).

ingreso del buddhismo en México fue paralelo al periodo en el cual «comenzó a surgir una clase social urbana, la clase media, resultado de su progreso educativo» (Morales, 2006: 126). En resumen, concluye que existen tres tendencias del buddhismo en México: 1) Catolización, 2) Comunidades espirituales de prestigio y 3) Grupos híbridos. En el primer rubro no logra profundizar y enuncia que la Soka Gakkai y la Reiyukai serían los «grupos budistas catolizados» más destacados en México. Esta declaración es objeto de debate, pues falta por entender si realmente lo que encontró Inoue (2003; 2006) puede entenderse como «catolización».

En el libro colectivo *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (2007), se le dedicó un capítulo escueto al buddhismo. En su interior, precisamente, el texto de Cristina Gutiérrez es sintomático y reflejo de la condición del buddhismo como objeto de estudio académico. La falta de relevancia de este para pensar la diversidad religiosa mexicana conduce a referir únicamente sus rasgos generales doctrinales y a su origen en la India. «Sin embargo, centrarse únicamente en los orígenes indios del budismo subestima la contribución fundamental que otras sociedades asiáticas (como el Tíbet, China, Corea o Japón, para mencionar solo [sic] las principales) representan en su desarrollo» (Faure, 2012: 35). Igualmente, no hace referencia a las investigaciones previas, las cuales hubieran podido ofrecer un mejor panorama del buddhismo en el Atlas.

Mención aparte merece el trabajo de Miguel Hernández sobre los meditadores budistas del vipassana de la Fundación para la Preservación de la Tradición Mahāyāna (FPTM) de Morelia y Aguascalientes, y del Centro Damma Makaranda del Valle de Bravo. A pesar de que analiza las subjetividades bajo el prisma del sufrimiento, no hace referencia a los textos publicados por el corpus argentino respecto a las subjetividades. El marco conceptual/contextual que propone tiene relación con la inserción del buddhismo en Occidente, así como con el término «coyunturas vitales» planteada por Jennifer Johnson-Hanks y la noción de experiencia de Walter Benjamin. No obstante, su enfoque sobre el «sufrimiento social» es dilucidador de las transformaciones del campo religioso. El eslogan «pare de sufrir» de la IURD (Iglesia Universal del Reino de Dios) es sintomático de dichas mutaciones, por lo que el abordaje del sufrimiento desde otra alternativa religiosa resulta relevante (Hernández, 2012: 218-220; 2019).

Cuando Frank Usarski me solicitó escribir una entrada sobre el buddhismo en México para una enciclopedia, decidí colocar en un mismo párrafo este constreñido cúmulo de escritos realizados al respecto (May, 2015a). A pesar del reducido espacio, fue un intento por iniciar esta articulación bibliográfica, la misma que Manuel González (2018) nutrió en su tesis de maestría, y a la que luego dedicaré algunas líneas. Por la naturaleza requerida, fue un texto de carácter general y panorámico del desarrollo

histórico y de la situación demográfica del buddhismo en México.<sup>8</sup> Entre 2015 y 2016, publiqué dos artículos sobre la Soka Gakkai en Yucatán (SGIMEX-YUC). El primero se inspiró en el planteamiento de Kiyomi Morioka (1979) sobre la institucionalización del nuevo movimiento religioso japonés Rissho Kosei-kai; el objetivo fue describir la trayectoria histórica y el desarrollo organizacional de la SGIMEX-YUC. Desde el marco conceptual de Morioka, dividí el análisis del trayecto histórico en: 1) Antecedentes, 2) Organización incipiente, 3) Eficiencia y 4) Formalismo. En el transcurso del análisis, tuve que alejarme de la perspectiva que sugestionaba el éxito de los nuevos movimientos religiosos. Con base en este análisis, intenté dar cuenta de los factores internos que pueden jugar en contra o a favor del avance de los grupos religiosos de reciente inserción, en este caso, del proceso de institucionalización en la situación de un estancamiento numérico de conversiones. Algunos puntos que resalté fueron las interacciones endebles, la deserción como resultado de la tensión en torno a la estructura de poder generada por la misma institucionalización, el empeño por ampliar la estructura organizacional sin miembros disponibles a ocuparlos, así como la presencia de objetivos no definidos y cambiantes (May, 2015b).

Una característica común entre el artículo antes referido y el publicado en 2016 fue la ausencia de la mención del estado de la cuestión sobre los estudios budhistas en México, aunque sí reconocí los trabajos de Okubo (1991) e Inoue (2003, 2006). En una tónica distinta a la anterior, en este segundo texto expliqué las razones explícitas e implícitas de la conversión religiosa entre los miembros de la SGIMEX-YUC. Para exponer los resultados de la investigación diferencié entre el planteamiento estructural y el conceptual/teórico, por decirlo de alguna manera. En el primero, retomé la propuesta de Manuel Marzal (2000) al considerar las razones de contacto, explícitas e implícitas de la conversión religiosa. Sin embargo, para abordar este fenómeno sí me pareció necesario acudir a la discusión sociológica y antropológica sobre la conversión y movilidad religiosa, pues el proceso analítico de hallar las razones —tres, en particular— también implicaba identificar los factores, motivos y causas. En términos generales, la razón de contacto estuvo determinada por la búsqueda espiritual, y el motivo intelectual y experimental de la conversión, junto con la presencia mayoritaria de redes de parentesco, ayudaron a identificar que se trata más de una búsqueda que de los frutos del proselitismo (May, 2016: 216-218). Entre las razones explícitas se pueden mencionar la experiencia numinosa del mantra, la experiencia paulatina de sanidad, los atributos de los miembros, los denominados beneficios conspicuos y los cambios de estados subjetivos. Aquí quisiera resaltar un contraste con lo encontrado por Inoue (2006), dado que en el caso de Yucatán el aspecto de las relaciones humanas sí fue importante. En las razones implícitas identifiqué una de carácter macro, que fue

---

<sup>8</sup> En otro espacio, realicé algunas anotaciones más, retomadas de esta entrada a la enciclopedia (May, 2019).

el cambio socioeconómico de la ciudad de Mérida durante los años setenta; la segunda, más relacionada al perfil organizacional, la cual ofrece un ingreso voluntario, el estatus de élite religiosa y su respectivo grado de conciencia de su pertenencia. Así también, la experiencia en la actividad base (*zadankai*), como una especie libre donde se permite aprender nuevas habilidades y compartir experiencias cotidianas. Otro elemento fue que el mantra y las recitaciones ejercen el papel de una tecnología del yo —concepto de Foucault—, la cual ayuda a comprender la razón explícita de la experiencia numinosa del mantra y los cambios subjetivos en los conversos. Por último, la individualización y el discurso de la creencia cientificada tuvieron un papel importante. En fin, los nuevos movimientos religiosos como la SGI del buddhismo de Nichiren ofrecen fenómenos aparentemente contradictorios, puesto que las razones y los motivos de los conversos y las conversas podrían sintetizarse por medio de las oposiciones «místicos contra humanos, trascendentales contra terrenales, individuales contra comunitarios y afectivos contra experimentales» (May, 2016: 235).

En otros espacios he realizado acercamientos diferentes, como el estudio de las nociones de desarrollo en la SGI, considerando las discusiones en torno al perfil del grupo buddhista como ONG (May, 2018a). Y, acorde a la extensión de un diccionario, intenté dar una visión bibliográfica sobre la SGI y algunos de sus rasgos comunes a nivel individual y organizacional en América Latina, como puede ser la idea de prosperidad (May, 2018b).

Ahora hablo en conjunto de dos tesis, de Pedro Rosas (2015) y Manuel González (2018). Ambos optaron por abordar el estudio desde los conceptos de Bourdieu: práctica, *habitus*, campo y capital. Asumo que la resonancia del término «práctica» dentro del concepto bourdiano y del lenguaje buddhista llevó a los investigadores a considerarlo como marco conceptual adecuado. Rosas intenta explicar el cambio de *habitus* en la Orden Budista Triratna y González revelar cuál es ese *habitus* buddhista mexicano en el zen y la rama tibetana. La aportación de la tesis de González consistió en la exposición de los elementos del *habitus* buddhista, dividiéndolos en internos y externos. Para el caso de la bibliografía mexicana resulta importante el énfasis en el papel de la comunidad (*sangha*) y del maestro en la práctica y experiencia religiosa, debido a que comúnmente se acepta que el buddhismo es una religión individualista (2018: 58-69). El segundo aporte recae en la exploración de cómo los conversos buddhistas dicen desenvolverse fuera de su comunidad religiosa o cómo intentan aplicar sus saberes y prácticas en espacios públicos. Así también, apunta a la participación individual o grupal de buddhistas en ámbitos políticos, tal como se entrevió en el testimonio de un miembro del Consejo Interreligioso de México (González, 2018: 93-97). Este ha sido un aspecto aún no indagado en este amplio estado de la cuestión que merece ser atendido.

### 3. Futuro del estudio del Buddhismo en México

Los científicos sociales no somos clarividentes ni agoreros, pero sí intentamos plantear rutas o proyecciones para la investigación de determinados tópicos, así debe entenderse mi referencia sobre el futuro.

La búsqueda por el buddhismo adjetivado, de un buddhismo latinoamericano, ha ido posponiéndose, ya que antes era preciso inquirir en los detalles etnográficos para darnos una imagen más nítida de quiénes son los budhistas, cómo experimentan sus prácticas, cómo socializan dentro y fuera de sus comunidades, qué cambios perciben y cuáles observan los científicos sociales. A pesar de ser una propuesta temprana, el «buddhismo criollizado» (Rocha, 2005; 2006) nos invitó a reflexionar sobre qué buddhismo es el latinoamericano o cuáles buddhismos podrían ser latinoamericanos. La senda apenas comenzó a andarse a inicios del siglo **xxi**, pero se necesita de caminantes solidarios y articulados. El diálogo y la referencia entre los resultados de las investigaciones en Argentina, Brasil, México y demás son indispensables para conseguir respuestas a las preguntas antes planteadas. El corpus brasileño entabló un diálogo directo con las perspectivas angloparlantes; en tanto el corpus argentino interactuó con el brasileño, pero distanciándose de los abordajes occidentales. En México, aún no existe un interés creciente por abordar a los diferentes grupos budhistas, y los pocos realizados ocupan un espacio marginal en la academia mexicana especializada del fenómeno religioso. La mayoría de los estudios en México zarparon de manera aislada, aun existiendo otros soportes de discusión. En este capítulo procuro articular inicialmente estos textos y llamar la atención de los que probablemente estén interesados.

Existen varias vetas por examinar y profundizar. La primera tiene que ver con el desarrollo tripartito, el cual aún no está contenido de información empírica suficiente que permita ofrecer claridad sobre cada una de esas etapas. Tampoco para conocer si es posible realizar más particiones o cortes en el desarrollo histórico del buddhismo en México. Ambas líneas requerirían de un esfuerzo colectivo y colaborativo.

Un segundo tema —que por espacio no expuse en el cuerpo de este capítulo— es la concentración porcentual de la población budhista en las regiones más católicas, como Occidente (May, 2019). Según el *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Occidente y Centro son las dos regiones con menor grado de cambio religioso, o menor presencia de grupos no-católicos (diversidad protestante) (De la Torre y Gutiérrez, 2007). En este sentido, cabe preguntarnos: ¿cómo el buddhismo ha logrado insertarse en regiones que tienen menor grado de cambio religioso? A su vez, también nos permite cuestionar si se está midiendo adecuadamente dicho cambio religioso; justamente, a esto me referí al inicio del capítulo, a la no apreciación de grupos no cristianos en la reflexión de la dinámica del campo religioso mexicano. Esta hipotética relación, vista desde la perspectiva regional, nos ofrece dos rutas de análisis, igualmente hipotéticas:

1) La deserción católica no suele dirigirse significativamente a grupos evangélicos y 2) La multirreligiosidad católica-budista derivada de ciertos alineamientos estructurales (Snow; Rochford, *et al.*, 1986; May, 2019). En México, se ha intentado demostrar esta multirreligiosidad desde el *habitus* de Bourdieu. Para González (2018), significó parte del *habitus* budista mexicano, pero posiblemente para Rosas (2015) sea considerado un *habitus* budista incompleto.

En este capítulo realicé una exposición poco apretada. Espero que con estas breves líneas consiga interesar a más estudiantes e investigadores por el análisis del fenómeno religioso budista en México e ir ciñendo el futuro de este campo de estudio emergente.

## Bibliografía

- APUD, I., CLARA, M. y RUIZ, P. (2013) «Linajes budistas en Uruguay», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 18, 9-25.
- ALVES, R. (2001) «O budismo leigo da Soka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial». Tesis de doctorado en Ciencias Sociales: Universidade Estadual de Campinas.
- (2007) «Una transnacionalización religiosa ignorada: el estudio de las religiones japonesas en Brasil», en *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires: ACSR/Editorial Biblos, pp. 199-222.
- BAUMANN, M. (1994) «The transplantation of Buddhism to Germany: Processive modes and strategies of adaptation», *Method & Theory in the Study of Religion*, 6 (1), 35-61.
- (1996) «Buddhism in the West: Phases, Orders and the Creation of an Integrative Buddhism», *International Asienforum*, 27 (3-4), 345-362.
- (2001) «Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective», *Journal of Global Buddhism*, 2, 1-43.
- (2012) «Modernist interpretations of Buddhism in Europe», en D. L. McMAHAN (ed.), *Buddhism in the Modern World*, Nueva York: Routledge, pp. 113-135.
- BORNHOLDT, S. (2009) «ONG ou Religião? O caso da Soka Gakkai no Brasil», *Ciencias sociales y religión/Ciencias sociais e religião*, 11 (11), 181-198.
- CARINI, C. (2005) «Budismo global, budismo local: una recorrida por los grupos zen argentinos», *Revista de Estudos da Religião*, 3, 178-195.
- (2006). «Estrategias del poder sagrado. La construcción de la jerarquía y la autoridad en el budismo zen argentino», *Ciencias sociales y religión/Ciencias sociais e religião*, 8 (8), 155-172

- CARINI, C. (2009a) «La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino», *Religião & Sociedade*, 29 (1), 62-94.
- (2009b) «La ceremonia de ordenación zen: etnografía de un rito de paso en el budismo argentino», *Ciencias sociales y religión/Ciências sociais e religião*, 11 (11), 157-180.
- (2010a) «Votos, dedicaciones y sutras: un estudio antropológico de las plegarias en el budismo zen argentino», *Interações*, 5 (7), 123-150.
- (2010b) «Don ritual y trabajo sagrado: la ética económica de los centros zen de la Argentina», *Revista de Ciencias Sociales*, 24, 7-26.
- (2014) «La diversidad del budismo tibetano en la Argentina: un estudio etnográfico», en *Experiencias plurales de lo sagrado. La diversidad religiosa argentina en perspectiva interdisciplinaria*, Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 181-196.
- (2016) «Budistas en movimiento: la práctica de la danza y el yoga tibetano en una comunidad vajrayana argentina», *Religare*, 13 (2), 321-347.
- (2018) «Southern Dharma: outlines of Buddhism in Argentina», *International Journal of Latin American Religions*, 2 (1), 3-21.
- COLEMAN, J. W. (2001) *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, Nueva York: Oxford University Press.
- DE LA TORRE, R. y MARTÍN, E. (2016) «Religious Studies in Latin America», *Annual Review of Sociology*, 42, 473-492.
- FAURE, B. (2012) *Los tópicos del budismo*, Barcelona: Kairós.
- FONSECA, J. y TORRES, R. (1999) «Budismo en México. Una minoría voluntaria», en *Las iglesias y la agenda de la prensa escrita en México*, México: UIA, pp. 61-75.
- FUJIWARA, E. (1998) *El Zen y su desarrollo en México*, Ciudad de México: CEAPAC/Plaza y Valdés.
- GANCEDO, M. (2013) «Mito y ritual en el Budismo Nichiren», *Mitológicas*, 28, 33-57.
- (2015) «Rostros de una diáspora. Comunidad japonesa y religiosidad en la Soka Gakkai Internacional (Argentina)», *Horizontes Antropológicos*, 21 (43), 183-210.
- GONZÁLEZ, M. (2018) «Un estudio de la apropiación del Budismo en México a través de sus practicantes». Tesis de maestría en estudios políticos y sociales: Universidad Nacional Autónoma de México, CDMX.
- GUTIÉRREZ, C. (2007) «Origen oriental: Budismo», en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Ciudad de México: Coljal/Colef/Ciesas/Colmich/Uqroo/Segob, pp. 110-111.

- HERNÁNDEZ, M. J. (2012) «Aprendiendo a deconstruir el sufrimiento: los meditadores budistas en México», en *El nuevo malestar en la cultura*, México: UNAM, pp. 217-239.
- HICKEY, W. S. (2010) «Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism», *Journal of Global Buddhism*, 11, 1-25.
- INOUE, D. (2003) «Soka Gakkai en México. Estudio sobre un Nuevo Movimiento Religioso desarrollado en un contexto cultural ajeno y el proceso de conversión». Tesis de doctorado en Antropología Social: Universidad Nacional Autónoma de México, CDMX.
- (2006) «Un nuevo movimiento religioso japonés en México: la Soka Gakkai», *Alteridades*, 16 (32), 43-56.
- MARZAL, M. (2000) «Conversión y resistencia de católicos populares del Perú a los Nuevos Movimientos Religiosos», en *Sectas o Iglesias. Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos*, México: Plaza y Valdés, pp. 101-121.
- MAY, E. R. (2015a). «Buddhism in Mexico», en *Encyclopedia of Latin American Religions*, Suiza: Springer International Publishing, pp. 1-8.
- (2015b) «Institucionalización de un Nuevo Movimiento Religioso japonés en Yucatán. Historia y organización de la Soka Gakkai», *Península*, 10 (1), 73-94.
- (2016) «¿Por qué me convertí? ¿Por qué se convirtieron? Los budistas de la Soka Gakkai en Mérida, Yucatán», *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 37 (148 bis), 205-241.
- (2018a) «La Soka Gakkai Internacional (SGI) y sus miembros: reflexiones en torno a la oferta y demanda de ideas de desarrollo», *Sociedad y Religión*, 50 (28), 226-236.
- (2018b) «Soka Gakkai en México», en *Diccionario de las religiones en América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, pp. 613-618.
- (2019) «Budistas en México. Una aproximación desde las estadísticas censales», *Debates do NER*, 1 (35), 237-270.
- McKENZIE, G. (2016) «Exploring Soto Zen in Peru», *REVER*, 16 (3), 174-196.
- MORALES, L. (2002) «Conversión, identidad y compromiso en dos grupos budistas japoneses en la ciudad de México». Tesis de Licenciatura en Etnología: Escuela Nacional de Antropología e Historia, CDMX.
- (2006) «De la filosofía a la espiritualidad: perspectiva histórica y caso de estudio de los cambios y las continuidades del budismo en México». Tesis de Maestría en Etnohistoria: Escuela Nacional de Antropología e Historia, CDMX.
- MORIOKA, K. (1979) «The institutionalization of a New Religious Movement», *Japanese Journal of Religious Studies*, 6 (1-2), 239-280.

- NATTIER, J. (1998) «Who is a Buddhist? Charting the landscape of Buddhist America», en *The Faces of Buddhism in America*, California: University of California Press, pp. 183-195.
- NUMRICH, P. (1996) *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist temples*, Knoxville: University of Tennessee Press.
- OGURA, S. (2003) «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». *XI Congreso Internacional de ALADAA*, México, 2003, 1-24.
- OKUBO, M. (1991) «The acceptance of Nichiren Shoshu Soka Gakkai in Mexico», *Japanese Journal of Religious Studies*, 18 (2-3), 189-211.
- PUGLISI, R. (2016) «El encuentro del catolicismo y el budismo en las espiritualidades argentinas contemporáneas. Una mirada etnográfica a los grupos Zendo Betania», *Publicar*, 19 (20), 53-71.
- (2018) «La meditación zen entre cristianos. Hábitos corporales, nuevas prácticas rituales y procesos de subjetivación en los grupos Zendo Betania de Argentina», *Claroscuro*, 17 (17), 1-26.
- QUINTERO, M. (2008) «Presencia del budismo de Nichiren Daishonin en Venezuela», *Humania del Sur*, 3 (5), 87-103.
- RAMBO, L. R. (1993) *Understanding religious conversion*, New Haven: Yale University Press.
- ROCHA, C. (2000) «Zen Buddhism in Brazil: Japanese or Brazilian?», *Journal of Global Buddhism*, 1, 31-55.
- (2005) «Being a Zen Buddhist Brazilian: Juggling Multiple Religious Identities in the Land of Catholicism», en *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization*, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 140-161.
- (2006) *Zen in Brazil. The Quest for Cosmopolitan Modernity*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- RODRÍGUEZ, G. (2014) «Soka Gakkai in Cuba. Building a 'spiritual bridge' to local particularism, the 'Mystic East' and the world», *Journal of Religion in Japan*, 3, 198-225.
- (2015) «Joining Soka Gakkai in Cuba: affiliation patterns and factors influencing conversion careers», *Social Compass*, 62, 159-171.
- ROSAS VEGA, P. F. (2015) «Cambios en el habitus de los practicantes de Budismo de la Orden Budista Triratna». Tesis de licenciatura en Etnología: Escuela Nacional de Antropología e Historia, CDMX.
- SHOJI, R. (2002) «Uma perspectiva analítica para os convertidos ao Budismo japonês no Brasil», *REVER*, 2 (2), 85-111.

- SHOJI, R (2003) «'Buddhism in Syncretic Shape': Lessons of Shingon in Brazil», *Journal of Global Buddhism*, 4, 70-107.
- (2004). «The Nativization of East Asian Buddhism in Brazil». Tesis de doctorado en Ciencias de la religion, Universität Hannover, Alemania.
- SNOW, David A., E. BURKE ROCHFORD, Steven K. WORDEN y Robert D. BENFORD (1986) «Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation», *American Sociological Review*, 51 (4), 464-481.
- TWEED, T. (2000/1992) *The American Encounter with Buddhism, 1844-1912. Victorian Culture & the Limits of Dissent*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- USARSKI, F. (2002) «Buddhism in Brazil and Its Impact on the Larger Brazilian Society», en *Westward Dharma*, Berkeley: University of California Press, pp. 163-176.
- (2004) «O dharma verde-amarelo mal-sucedido – um esboço da acanhada situação do Budismo», *Estudos Avançados*, 18 (52), 303-320.
- (2008) «Declínio do budismo “amarelo” no Brasil», *Tempo Social. Revista de sociologia da USP*, 20 (2), 133-153.
- VALDERREY, J. (1988) *Los nuevos movimientos religiosos en el contexto mundial y latinoamericano. Las sectas en la prensa mexicana*, Ciudad de México: Editorial Palabra.
- WELSCH, D. (2016a) «Tiempos y espacios. Aproximación a las concepciones de tiempo y espacio en la Soka Gakkai Argentina», *Debates do NER*, 17 (30), 129-150.
- (2016b) «Conociendo la Ley: la práctica de *Nam Myoho Rengue Kyo* en la Soka Gakkai Argentina», en *Ciencias sociales y religión/Ciências sociais e religião*, 18 (25), pp. 101-116.
- (2018) «Passing the Law. The Growth of Soka Gakkai International in Argentina», *International Journal of Latin American Religions*, 2 (1), 22-40.