

# LA ADAPTACIÓN DEL RITUAL BUDISTA DURANTE LA PANDEMIA: EL PAPEL DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS EN LA COMUNIDAD JODO SHINSHU DEL REINO UNIDO

Enrique Galván-Álvarez

Universidad Internacional de La Rioja

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0807-7710>

GoogleScholar: <https://scholar.google.co.uk/citations?user=8rIAkysAAAAJ&hl=en>

## Resumen

Para comunidades budistas pequeñas y geográficamente dispersas como el Shin Buddhist Fellowship U.K., el contexto de pandemia del Covid-19 ha supuesto tener que adaptar sus prácticas ritual a un espacio virtual, muy diferente a los espacios donde hasta entonces se había desarrollado su vida ritual. Esta situación sin precedentes también ha abierto la puerta a innovaciones rituales, además de permitir a la comunidad reunirse (virtualmente) con mayor frecuencia y tener que re-imaginar y reflexionar sobre su vida ritual en un espacio virtual. Este estudio se propone analizar las dinámicas de unión/desunión, cohesión/fragmentación que han surgido de la adaptación del ritual a un contexto virtual, además de explorar las nuevas relaciones de poder, protocolos, coreografías y conversaciones que la práctica del ritual virtual ha generado. La escasez de investigaciones publicadas sobre contextos y comunidades *online* durante la pandemia, dada su finalización reciente, pone de manifiesto la originalidad y necesidad de este estudio, que explora el espacio virtual no como heterotopia o alternativa al mundo real, sino como la única posibilidad de socialización en los años 2020-2021. Esta “virtualización” forzada, que experimentaron muchas comunidades budistas, es analizada a través de una serie de perspectivas propias de la antropología y los estudios religiosos.

Palabras claves: Budismo, Jōdo Shinshū, Virtualización, Pandemia Covid-19, Ritual Virtual, Innovación Ritual.

## Abstract

For small and geographically spread out Buddhist communities, like the Shin Buddhist Fellowship UK, the Covid-19 Pandemic has brought the need to adapt its ritual practices to a virtual context. This new space radically differs from the settings where the community had previously conducted its ritual life. This unprecedented situation has paved the way for ritual innovations, as well as enabling the community to meet more frequently, albeit virtually, and has elicited many reflections and re-imaginings concerning its ritual praxis in a virtual space. This study analyzes the dynamics of union/disunion, cohesion/fragmentation generated by the adaptation of ritual to a virtual context. In so doing it also explores new power relations, etiquettes, choreographies and conversations concerning virtual ritual. The lack of published research on online contexts and communities during the Covid-19 pandemic, given its recent ending, highlights the originality and necessity of this study, which explores virtual space not as heterotopia or alternative to the real world, but as the only means of social interaction during 2020 and 2021. The forced virtualization of many communities triggered a process of re-imagination and re-envisioning that is explored at length through a variety of anthropological and religious studies perspectives.

Key words: Buddhism, Jōdo Shinshū, Virtualization, Covid-19 Pandemic, Virtual Ritual, Ritual Innovation.

## 1. Introducción

A principios de diciembre de 2020 el Reino Unido se encontraba bajo un estricto régimen de medidas de confinamiento, debido a la pandemia del COVID-19. La asistencia a funerales y memoriales estaba

limitada a pocas personas y los viajes dentro del país teóricamente prohibidos. El 20 de octubre del mismo año había fallecido en Edimburgo el Reverendo Jim Pym, una figura clave en la historia del budismo tierra pura, y en particular su rama Jōdo Shinshū (浄土真宗), en el país<sup>1</sup>. Aunque procedente del sur de Inglaterra, Pym vivió sus últimos años en Escocia, donde también desempeñó un relevante papel en la comunidad cuáquera de la capital escocesa. En la primera semana de diciembre se cumplían los 49 días (o siete semanas) de su muerte, ocasión que es celebrada en muchas tradiciones budistas, y en particular las de origen japonés, con un memorial que evoca la vida del difunto y marca el final del período de luto. Aunque la comunidad cuáquera con la que Pym tuvo mayor contacto estaba en Edimburgo, la mayoría de los contactos budistas del difunto se hallaban diseminados a lo largo y ancho de Inglaterra. La posibilidad de reunir a todas estas personas en un solo lugar era prácticamente imposible y habría supuesto infringir las restricciones del confinamiento.

Por todo ello, se tomó la decisión de celebrar el memorial de los 49 días de forma virtual, a través de la plataforma Zoom. Tanto el programa de la ceremonia como los asistentes reflejaron la doble afiliación de Pym: la mitad de los asistentes eran cristianos cuáqueros y la otra mitad budistas Jōdo Shinshū. Los cánticos budistas en chino antiguo o *kanbun* (漢文, una forma antigua e híbrida de chino-japonés) se intercalaron con períodos de silencio que los asistentes podían romper cuando se sentían inspirados a hablar, tal y como ocurre en las reuniones de las Sociedades Religiosas de los Amigos (i.e. cuáqueros). Una vez concluida la ceremonia, los participantes se quedaron en un (para algunos) incómodo silencio, sin saber en qué momento sería apropiado dejar la reunión virtual, o sin querer abandonar el espacio en el que se recordaba a Pym. Los asistentes cristianos, mucho más acostumbrados a permanecer en silencio (el budismo Jōdo Shinshū no realiza ninguna práctica silenciosa, sólo cánticos) fueron despidiéndose paulatina y lentamente, mientras que los budistas permanecieron hasta el final, algo confusos sobre cómo y cuándo concluir el evento. En un contexto budista japonés el ritual siempre concluye de forma clara y solemne, y todos los participantes dejan el templo o espacio ritual correspondiente a la vez. Uno de los participantes budistas mencionó durante este silencio final que si ‘nos hubiéramos reunido en persona habríamos charlado sobre Jim mientras caminábamos juntos por la calle o nos dirigíamos a un *pub*’, poniendo de manifiesto la situación social sin precedentes y ligeramente incómoda.

## 2. Objetivos y metodología

Esta pequeña viñeta pone de manifiesto algunas de las dinámicas, tensiones y conversaciones que han surgido a raíz de la pandemia y las medidas restrictivas impuestas para controlarla. Para comunidades budistas pequeñas y geográficamente dispersas como el Shin Buddhist Fellowship U.K. (la asociación que aglutina a los adeptos de la escuela Hongwanji-ha (本願寺派) del Jōdo Shinshū en el Reino Unido)<sup>2</sup>, el contexto de pandemia ha supuesto tener que adaptar sus prácticas a un espacio virtual, muy diferente a los espacios rituales donde hasta entonces las habían realizado (por ejemplo, en casas de fieles con un altar budista doméstico o *butsudan*, 仏壇). Esta situación sin precedentes también ha abierto la puerta a innovaciones rituales como el memorial por el Reverendo Pym, además de permitir a la comunidad reunirse (virtualmente) con mayor frecuencia y tener que re-imaginar y reflexionar sobre su vida ritual en un espacio virtual.

Este estudio se propone analizar las dinámicas de unión/desunión, cohesión/fragmentación que han surgido de la adaptación del ritual a un contexto virtual, además de explorar las nuevas relaciones de poder, protocolos, coreografías y conversaciones que la práctica del ritual virtual ha generado. Para ello, nos basamos en trabajos de investigación ya clásicos en la antropología del ritual como los de Bell, que

---

<sup>1</sup>Pym publicó múltiples artículos y libros de carácter divulgativo a lo largo de su vida. Quizás la obra mejor conocida de su vertiente budista sea J. PYM, *You Don't Have to Sit on the Floor: Making Buddhism Part of Your Everyday Life*. Rider Press, Londres, 2001; y la de su afiliación cuáquera, J. PYM, *Listening to the Light: How to Bring Quaker Simplicity and Integrity Into Our Lives*. Rider, Londres, 1999.

<sup>2</sup>La historia y peculiar naturaleza de la comunidad Jōdo Shinshū británica, con una modesta pero larga trayectoria y una membresía siempre geográficamente dispersa, ha sido analizada por Louella Matsunaga en su artículo «Jōdo Shinshū in the UK: Impermanence, Precarity and Change», en *Journal of Religion in Japan*, 11, 2022, pp. 1-27.

analizan el cuerpo ritual y su relevancia en las relaciones de poder<sup>3</sup>, pero también en las obras de Hine que esbozan las complejas y variadas texturas de las comunidades virtuales y de su peculiar estudio, cuando se realiza desde el ordenador del investigador<sup>4</sup>. La escasez de investigaciones publicadas sobre contextos y comunidades *online* durante la pandemia, dada su finalización reciente, pone de manifiesto la originalidad y necesidad de este estudio, que explora el espacio virtual no como heterotopia o alternativa al mundo real, sino como la única posibilidad de socialización en los años 2020-2021, lo que forzó a muchas comunidades a "virtualizarse" y re-imaginarse. Asimismo, aunque mucho se ha escrito, tanto en inglés como en japonés, sobre el Jōdo Shinshū, su doctrina e historia, y en menor medida su vida ritual, la inmensa mayoría de estos trabajos se centran en el país de origen de la tradición, Japón, o en la presencia de esta forma de budismo en América del Norte, a través de la diáspora japonesa. Aunque existe un cuerpo de investigaciones sustancial sobre la diáspora japonesa y su contacto con otras comunidades étnicas en América del Norte y Brasil<sup>5</sup>, muy poco se ha escrito sobre la trayectoria de las comunidades Shinshū europeas, que se remontan a principios del siglo XX, con la excepción de las investigaciones de Matsunaga, antes mencionada, y Nottelmann-Feil<sup>6</sup>.

Además, este trabajo analiza las experiencias del autor, como miembro ordenado (僧侶, *sōryo*, a menudo traducido al español como monje), que ha sido parte activa de estas transformaciones y las ha estudiado como observador participante, desde la perspectiva de los estudios críticos y contemporáneos del budismo Jōdo Shinshū, centrados más en la práctica desde un ángulo etnográfico,<sup>7</sup> y en contraposición con los estudios tradicionales de carácter interno y autorreferencial y basados en la doctrina (真宗学, *Shinshūgaku*). Asimismo, estos estudios contemporáneos y críticos tienden a focalizarse más en la experiencia de la diáspora japonesa y los conversos, o personas no nacidas en la tradición, que en las dinámicas institucionales e intelectuales del Jōdo Shinshū en Japón, país donde la tradición es la rama de budismo mayoritaria. Por tanto, esta investigación se enmarca en la antropología del ritual, campo que aborda con un especial énfasis los aspectos corporales y sensoriales, que en un contexto virtual alteran las ya complejas dinámicas metodológicas de la autoetnografía<sup>8</sup> y la 'netnografía'<sup>9</sup>, ya que tal y como nos indica Hine, 'There is an emergent strand of online ethnography that focuses on the embodied experience of the online researcher as an important source of insight in its ownright' dado que 'Autoethnographers are often full participants in the situations that they

---

<sup>3</sup> C. BELL, «The Ritual Body and the Dynamics of Ritual Power», en *Journal of Ritual Studies*, 4 (2), 1990, pp. 299-313.

<sup>4</sup> C. HINE, *Virtual Ethnography*. Sage Publications, Londres, 2000.

<sup>5</sup> En el contexto de América del Norte: M. AMA. *Immigrants to the Pure Land: the modernization, acculturation, and globalization of Shin Buddhism, 1898-1941*. University of Hawai'i Press, Honolulu, 2011; T. MORIYA. «The Eastward Transmission of Buddhism across the Pacific: The Development of Japanese Buddhist Missions in Hawaii and Mainland United States», en W. SMITH, H. NAKAMAKI, L. MATSUNAGA, T. RAMSAY (eds.), *Globalizing Asian Religions: Management and Marketing*, Amsterdam University Press, Amsterdam, pp. 277-294; U. DESSI. *Japanese Religions and Globalization*, Routledge, Londres y Nueva York, 2013; G. AMSTUTZ. «Limited Engagements: Revisiting the Non-Encounter Between American Buddhism and the Shin Tradition», en *Journal of Global Buddhism*, 3, 2002, pp. 1-35. En el caso de Brasil: R.Y. MATSUE. «The Glocalization Process of Shin Buddhism in Brasilia» en *Journal of Religion in Japan*, 3 (2-3), 2014, pp. 226-246; F. USARSKI. «The Last Missionary to Leave the Temple Should Turn off the Light': Sociological Remarks on the Decline of Japanese 'Immigrant' Buddhism in Brazil», en *Japanese Journal of Religious Studies*, 35 (1), 2008, pp. 39-59.

<sup>6</sup> M. NOTTELMANN. «EKŌ-JI: Numata Ehan's Ideas and Their Realization in a Japanese Buddhist Temple in Germany», en *Journal of Religion in Japan*, 11(1), 2021, pp. 84-108.

<sup>7</sup> Un punto de referencia clave en este nuevo giro en los estudios del Jōdo Shinshū, realizados por investigadores que, a la vez, son miembros de la tradición son las publicaciones de Jeff Wilson y Scott Mitchell. En especial la monografía, con tintes autoetnográficos de J. Wilson sobre un espacio budista ritual inusual, al ser compartido por diversas tradiciones: J. WILSON. *Dixie Dharma: Inside a Buddhist Temple in the American South*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2012; y el artículo de Scot Mitchell, que analiza el ritual Shinshū norteamericano desde un enfoque antropológico más clásico, S. MITCHELL. «The Ritual Use of Music in US Jōdo Shinshū Communities», en *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal* 15, 2014, pp. 365-372.

<sup>8</sup> En este trabajo seguimos el enfoque descriptivo de la autoetnografía avanzado por Gleig y Artinger: 'autoethnography is a research method in which the personal experience ("auto") of the researcher is systematically analyzed ("graphy") in order to understand the cultural experience ("ethno") under analysis'. A. GLEIG & B. ARTINGER. «The #BuddhistCultureWars: BuddhaBros, Alt-Right Dharma, and Snowflake Sanghas», en *Journal of Global Buddhism* 22 (1), 2021, p. 22.

<sup>9</sup> En inglés *netnography*, trabajo de carácter etnográfico realizado parcial o íntegramente a través de la red (*net*)

recount<sup>10</sup>. De este modo, lo corporal y sensorial, ya de por sí cruciales en el ritual budista, adquieren una nueva dimensión en el espacio virtual, informando la metodología de investigación y la experiencia del investigador.

### 3. Posicionalidad y contexto histórico

En julio de 2019, cuatro miembros del Shin Buddhist Fellowship U.K., entre ellos el autor de este trabajo, recibieron la ordenación como monjes o monjas en la escuela Hongwanji-ha del budismo Jōdo Shinshū, en Kioto (Japón). Nueve meses más tarde, la pequeña comunidad, que ahora contaba con cinco miembros ordenados y un par de docenas de laicos por todo el país, se vio afectada, como el resto del mundo, por la pandemia del COVID-19. Hasta ese entonces la comunidad se reunía una vez al año o cada dos años, ya que sus miembros están dispersos por todo el Reino Unido, desde la ciudad escocesa de Glasgow hasta Southampton, una pequeña ciudad costera del sur de Inglaterra, lo cual representa una distancia de casi 700 kilómetros. Pero a raíz de la pandemia las reuniones comenzaron a tener una frecuencia semanal y la comunidad empezó a sentirse más unida y cohesionada.

Para los nuevos monjes y monjas el inicio de la pandemia coincidió con el comienzo de su ministerio, por lo que tuvieron que responder a ambos retos a la vez. Por ejemplo, una de las nuevas monjas y el autor planearon realizar un retiro residencial en abril de 2020 introduciendo algunos conceptos clave del Jōdo Shinshū pero se vieron obligados a cancelarlo, dadas las restricciones gubernamentales. En respuesta a esta situación, se decidió impartir los mismos contenidos en reuniones virtuales de una hora, que se vienen celebrando dos veces al mes desde entonces. Adaptaciones como ésta han sobrevivido a la pandemia y, dada la naturaleza fragmentada y dispersa de la comunidad, se han consagrado como la forma más eficiente de estudiar, practicar y conversar sobre las enseñanzas Jōdo Shinshū. Esto también ha permitido que personas interesadas o seguidoras del Jōdo Shinshū en otros países puedan unirse a las reuniones, desdibujando los límites del Shin Buddhist Fellowship como una comunidad puramente británica. Como indica Matsunaga en su estudio de la comunidad pre-pandemia,

There is no formal system of membership, but those who subscribe to the newsletter produced by Chomon House [un pequeño centro residencial en la ciudad de Southampton que hacía las veces de cuartel general de la asociación por ser la residencia personal del monje más veterano] or attend occasional larger events are widely distributed geographically within the UK, making it challenging to come together in the same physical space. Face to face meetings are typically small, except for special events such as the biennial European Shin conference [evento de ámbito europeo que ocurría cada dos años pre-pandemia]. On the other hand, the UK Jōdo Shinshū community maintains close transnational links with other Jōdo Shinshū groups in Europe, the U.S. and Japan.<sup>11</sup>

Por tanto, aunque los límites de la comunidad ya eran fluidos y flexibles, nominalmente incluyendo a personas de otros países a través de la suscripción a la revista de la asociación, *Pure Land Notes*, en el contexto virtual de la pandemia se volvieron aún más permeables y transnacionales. Se podría argumentar que la suscripción a la revista ha venido a ser sustituida por la lista de invitados a los eventos virtuales, como un registro informal de membresía. Este tipo de membresía fluida, tanto en el mundo real como en el virtual, es común a muchas comunidades budistas fuera de Asia y podría encajar en el concepto de *night-stand Buddhist* avanzado por Thomas Tweed<sup>12</sup>.

Este fenómeno, que ilustra la naturaleza porosa y fluida de muchas comunidades budistas en Occidente, describe a una persona que simpatiza con algunas ideas de la religión y puede acudir puntualmente a su

---

<sup>10</sup> C. HINE, «Ethnographies of Online Communities and Social Media: Modes, Varieties, Affordances» en N. FIELDING-R. M. LEE- G. BLANK, (eds.) *The SAGE Handbook of Online Research Methods*, SAGE Publications: Thousand Oaks, 2017, p. 9.

<sup>11</sup> L. MATSUNAGA, «Jōdo Shinshū...», ob. cit., pp. 3-4.

<sup>12</sup> T. TWEED. «Night-Stand Buddhists and Other Creatures: Sympathizers, Adherents and the Study of Religion» en C. QUEEN y D.R. WILLIAMS, *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Routledge, Londres, 1999, pp. 71-90.

lugar de culto, pero que no se identifica como miembro ni tiene una relación de afiliación formal. Aunque esta realidad es mucho más prevalente fuera de contextos tradicionales budistas, no está del todo ausente en países como Japón. La escuela Hongwanji-ha contempla en sus extensos estatutos o leyes eclesiásticas dos tipos de personas que acuden al templo: *monto* (門徒) y *shinto* (信徒). Mientras que el *monto* (literalmente, oyente o persona que escucha) está formalmente afiliado al templo, y puede llevar algunas vestimentas rituales que así lo identifican, como explicaremos más adelante, el *shinto* (literalmente, fiel o creyente) no tiene vínculos formales con el templo ni desempeña un papel en su funcionamiento, pero asiste a él y se entiende que simpatiza con lo que se enseña en dicho templo. La *virtualización* de la comunidad ha supuesto que tanto los límites de pertenencia a ella como su ámbito geográfico se desdibujen más aún, incluyendo en las reuniones virtuales a personas de fuera del Reino Unido y que no son necesariamente miembros o adeptos de la escuela Hongwanji-ha.

Este peculiar contexto también permitió al autor crear, en 2021, un pequeño grupo virtual transnacional de habla hispana para enseñar Jōdo Shinshū que, hasta la fecha, ha aglutinado a personas residentes en España, Uruguay, Argentina, Chile, México, Japón y Brasil. En muchos casos, los integrantes de esta nueva comunidad virtual no tienen conocimientos de inglés ni japonés y, por tanto, no pueden acceder a los textos canónicos de la tradición ni a sus traducciones, mayoritariamente en lengua inglesa. La labor fundamental del autor en este grupo ha sido proporcionar traducciones de textos canónicos, bien en japonés clásico o en chino antiguo, al español. Asimismo, el autor ha introducido nociones básicas del ritual Jōdo Shinshū, con las limitaciones inherentes del medio virtual, y ha adaptado la transliteración de textos litúrgicos en chino o japonés para que sean más fáciles de recitar para los miembros de habla española. A pesar de que los miembros monolingües de este grupo tienen mayor dificultad en acceder a textos en inglés, a menudo su recitación de textos litúrgicos es más precisa que la de los angloparlantes, dada la semejanza fonética entre el japonés y el español. La transliteración de los textos, que aún estando en chino antiguo se pronuncian siguiendo las reglas de la fonética japonesa, es mucho más fácil para hispanoparlantes que para hablantes de cualquier otra lengua occidental.

Además, tanto en Japón como en la diáspora japonesa uno de los papeles fundamentales del monje es la realización de rituales funerarios. De hecho, la formación previa a la ordenación pone un énfasis muy marcado en cómo realizar correctamente funerales y memoriales. Sin embargo, en Europa en general, y en el Reino Unido en particular, donde no hay una presencia étnica japonesa significativa, aquellas personas que han recibido la ordenación en la tradición Jōdo Shinshū se han centrado, históricamente, en transmitir las enseñanzas recibidas y en enseñar los diversos rituales de la escuela. Su papel es más parecido al de otros maestros de distintas tradiciones budistas en Occidente, en que la persona ordenada dirige un pequeño grupo de personas interesadas, que se reúnen frecuentemente en la misma localidad, o bien en la casa del maestro o maestra, o en un espacio alquilado temporalmente para la reunión. Esto difiere del papel de un monje tradicional en Japón, que tiende a regentar un templo, transmitido en herencia de padres a hijos, y a centrarse ante todo en la realización de rituales funerarios, que representan la mayor fuente de ingresos para los templos, ya que éstos dependen económicamente de las donaciones de los fieles, en la mayoría de los casos realizadas en el contexto del ciclo funerario.<sup>13</sup>

El inicio de la pandemia también cambió esta tendencia, ya que el incremento de la mortalidad—y el innegable incremento de la consciencia de la mortalidad—, así como las restricciones impuestas, hicieron que muchas personas buscaran otras formas de marcar y recordar la pérdida de un ser querido. Entre los años 2020 y 2021 el autor tuvo ocasión de celebrar más de una docena de funerales y memoriales, la inmensa mayoría *online*. Esto representó una doble innovación en el contexto del Jōdo Shinshū británico, ya que popularizó la práctica de los funerales y memoriales, a la vez que supuso el tener que adaptarlos a un contexto virtual. El autor desempeñó un papel activo en este proceso, al ser el monje más joven y con mayor manejo de las nuevas tecnologías. Además, la petición de ritos funerarios budistas por personas que ni son miembros de la comunidad ni se identifican necesariamente como

---

<sup>13</sup> Un estudio etnográfico que analiza los problemas que enfrentan muchos templos tradicionales para sobrevivir económicamente en el Japón moderno, detallando su papel tradicional como centros funerarios, puede encontrarse en J.K. NELSON. *Experimental Buddhism: Innovation and Activism in Contemporary Japan*. University of Hawai'i Press, Honolulu, 2013.

budistas, podría decirse que crea una nueva categoría de relación con la comunidad. En la misma línea de nuestra discusión previa sobre *night-stand Buddhist*, *shinto* y *monto*, podríamos hablar de una persona que no se identifica con el budismo pero que recurre al clero budista para officiar un ritual funerario por un ser querido, tal vez debido a que el clérigo es una persona conocida. Quizás la creciente laicidad del Reino Unido congenia con el hecho de que los ritos funerarios del Jōdo Shinshū son para los vivos y no para los muertos, refrán que se repite con frecuencia en dichos ritos, y de que no requieren de ninguna creencia sobrenatural. En esta tradición budista, el funeral o memorial no tiene la función de rezar por el difunto ni de acumular méritos para su destino póstumo, siendo su función consolar y proporcionar un espacio de reflexión a las personas afligidas por la muerte de un ser querido. Tampoco el difunto o la difunta tienen por qué ser budistas ni los asistentes ser seguidores de esta confesión religiosa. Es más, el hecho de que un número elevado de budistas Jōdo Shinshū, sobre todo de su clero, tenga una actitud agnóstica sobre la vida después de la muerte, es atractivo para muchos británicos o residentes en el Reino Unido, que carecen de afiliación religiosa por tradición familiar o por elección personal.

Por tanto, las observaciones analizadas en este trabajo proceden de dicho contexto, en el que el autor interactuó con miembros de la comunidad, tanto monjes y monjas como laicos, así como con personas interesadas en aprender más sobre la tradición, y con personas fuera de la comunidad que acudieron a él para realizar rituales funerarios. Todas las personas aquí mencionadas eran conscientes del doble rol del autor como antropólogo del ritual y monje, y dieron su consentimiento a que sus comentarios y apreciaciones fueran usadas como parte de esta investigación. Este doble papel le permite al autor estudiar la tradición desde dentro, teniendo acceso a conversaciones y procesos en los que un investigador ajeno a la comunidad tendría mayor dificultad en participar. Por otro lado, el hecho de que el autor sea una figura de autoridad dentro de la comunidad, figura que queda definida por el uso de títulos como reverendo o *sensei* (先生, maestro) y la vestimenta monástica dentro de un contexto ritual, también limita su perspectiva, ya que, sobre todo los miembros laicos más comprometidos, pueden auto-censurarse y compartir con el autor solo aquellas apreciaciones que consideran apropiadas o correctas.

#### 4. La peculiaridad del ritual Jōdo Shinshū

Parte central, tanto de funerales y memoriales como de los grupos de estudio y práctica conformados durante la pandemia es la práctica ritual, que o bien precede la conversación y el debate en un grupo de estudio, o enmarca la lectura de la elegía (típica de los funerales y memoriales anglosajones) en un rito funerario. Esta práctica ritual consiste en el canto de los sutras, o escrituras budistas, en una arcaica forma híbrida de chino-japonés (漢文, *kanbun*) o de chino antiguo pronunciado a la japonesa, con melodías monótonas y con una serie de gestos corporales asociados. Tradicionalmente las ceremonias han de ser lideradas por un monje o monja, aunque toda la congregación se une al canto en unísono después de que el líder recita a capela y en solitario la primera línea del texto litúrgico. Además, toda ceremonia ha de celebrarse delante de un altar con una imagen de Buda, a la que quien celebra, vistiendo los hábitos monásticos recibidos en su ordenación, mira mientras recita los textos. Obviamente, esta práctica ritual ha tenido lugar, hasta tiempos recientes, exclusivamente de manera presencial, y parte importante de la experiencia de participar en ella es sincronizar las voces para producir un canto melodioso y uniforme, oler el incienso que ha sido ofrecido previamente y realizar los diversos gestos rituales, como elevar y acercar el libro de rituales a la frente, en señal de respeto, y simultáneamente celebrante y fieles, antes de abrirlo y después de cerrarlo (en japonés: 頂く, *itadaku*) de forma sincronizada. Los problemas que surgen de adaptar esta práctica a un contexto virtual serán analizados en la siguiente sección, pero baste decir por ahora que esta forma de canto ritual tiene un elemento corporal y sensorial muy importante, que no puede ser reproducido fácil o fielmente a través de una pantalla de ordenador, ni de las tecnologías de sonido asociadas con plataformas de videoconferencia como Zoom, Skype o GoogleMeets.

Aunque el ritual básico descrito anteriormente es común a muchas tradiciones budistas (si bien los textos y melodías varían entre ellas), la tradición Jōdo Shinshū conceptualiza esta práctica recitativa de un modo único en el mundo budista. En una breve conversación con un monje y erudito japonés, especializado en doctrina budista Jōdo Shinshū, el autor mencionó su interés por la investigación sobre el ritual y obtuvo la siguiente respuesta: ‘En Jōdo Shinshū el ritual no es importante’<sup>14</sup>. Esta actitud no es inusual entre aquellos monjes eruditos que se centran en el estudio de textos doctrinales, pero contrasta drásticamente con la formación de los monjes, que es eminentemente ritual y posee un componente musical y corporal (gestos rituales, vestimenta, etc.) muy relevante. Si el ritual no es importante y es un mero accesorio, o incluso puede llegar a ser una distracción, ¿por qué desempeña un papel central en la formación de los futuros maestros y líderes de la tradición?

El desinterés en cuestiones rituales del citado monje erudito refleja la peculiar actitud hacia la práctica ritual de la tradición Jōdo Shinshū, la más extendida en Japón y su diáspora con aproximadamente veinte millones de adeptos en todo el mundo. Esta corriente budista se basa en los escritos del monje rebelde japonés Shinran Shōnin, 親鸞聖人, (1173-1263), uno de los primeros en casarse, tener hijos y llevar una vida corriente entre la gente del pueblo. La relectura del budismo que hace Shinran le permite romper con la disciplina monástica tradicional de forma abierta y definir su papel como *hisou hizoku* (非僧非俗, ni monje ni laico)<sup>15</sup>. Este estilo de vida, que permite a monjas y monjes tener familia y un estilo de vida normal, ha favorecido que los templos se transmitan en herencia de padres a hijos, que las personas ordenadas se dejen crecer el pelo, coman carne y beban alcohol y que solo usen los hábitos monásticos para realizar ceremonias o enseñar doctrina en un contexto ritual. De este modo, el monje se convierte en una figura invisible, indiferenciable del resto de la comunidad, con la excepción de cuando desempeña su papel ritual. Este tipo de ‘monje’, sin preceptos y mezclado con el resto de la población, tiene 800 años de historia en la tradición Jōdo Shinshū, pero a partir del período Meiji 明治 (1867-1912) fue impuesto a los monjes del resto de tradiciones budistas de Japón<sup>16</sup>.

El proceso lógico que permite esta ruptura con el budismo más tradicional es complejo y no procede describirlo con detalle en este trabajo. A grandes rasgos, Shinran se descubre incapaz de realizar las prácticas ascéticas y arduas disciplinas del budismo tradicional, en el que se formó durante veinte años. Angustiado y desesperanzado por su fracaso, busca un camino al despertar o Budeidad que pueda acomodar a personas que, como él, son incapaces de seguir los preceptos, no tienen oportunidad de estudiar por ser analfabetos o carecen de la capacidad de concentración para realizar complejas prácticas meditativas<sup>17</sup>. Después de años de búsqueda encuentra las enseñanzas del maestro Hōnen Shōnin,

---

<sup>14</sup> Esta conversación tuvo lugar en noviembre de 2019, en el último seminario de Hoonko (報恩講) celebrado antes de la pandemia en Eko-Haus, un templo e instituto de cultura japoense en la ciudad alemana de Düsseldorf. Este seminario solía proporcionar una de las pocas e inusuales oportunidades de encuentro cara a cara a las personas y comunidades interesadas en el Jōdo Shinshū en toda Europa. El seminario, de carácter anual, es un memorial por el fundador de la tradición, el monje japonés del siglo XIII Shinran Shōnin, y combina tanto práctica ritual como clases de tipo más doctrinal y académico. No solo ha sido un punto de encuentro para las pequeñas comunidades Shinshū europeas, geográficamente dispersas, sino que también atraía la presencia de monjes eruditos de Japón, como el mencionado en esa breve conversación.

<sup>15</sup> El contexto histórico, de persecución y exilio, que conforman esta identidad híbrida en los escritos de Shinran queda explicado con detalle en J. DOBBINS. *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan*. Indiana University Press, Bloomington, 1989, pp. 11-31.

<sup>16</sup> Aunque en sus orígenes este modelo híbrido de monje laico era exclusivo de las diversas escuelas de la tradición Jōdo Shinshū, y el resto de tradiciones conservaba un modelo clerical tradicional con preceptos estrictos, que incluían el celibato, desde el inicio de la época Meiji, el gobierno ‘dio permiso’ a los monjes de todas las escuelas para casarse y llevar una vida laica. En realidad, muchos monjes fueron obligados, por órdenes gubernamentales, a abandonar la disciplina monástica y a formar familia. El resultado es que el modelo clerical del Jōdo Shinshū se impuso como norma a todas las tradiciones y escuelas budistas japonesas. Este proceso y sus consecuencias más contemporáneas queda descrito con detalle en R. JAFFE. *Neither Monk Nor Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001.

<sup>17</sup> Cabe destacar que, aunque Shinran se identifica con las clases desfavorecidas, en parte motivado por lo que él percibe como su fracaso monástico y religioso, este monje rebelde nació en una familia de la baja aristocracia y su erudición está más que demostrada a través de su amplia producción intelectual, en la que cita y re-interpreta de forma creativa y con aparente facilidad complejos tratados budistas en chino antiguo, la lengua de cultura en el Japón de su tiempo. Por tanto, aunque a Shinran le preocupa el destino espiritual de las personas analfabetas y se presenta en sus escritos como una persona ignorante, abogando por una práctica sencilla que no requiere de erudición, él llega a dicha conclusión doctrinal a través de un largo y detallado proceso de lecturas y estudio exhaustivo.

法然上人, que predicaba en la ciudad de Kioto, ya desde el año 1175, la práctica exclusiva del *nembutsu* (念佛), literalmente pensar o ser consciente del Buda, y que implica la mera recitación del nombre del Buda Amida en su forma más simple: *Namu Amida Butsu*. Ambos monjes se encuentran en torno al año 1200 y Shinran se convierte en discípulo de Hōnen<sup>18</sup>.

La práctica del *nembutsu* es muy simple y es fácil de realizar por todo tipo de personas, sin discriminación de género, estatus monástico, clase social o cualidad moral. Según la lógica de Shinran, el despertar no es algo que el devoto budista se gane por sus propios esfuerzos, sino que es algo que recibe a través de la interdependencia de múltiples causas y condiciones. Esta red de causas y condiciones interdependientes queda simbólicamente encarnada en la figura del Buda Amida, un Buda no-histórico, cuya genealogía y narrativa expresan la doctrina de que todos los seres tienen ya la causa del despertar, porque en un pasado remoto el Buda Amida los ha rescatado a través de su práctica meritoria.<sup>19</sup> Por tanto, los fieles no han de acumular méritos ni cultivar su entendimiento, sino simplemente han de reconocer que ya disponen de dicha causa para despertar, a través de la simple recitación de *Namu Amida Butsu*, que expresa que todos los seres están abrazados y han sido ya liberados gracias a la práctica del Buda Amida. Este reconocimiento y agradecimiento, ritualizados como recitación, son la condición que hace que la causa madure y dé resultado. El reconocer y sentirse agradecido por esta salvación o liberación que no depende de los esfuerzos del practicante, es lo que Shinran llama *shinjin*, 信心, literalmente ‘corazón que confía o se encomienda’, y durante mucho tiempo ha sido traducido a lenguas occidentales como ‘fe’<sup>20</sup>.

Desde esta perspectiva, incluso la recitación del *nembutsu* no es una práctica que el devoto realice para lograr el despertar, sino una mera apreciación o reconocimiento de lo que ya ha recibido. Usando el lenguaje conceptual de Shinran, el *nembutsu* es la práctica del Buda Amida, que el devoto simplemente recibe y acepta, encomendándose a ella. Ni siquiera el *shinjin*, corazón que se encomienda o fe, es obra del practicante, sino que representa el corazón o la mente pura (en japonés se designan por la misma palabra 心, *kokoro* o *shin*) del Buda que, de nuevo, los fieles simplemente reciben. Por eso, en el Jōdo Shinshūse suele decir que el *nembutsu* es una expresión de gratitud y no una práctica o un acto meritorio que se realiza de forma instrumental<sup>21</sup>. Esto redefine radicalmente el papel de la práctica ritual. Aunque la recitación del *nembutsu* es el acto central del Jōdo Shinshū, esta simple frase no está tan presente en las ceremonias de la escuela como el canto de los sutras. De forma implícita se entiende que el recitar el *nembutsu* es algo que el individuo hace de forma espontánea y a menudo privada, como una expresión genuina y no coreografiada de sus sentimientos de gratitud. Por otro lado, el ritual en el que la comunidad participa, que cohesiona y aglutina a los miembros, es el canto sincronizado, y detalladamente coreografiado, de las palabras del Buda, Shinran o los demás maestros de la línea de transmisión.

---

<sup>18</sup> La biografía más completa y detallada de Shinran en lengua inglesa se puede encontrar en J. DUCOR. *Shinran and Pure Land Buddhism*, Jodo Shinshu International Office, San Francisco, 2021.

<sup>19</sup> Esta formulación doctrinal está inspirada en la obra del monje erudito de la escuela Hongwanji-ha, Shigaraki Takamaro. Algunos de sus escritos han sido traducidos al inglés: T. SHIGARAKI. *Heart of the Shin Buddhist Path: A Life of Awakening*, D. MATSUMOTO (trad.), Wisdom Publications, Boston, 2013.

<sup>20</sup> Las superficiales semejanzas de esta soteriología budista con algunas formulaciones doctrinales cristianas, en especial ideas protestantes sobre la supremacía de la fe, han dado lugar a una larga historia de complejas comparaciones y malentendidos, tanto por misioneros y teólogos cristianos como por clérigos y laicos budistas de otras tradiciones, que quedan magistralmente explorados en G. AMSTUTZ. *Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*, State University of New York Press, Albany, 1997.

<sup>21</sup> Un famoso pasaje que expresa esta idea de forma sucinta puede encontrarse en el *Tannishō* (歎異抄), un texto clásico de la tradición y ampliamente leído en el Japón moderno, tanto por budistas de otras escuelas, como por cristianos, ateos y agnósticos. Aunque *Tannishō* no fue escrito por Shinran, y por tanto tiene un estatus secundario en la escuela Hongwanji-ha, su misterioso autor (quizás el monje Yuien-bō, 唯円坊, (1222-1289), discípulo directo de Shinran) reclama haber reproducido fielmente las palabras del difunto maestro. El pasaje en cuestión dice: 念佛は行者のために非行・非善 (*nembutsu ha gyōja no tame ni higyō hizen*), que podría traducirse como ‘para la persona que lo practica, el *nembutsu* no es ni práctica ni acción meritoria’ (traducción propia). Dicha cita puede encontrarse en una edición bilingüe japonés-clásico-inglés: *The Tannishō: Notes Lamenting Differences*, The Ryukoku University Translation Centre, R. FUJIWARA (trad.), Ryukoku University, Kioto, 1990, p. 31.

A diferencia de otras escuelas budistas, esta práctica vocal no implica ninguna idea de acumulación de méritos (o karma positivo), ni sirve para ayudar a los difuntos ni a los vivos con beneficios sobrenaturales. En particular la escuela Hongwanji-ha, la mayoritaria dentro del Jōdo Shinshū, insiste en que no hay ‘beneficios mundanos’ ni ‘supersticiones’ en la enseñanza de Shinran.<sup>22</sup> Al igual que la recitación del *nembutsu*, el canto de sutras se interpreta como una expresión de gratitud por haber recibido la causa que permite a los fieles alcanzar el despertar y convertirse en Buda, y no una práctica instrumental que conduzca a dicho objetivo. Por todo ello, se puede entender que en un sentido estrictamente doctrinal ‘el ritual no importa’, pero a la vez no podemos obviar el papel clave que tiene a la hora de cohesionar a la comunidad, creando una experiencia corporal y sensorial a través de la cual las enseñanzas pueden ser interiorizadas.

Además, desde un ángulo antropológico, la división entre ritual y doctrina no puede mantenerse de forma estricta, ya que el ritual proporciona el contexto corporal y sensorial en el que la doctrina es recibida, experimentada y asimilada<sup>23</sup>. Y es tal vez por este motivo por lo que la instrucción ritual desempeña un papel tan central en la formación de los futuros monjes. Aunque un ritual ‘correctamente’ ejecutado no tenga mayores beneficios sobrenaturales que un ritual realizado con descuido, dicha ‘corrección’ genera, en primer lugar, una uniformidad corporativa que es reconocible y familiar para las personas que asisten al ritual y, en segundo lugar, posee el potencial de inspirar a los asistentes, del mismo modo que una representación teatral, cuidadosamente coreografiada y ensayada, puede conmover a su público<sup>24</sup>.

Por consiguiente, la idiosincrática forma en la que el Jōdo Shinshū interpreta la práctica ritual, radicalmente distinta de la de otras tradiciones budistas, informa las diferentes conversaciones, tensiones y dinámicas alrededor de su adaptación a un contexto virtual, proceso que se procede a analizar a continuación.

## 5. El reto de la pandemia: adaptaciones y controversias.

El 8 de abril de 2020, apenas dos semanas después de que se impusiera el confinamiento en el Reino Unido, dos de las monjas recientemente ordenadas y el autor mantuvieron una pequeña reunión *online* para conmemorar el *Hanamatsuri* (花祭り) o Festival de las Flores, en el que las tradiciones budistas japonesas celebran el nacimiento del Buda Shakyamuni, o Buda histórico, que vivió en la India entre los siglos VI y V a.e.c. Para celebrar la ocasión, los reunidos decidieron cantar el Shōshinge (正信偈), un largo poema en *kanbun* compuesto por el fundador de la escuela, Shinran Shōnin. La recitación del Shōshinge lleva unos 30 minutos y contiene diversas melodías. Los asistentes se incorporaron a la reunión virtual llevando sus hábitos y compartiendo sus altares con imágenes de Buda de fondo. En esta primera reunión virtual intentaron recitar el texto al unísono con los micrófonos abiertos, imitando cómo se habría hecho en persona, aunque mirando a la cámara y no al altar. El resultado fue desastroso, ya que la tecnología de Zoom no permite captar más de una voz a la vez, dando lugar a innumerables retrasos, ecos y reverberaciones que generaron una cacofonía de voces que en nada se parecía al espacio

---

<sup>22</sup>Dos textos sucintos de gran relevancia doctrinal y legal en la escuela, el 教章 (*kyōshō*), que resume los puntos clave de la enseñanza, y el 宗制 (*shūsei*), que hace las veces de constitución de la institución religiosa, expresan este principio de forma clara. El *kyōshō*, en su traducción inglesa, indica que ‘weshallliveexpressingourgratitudewithoutdependingonpetitionaryprayer and superstition’, y dicho fragmento se considera de tal importancia que ha sido incluido en un libro de servicios o rituales para laicos distribuido fuera de Japón: *Jodo Shinshu Service Book: Jodo Shinshu Hongwanji-ha*, Hongwanji International Centre, Kioto, 2013. Asimismo, el *shūsei* recoge la misma idea en su párrafo final, explicitando que 現世祈禱を必要としない無碍の一道を歩むのである (*genze kitō wo hitsuyō to shinai muge no ichidō wo ayumu no dearu*) [‘caminamos la senda libre de impedimentos, sin sentir la necesidad de rezar para obtener beneficios mundanos’—traducción propia]. El texto del *shūsei* sólo se encuentra disponible en japonés y puede accederse a él a través del siguiente enlace: <http://www.zenkyoji.info/shusei.html>

<sup>23</sup>Un trabajo que deconstruye la dicotomía entre doctrina o pensamiento y ritual en otros contextos de Asia oriental, es A. ZITO. «Ritualizing Li: Implications for Studying Power and Gender» en *Positions* 1 (2), 1993, pp. 321-348

<sup>24</sup>Un estudio clásico que analiza la dimensión dramática y escénica del ritual se puede encontrar en R.SCHECHNER. *Between Theatre and Anthropology*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985.

sonoro generado cuando la misma recitación se realiza cara a cara. Aunque los participantes disfrutaron de la posibilidad de encontrarse virtualmente y de hacer la práctica juntos, la calidad del sonido fue insufrible, lo cual generó la necesidad de replantearse cómo hacer rituales *online*.

### 5.1 Voz y sonoridades virtuales

Esta experiencia inicial dio lugar a múltiples conversaciones acerca de cómo adaptar las prácticas rituales al nuevo medio, dado el deseo de muchos miembros de mantener reuniones frecuentes en un momento en el que nadie podía hacer ningún tipo de vida social fuera de sus hogares. La primera consideración fue el sonido: resultaba imposible cantar a la vez con los micrófonos abiertos. Por tanto, solo una persona podría tener el micrófono abierto. Esta persona haría el papel de líder o *chōshōnin* (調声人, literalmente, ‘persona que indica el tono con su voz’), y la congregación (los demás asistentes a la reunión virtual) podía unirse al canto en sus respectivos hogares, pero con los micrófonos cerrados. Esto produjo un espacio sonoro y ritual radicalmente distinto, en el que solo se oye una única voz y donde cada miembro de la congregación solo puede armonizarse con el líder (o la líder) del canto y no con el resto. Asimismo, esto dificulta la labor del líder, ya que tiene que mantener la tonalidad e intervalos del canto sin poder apoyarse en el coro de voces del resto del grupo. Además, determinadas florituras y ornamentaciones del canto litúrgico budista japonés (声明, *shōmyō*), tales como los *glissandos*, al igual que el sonido de la campana o gong que se toca al principio y final de cada sección del ritual, no son captados con precisión por la tecnología sonora de aplicaciones como Zoom, dando lugar a distorsiones, interrupciones y silencios. Además de afectar a la calidad estética del canto, esta virtualización del ritual también genera una experiencia sonora radicalmente distinta.

Si bien los participantes, confinados en sus casas y dispersos por todo el país, y a veces por todo el mundo, podían sentir cierta conexión y cohesión, al unir sus voces con las de otros fieles, lo que no podía consumarse era la materialización concreta y física de esa cohesión, el sonido de todas sus voces cantando al unísono. Esto provoca una tensión o disonancia entre la conexión y la desconexión, la cohesión y la fragmentación, la colectividad y la individualidad, sin precedentes en la práctica ritual tradicional. La combinación de la situación de pandemia con las nuevas tecnologías genera así un peculiar espacio en el que la comunidad está simultáneamente cohesionada, a través del tiempo y el espacio, mientras cada uno de sus miembros se encuentra aislado en un espacio físico limitado y contenido. La colectividad adquiere una dimensión más abstracta e imaginaria, *virtual*, desnuda de la materialidad de sus interacciones y de expresiones concretas y tangibles de su unidad, tales como el sonido del canto al unísono.

Para una tradición que se expresa ante todo con la voz y el canto y que tiene una orientación colectiva importante, esta fragmentación del espacio sonoro limita la experiencia de su práctica ritual, lo cual ha producido una serie de tensiones acerca de la conveniencia o validez del ritual virtual. El Reverendo Gary Robinson, el monje más veterano del Reino Unido, que recibió su ordenación en 2012 y que lleva un pequeño grupo local, ha expresado su oposición a esta adaptación del ritual, después de haber intentado participar en él activamente. Desde su punto de vista, los elementos de fragmentación sobrepasan a los de cohesión y el ritual no logra cumplir con su misión original. El medio virtual no permite a los celebrantes o participantes expresar el decoro o solemnidad que precisa el ritual para su correcta ejecución. Eso compromete la validez del ritual, porque no provoca los efectos deseados, no inspira un sentimiento de reverencia y gratitud pues la calidad del sonido es pobre y las voces de los participantes están ausentes, inaudibles detrás de sus micrófonos cerrados. Esta oposición, aunque basada en los sentimientos religiosos de Robinson, posee también una calidad estética muy importante, lo cual complica la dicotomía, antes cuestionada, entre ritual y doctrina, forma y contenido, estética y ética.

En contraposición a esta visión, la Reverenda Louella Matsunaga, que además de ordenarse junto con el autor en 2019 es una antropóloga que ha estudiado y publicado artículos académicos sobre la comunidad, ha expresado la conveniencia del ritual virtual. En su caso, como una de los muchos miembros que no cuenta con la presencia de otros fieles en su ciudad o región, el ritual virtual le da la

oportunidad de sentir cierto sentido de cohesión y le proporciona la ocasión de practicar el canto. Aunque reconoce claramente las limitaciones del medio y la fragmentación que provocan, también considera que las reuniones y sus aspectos rituales la inspiran y le permiten sentirse conectada con el resto de la comunidad. Por tanto, podría decirse que, desde su perspectiva, los elementos de cohesión superan a los de fragmentación. La posibilidad de practicar en grupo y de sentirse virtualmente ligada al resto de la congregación cumple con la misión de despertar sentimientos de gratitud e interdependencia y, de algún modo, contribuye a crear una *narrativa* que articula a la comunidad, aunque sea de forma remota, desterritorializada y virtual<sup>25</sup>.

En última instancia, estas dos posturas reflejan diferentes actitudes y preferencias sobre el carácter de la propia práctica ritual. Si bien una postura la entiende como algo que ha de ser asiduo y cotidiano, aunque sea imperfecto, la otra la imagina como algo solemne, que debe cuidarse con primor y que está reservado para ocasiones especiales. Aunque estas tensiones preceden a la era digital, y tienen su propia historia en los 800 años de la tradición Jōdo Shinshū, están también marcadamente informadas por el espacio virtual al que la práctica ritual se ha visto confinada en el contexto de la pandemia<sup>26</sup>.

## 5.2 Ritos funerarios y tecnología: privacidad y publicidad

Otro ejemplo en el que el decoro y la etiqueta han tenido que ser re-imaginados es la práctica de los ritos funerarios, ya se trate de funerales o memoriales. En la corta experiencia pre-pandemia del autor celebrando funerales y memoriales pudo observar una peculiaridad de esta práctica ritual. Como en el Reino Unido no hay templos Jōdo Shinshū, el espacio en el que se celebra el rito funerario es una habitación corriente de un piso o una casa, en la que se ha instalado un altar doméstico. Asimismo, en Japón, donde el autor tuvo ocasión de realizar un par de memoriales para una familia de Osaka, el rito tiene lugar en el cuarto de estar de la familia, donde está el altar con el Buda y el nombre o fotos del difunto<sup>27</sup>. El celebrante se sienta en el suelo o en una silla mirando al altar, dando la espalda a los asistentes. No es frecuente que los asistentes se unan al canto, sobre todo en Japón, donde simplemente prefieren escuchar la voz del monje y concentrar sus pensamientos en el difunto. Lo mismo ocurre en el Reino Unido, sobre todo cuando los allegados no son seguidores de la tradición y no conocen sus

---

<sup>25</sup> Las apreciaciones de Matsunaga reflejan las reflexiones de Hine sobre las comunidades virtuales y la dificultad de articular su organización: ‘The technology of CMC [computer mediated communication] appears to lead to a widely varying array of different kinds of social organization, and community is only one metaphor for understanding online social formations. Recently authors have suggested narrative as an alternative framework for understanding online social phenomena, with virtual community just one of many different kinds of narrative. (C. HINE, *Virtual Ethnography...*, ob.cit., p. 20.).

<sup>26</sup> Dada la forma única en la que el Jōdo Shinshū interpreta la práctica budista, han surgido múltiples debates y controversias a lo largo de su historia sobre cuestiones de ortodoxia y ortopraxis, que en el contexto de esta tradición están profundamente interrelacionados. Quizás la polémica fundacional, que precede en cierta forma los orígenes del Jōdo Shinshū —ya que tuvo lugar en la comunidad del maestro de Shinran, Hōnen—, es sobre si el *nembutsu* ha de recitarse muchas veces o una sola vez. Shinran se hace eco de esta polémica a través de un tratado titulado 念多念文意 (Ichinen Tannen Mon’i) en el que indica que ambas posturas tienen sus méritos y aboga por un término medio. Una facción defendía que la práctica asidua del *nembutsu* era necesaria para cultivar la mente del practicante y la otra, a grandes rasgos, que el poder del *nembutsu* era tal que solo se necesitaba una única recitación y que recitarlo más allá de esa primera vocalización mostraba falta de fe en la eficacia de la práctica. Aquí vemos cómo la asiduidad de la primera postura es vista con recelo por la segunda, que construye la práctica como algo especial y que pierde su valor si se repite en exceso o no se hace de la forma adecuada. Una traducción del texto de Shinran al inglés titulado *Notes on Once-Calling and Many-Calling* puede encontrarse en el siguiente enlace: <http://shinranworks.com/commentaries/notes-on-once-calling-and-many-calling/>. Cuestiones de protocolo, etiqueta y decoro juegan un papel relevante en muchas disputas doctrinales ya desde el tiempo del tercer abad de Honganji, Kakunyo Shōnin, 覚如上人 (1270-1351), tal y como explora con detalle J. DOBBINS, *Jōdo Shinshū...*, ob.cit., pp. 113-129. Además, el uso de argumentos de tipo estético o de decoro ritual como parte de polémicas doctrinales no queda solo en los orígenes de la tradición. Un interesante ejemplo es la disputa 承応の鬨牆 (*jōō no gekishō*) que tiene lugar en el siglo XVII y que ha sido estudiada en profundidad por Ducor, incluyendo una pequeña sección sobre los aspectos rituales: J. DUCOR, *Terre pure, Zen et autorité: La Dispute de l'ère Jōō et la Réfutation du Mémoire sur des contradictions de la foi par Ryōnyo du Honganji*. Institut des Hautes Études Japonaises, París, 2007, pp. 104-109

<sup>27</sup> A este altar, que puede albergar tanto la imagen del Buda como la de los ancestros, y a menudo alberga a ambos, se le llama *hotoke* (仏). Este término y su carácter chino asociado designa tanto al Buda como a los difuntos, así como al altar donde ambos co-existen en muchos hogares japoneses, haciendo referencia a la popular creencia de que la persona fallecida se convierte en Buda tras su muerte.

rituales. Mientras el celebrante canta puede a la vez oír los sollozos de los allegados, a los que no mira y con los que no interactúa en modo alguno. Aunque a primera vista esto pueda transmitir cierta frialdad, la percepción del autor es que el hecho de que el celebrante dé la espalda a los asistentes (ya que ha de mirar al Buda y a la representación pictórica o gráfica –nombre– del difunto) genera una cierta sensación de intimidad y privacidad. Este espacio privado permite a los asistentes explorar sus sentimientos de tristeza y expresarlos sin estar bajo la mirada del monje o monja, que, a fin de cuentas, es una figura de autoridad y no necesariamente una persona cercana al difunto, y por tanto no comparte los mismos sentimientos de pérdida. El espacio sonoro y visual creado con esta disposición aísla al asistente, que puede llorar sin sentirse observado y limitarse a escuchar los cánticos sin tener que preocuparse por participar en ellos.

Provocar esta sensación de calma e intimidad en una plataforma como Zoom es sin duda un reto, ya que la sensación paradójica de proximidad al celebrante y al altar que conmemora al difunto, y a la vez de privacidad generada por el canto y la ausencia de contacto visual, es irreproducible a través de una pantalla. La solución que el autor buscó fue darle la espalda a la cámara, dejando que ésta captara los hombros y cabeza del monje y, detrás de ellos, el altar. Los asistentes pueden apagar la cámara y el micrófono, pero, obviamente, no comparten el espacio físico y sonoro del mismo modo. Además, el dar la espalda a la pantalla o a la cámara trae consigo una serie de problemas, como el no detectar si la conexión deja de funcionar o si hay asistentes intentando entrar a la sala virtual. Como se explica más adelante, una solución es hacer anfitrión a uno de los asistentes para que el celebrante puede centrarse de lleno en el ritual, pero esto no evita los problemas de conexión.

Por otro lado, en la medida en la que el contacto visual no tiene lugar del mismo modo a través de una tecnología de vídeo conferencia, la ausencia del mismo tampoco produce el mismo efecto. Aunque el autor ha tenido ocasión de ver cómo algunos asistentes lloran mientras siguen el ritual, sus voces no pueden oírse, y el hecho de que él haya podido ver la cara de los asistentes rompe el espacio privado e íntimo que pretende crear, desde su punto de vista, la disposición espacial del ritual funerario doméstico. Si bien no ha habido mayores polémicas sobre cómo hacer ritos funerarios *online*, ya que la práctica ha comenzado a tener vigencia solo a raíz de la pandemia y en un contexto virtual, los problemas que surgen de la adaptación son evidentes. Además, los ritos funerarios han sido celebrados, en su inmensa mayoría, por un solo monje y no por un grupo de miembros ordenados que hayan tenido que coordinarse y consensuar un formato. Sin embargo, muchos asistentes han agradecido enormemente la posibilidad de honrar a sus difuntos de algún modo, aunque fuera remoto, en un momento en el que las reuniones cara a cara estaban totalmente prohibidas.

### 5.3 Cuando lo virtual supera lo real

En contraposición a las problemáticas antes descritas, un curioso ejemplo de una práctica ritual menos coreografiada, que encaja muy bien con el medio digital, y que es recibida con gratitud y entusiasmo por todos los participantes, es lo que ha sido rebautizado por la Reverenda Elaine Donlin, de San Francisco, California, como ‘*nembutsu* de enjambre de abejas’ (*beehive nembutsu*)<sup>28</sup>. Al principio y al

---

<sup>28</sup>Donlin es parte del equipo ministerial del Buddhist Church of San Francisco y está activa en los diversos templos o Iglesias (como a veces se denominan en los Estados Unidos) Jōdo Shinshū afiliados a la Buddhist Church of San Francisco. En sus diez años de ministerio ha sido responsable de muchas innovaciones rituales. Hace algunos años, antes de la pandemia, observó cómo los miembros del Buddhist Temple of Marin (también en la Bahía de San Francisco) recitaban este *nembutsu* inicial en voz alta y sin ningún atisbo de intentar el canto al unísono, generando un paisaje sonoro semejante al producido por un enjambre de abejas. Esta impresión personal la llevó a denominar este tipo de recitación disonante como ‘*nembutsu* de enjambre de abejas’. En la experiencia de Donlin, esto no es siempre así, incluso en templos o iglesias cercanos geográficamente. Por ejemplo en Enmanji (円満寺), sito en la localidad de Sebastopol, a pocos kilómetros al norte de Mill Valley (donde se encuentra el Buddhist Temple of Marin), los miembros tienden a recitar este *nembutsu* inicial y final de un modo más uniforme, ordenado y armonioso. Estas diferencias en comunidades de descendientes japoneses en los Estados Unidos a menudo se remontan varias generaciones y tienen que ver con la región de Japón de la que procedían sus abuelos o bisabuelos, ya que en diferentes partes de Japón el *nembutsu* se recita de diversas maneras. Donlin ha sido participante activa de las reuniones de la comunidad Jōdo Shinshū británica, por sus vínculos de amistad con algunos de sus miembros, e introdujo en 2021 el término y la práctica del ‘*nembutsu* de enjambre de abejas’ con micrófonos abiertos en las reuniones de Zoom.

final de cada recitación de sutras, los participantes hacen *gasshō* (合掌), juntando sus manos a la altura del pecho en gesto de oración, y, por unos pocos segundos, recitan el *nembutsu*, cada uno a su propio ritmo, tonalidad y volumen, intentando evitar la recitación al unísono<sup>29</sup>. Esto genera cacofonía y disonancia, creando un espacio sonoro muy rico y caótico que precede y sucede a la solemne, unísona y armoniosa recitación del sutra, mucho más larga que estos breves instantes al principio y final del ritual. El sonido de las múltiples voces recitando de formas dispares se asemeja a la de un enjambre de abejas y, dadas sus características sonoras, no se ve afectado del mismo modo cuando se realiza a través de una plataforma como Zoom. La mayoría de las tecnologías de videoconferencia no permiten que se escuche a más de un participante emitiendo sonidos a la vez, lo que impide el canto al unísono. Si bien no se consigue reproducir la sensación del ‘enjambre de abejas’ de un modo sincrónico, sí que se refleja el aspecto caótico y disonante, ya que el software capta de forma diacrónica las diferentes voces de los participantes. Los ecos, retrasos y distorsiones que surgen de abrir todos los micrófonos a la vez emulan la experiencia del ‘enjambre de abejas’ y, a diferencia de lo que ocurre en un espacio físico, permiten escuchar las voces de cada participante en turnos. Aunque a menudo las voces se oigan más de una a la vez, el software tiende a centrarse en una voz más que en las otras, creando un espacio sonoro rico y caótico, al igual que la versión original, no virtual, del ritual.

Además, cuando este *nembutsu* inicial, más espontáneo y desorganizado, se realiza en el mundo real, sobre todo con muchas personas presentes, es difícil oír con nitidez la voz de cada persona. En cambio, en videoconferencia el ritmo, timbre y tonalidad de cada voz individual se puede apreciar claramente, aunque solo por unos breves instantes, ya que el software salta de un participante a otro en cuestión de segundos. A pesar de que podría argumentarse que esta versión *online* del ritual no logra reproducir la dimensión colectiva de oír múltiples voces a la vez en disonancia o cacofonía, ha sido aceptado con entusiasmo por la comunidad, que, en su inmensa mayoría, lo considera aceptable y suficientemente cercano al original. A diferencia de la recitación rítmica y al unísono de los sutras, que se ve claramente afectada de forma negativa por las limitaciones de la tecnología, el ‘*nembutsu* de enjambre de abejas’ preserva de algún modo su cualidad caótica, disonante y espontánea.

#### 5.4 La vista y el problema de a dónde mirar

No solo la dimensión auditiva se ve afectada al trasladar los rituales a un contexto virtual, aunque sin duda es el aspecto que más ha dado que hablar. La vista también es importante, ya que parte del ritual recitativo, como se explicó con anterioridad, implica mirar la imagen del Buda, o al menos ser consciente de su presencia en el campo de visión. La fragmentación del espacio que genera el ritual virtual presenta dos opciones para cumplir con este requisito visual: a) o bien los participantes se centran en la pantalla, si la persona que lidera el ritual enfoca su cámara en el altar delante del cual está recitando o b) cada individuo se focaliza en su altar doméstico, apartando los ojos de la pantalla y mirando a otro lugar en la habitación en la que se encuentra. En conversaciones con diferentes participantes parece haber división entre ambas alternativas, lo cual ha provocado también cierta confusión y debate.

Algunos miembros laicos menos veteranos, o personas interesadas que se incorporan por primera vez a estas reuniones virtuales, no disponen de un altar con imagen de Buda en sus hogares y por ello tienden a centrarse en la pantalla. Para algunas de ellas, esta experiencia es algo extraña, en parte por la virtualización plena del ritual y en parte porque la imagen central del altar no siempre puede ser vista con nitidez. Esto ha suscitado debates sobre si la figura del celebrante debe aparecer en la imagen, ya que tiene que dar la espalda a la cámara para estar de frente al altar y a veces puede llegar cubrir la imagen de Buda, impidiendo que los participantes la vean. Robinson, que expresó sus dudas acerca de la conveniencia de cantar juntos virtualmente, también ha manifestado su opinión de que el hombro o la cabeza del celebrante no debería verse, ya que distrae, y que la imagen de Buda a menudo es un mero

---

<sup>29</sup> Curiosamente, esta forma ‘espontánea’ de recitar el *nembutsu* no tiene un nombre oficial e incluso los expertos rituales de la escuela lo ven como una parte ‘natural’ y no coreografiada del ritual. En japonés a veces se le denomina 自念佛 (*jinenbutsu*), que podría traducirse tanto como ‘*nembutsu* personal’ o ‘*nembutsu* espontáneo’, o 受け念佛 (*uke nembutsu*), que quiere decir ‘recibir el *nembutsu*’, ya que se entiende que a la persona ‘le viene’ o ‘recibe’ el *nembutsu* de forma natural y espontánea.

punto dorado en la distancia, lo cual no permite a los participantes acceder a la apreciación estética de la imagen, algo que, desde su punto de vista, es parte esencial del ritual. Él considera que las personas que se presenten voluntarias a liderar el ritual deben tener una cámara de alta resolución y focalizarla en la imagen de Buda.

Esta apreciación tiene un marcado carácter personal, ya que cuando los rituales del templo madre o templo central (本山, *honzan*) de la escuela en Kioto son retransmitidos a través de *streaming*, el líder da la espalda a la cámara y sus hombros y cabeza pueden verse claramente. De modo análogo, en un templo tradicional Jōdo Shinshū, al igual que en el templo madre, el rostro de la imagen del Buda Amida (siempre de pie) nunca es visto con claridad por los fieles, ya que está cubierto por un pequeño bordado que cuelga del dintel superior de la hornacina que alberga la imagen<sup>30</sup>. Por tanto, los asistentes saben dónde está el Buda y pueden ver partes de su cuerpo dorado, pero nunca ven la imagen en su totalidad ni directamente. Sin embargo, Robinson arguye que la experiencia estética en un templo tradicional es mucho más edificante y no puede ser comparada a la de un humilde altar doméstico (situado en el salón o dormitorio de una casa privada), visto a través de una cámara de portátil de baja resolución. También cabe decir que cuando los servicios del templo madre son retransmitidos virtualmente las cámaras son de alta calidad y se van alternando los ángulos, generando una experiencia visual que sería imposible de reproducir en una videoconferencia y que nada tiene que ver con el espacio visual percibido por una persona que ocupa su lugar sentado presencialmente en un templo.

En contraposición, Matsunaga argumenta que, para ella, cuando participa como asistente, el aspecto visual es satisfactorio ya que se centra en su altar doméstico y reproduce todos y cada uno de los pasos del ritual, como si estuviera sola. La única diferencia es que puede escuchar a quien lidera el ritual a través del portátil y sincronizarse con su voz, a la vez que se siente acompañada, virtualmente, por el resto de personas que asisten a la reunión. Para esta monja, la experiencia de hacer el ritual virtualmente es una extensión de hacer el ritual en persona. Aunque ella se encuentra sola en su habitación, puede oír al líder (o a la líder) del ritual y de algún modo sentirse acompañada por otros participantes, que ella imagina que están haciendo lo mismo que ella. La realidad es que no hay forma de saber qué está haciendo el resto de participantes, ya que el protocolo de cerrar cámaras y micrófonos durante el ritual parece haberse impuesto de forma tácita, y nunca ha sido cuestionado o debatido.

El aspecto visual conlleva otra dificultad: el acceso a una transliteración del texto que está siendo recitado y los rituales asociados con la apertura y cierre del libro de sutras. La función del libro de sutras no es puramente práctica. De hecho, a menudo se espera que los monjes conozcan de memoria los textos litúrgicos recitados con mayor frecuencia, y parte importante del proceso de ordenación es pasar una serie de exámenes en el que el candidato demuestra conocer de memoria y saber cantar correctamente diferentes textos. Sin embargo, el libro siempre está presente en el ritual, aunque el monje o la monja no lo estén usando realmente para leer, y sus ojos estén focalizados en la imagen de Buda. La función del libro es ser otro objeto de reverencia más, ya que el celebrante y la congregación han de elevarlo a la altura de la frente antes de abrirlo y después de cerrarlo, dramatizando de este modo la reverencia hacia las enseñanzas y los textos sagrados.

Aunque todo templo o pequeño grupo no-virtual posee una serie de libros de rituales a disposición de los asistentes, para que los más noveles puedan seguir la recitación y los más veteranos no tengan que llevarlo al templo o lugar de reunión, un grupo virtual tiene que buscar nuevas soluciones. No todos los asistentes disponen del libro en su casa y, por tanto, se han planteado diversas fórmulas. Una opción ha sido que el líder comparta a través de su pantalla un *powerpoint* con la transliteración del texto litúrgico

---

<sup>30</sup> Este objeto decorativo que cubre el rostro de la estatua del Buda se llama 華鬘(*keman*, en japonés ‘decoración floral’), y su significado queda explicado en la siguiente cita: ‘the *Keman* is made of cloth or metal and is attached to the top center of the *Tochō* [i.e. hornacina] and partially covers the face of the Buddha statue. The implication here is that the Truth or face of Amida Buddha is never seen completely, that each man and each sentient being sees from his own unique and peculiar point of view, and there is always a different or deeper view of the Truth to be seen.’ M. KODANI y R. HAMADA. *Traditions of Jodoshinshu Hongwanji-ha*, Pureland Publications, Los Ángeles, p.8.

que está siendo recitado. Sin embargo, esto plantea una serie de problemas, sobre todo si el texto es largo y no encaja en una sola diapositiva. Si el líder está pendiente de cambiar la diapositiva no puede mirar siempre al altar, ya que tiene que girarse hacia la pantalla y usar su ratón. Por otro lado, el líder ha de tocar el gong o campana y mantener el libro de sutras abierto y elevado a la altura de los ojos, y si además tiene que estar pendiente de cambiar la diapositiva su atención se vería dividida y tendría que romper la postura meditativa y solemne en la que ha de recitar. Aunque hay líderes que han decidido abandonar el uso del libro y simplemente centrarse en el *powerpoint*, se han planteado otras dos soluciones para mantener el ritual lo más parecido al original.

Matsunaga comenta que ella prefiere mandar el texto en forma electrónica a los participantes con antelación y dejar que sean ellos los que lo consulten desde su pantalla. En su casa, cuando ella no es la líder, usa libros físicos a la hora de unirse al ritual, al igual que el autor. La otra opción ha sido explorada en el grupo de lengua hispana que el autor creó durante la pandemia y consiste en mantener el ritual intacto y a la vez compartir las palabras del texto a través de un *powerpoint*. Para ello hace falta la participación de dos personas. Por tanto, el autor delega en uno de los miembros más experimentados del grupo, y conocedor del texto, el manejo del *powerpoint*, mientras él se centra plenamente en celebrar el ritual, tal y como si estuviera teniendo lugar en el mundo real, leyendo, o haciendo como si leyera, del libro de rituales.

### 5.5 Atuendos y otros sentidos ausentes

Por último, quedan otros aspectos sensoriales, tales como el olfato y el tacto (el gusto no está realmente presente, aunque la boca cumple un papel fundamental en la recitación). Han surgido cuestiones relativas a la importancia del olfato en conversaciones recientes, ya que, aunque el celebrante ofrezca incienso al principio del ritual, el resto de participantes no pueden olerlo. Aquellos participantes que reproducen el ritual íntegramente en sus casas, delante de sus altares domésticos, también queman incienso y si bien el olor percibido es diferente al del celebrante o al del resto de participantes, puede decirse que se implican en la dimensión olfativa del ritual. Pero, como se ha indicado anteriormente, no todos los participantes tienen un altar en sus hogares y, de tenerlo, no se sabe si ofrecen incienso delante de él. Por ello, algunas conversaciones recientes entre monjes se han centrado en la conveniencia de animar al grupo a ofrecer incienso para que puedan participar en este aspecto de la práctica.

Respecto del tacto cabe mencionar que parte del protocolo (no-obligatorio, pero tácitamente aceptado como parte de la tradición) de tomar parte en el ritual implica, tanto para monjes como para laicos, llevar *nenju* (念珠), rosarios budistas, en la mano izquierda y que momentáneamente se colocan alrededor de ambas manos cuando estas hacen el gesto de *gasshō*. Estas cuentas o rosarios no se usan para contar repeticiones de ningún cántico, sino que simplemente se llevan en la mano como una ayuda táctil que ayuda al practicante a concentrarse en el ritual. También son entendidas como una expresión de respeto y veneración, del mismo modo que la persona escoge sus mejores vestimentas o se arregla para asistir a una ocasión importante. Análogamente, el uso de hábitos por parte de los monjes y monjas, y de la *monto shikishō* (門徒式章), una pequeña estola que imita la *kesa* (袈裟) de los monjes pero de menor dimensión, por parte de los laicos, también ensalza la dimensión táctil y kinésica de la práctica. Estas prendas están diseñadas de tal modo que, si la persona no se sienta con la espalda erguida o no se mueve con atención y cuidado, lo nota de forma más marcada que si vistiera ropas ajustadas. De este modo el sentir los hábitos y el tipo de movimiento y atención corporal que conllevan son también parte crucial del ritual.

Aunque hasta la fecha no han surgido muchas conversaciones sobre la vestimenta, el protocolo que se ha desarrollado tácitamente parece establecer que solo el líder del ritual (generalmente un monje o una monja) lleva los hábitos, mientras que el resto se limita a portar el *nenju* en su mano izquierda. Algunos miembros laicos llevan *shikishō* durante el ritual, pero generalmente se lo quitan una vez que comienza el grupo de estudio o la charla que sucede a los cánticos. En el caso de los monjes, ya que el quitarse los hábitos y doblarlos adecuadamente lleva algunos minutos, la práctica comúnmente aceptada es continuar llevándolos hasta el final de la reunión. Esto puede generar en ocasiones una imagen curiosa,

ya que los monjes no deben llevar *shikishō*, en tanto que han sido ordenados y han dejado atrás, por ello, su papel de laicos. Si los monjes llevan su vestimenta habitual (esto es, ropas occidentales) y no se ponen sus hábitos (que, en su versión más cotidiana y frecuente, consisten en una túnica negra, o 布袍 *fuhō* y una estola larga de colores llamada 輪袈裟 *wagesa*, además del *nenju*) y los laicos se ponen su *shikishō*, daría la impresión de que los laicos poseen un estatus superior por sus ropas. En un contexto no-virtual, como un templo o sala de reuniones, los monjes, aunque no lideren el ritual, tienden a llevar siempre hábitos y es tradición invitarlos a sentarse en las filas más cercanas al altar. En estos rituales no virtuales siempre hay un tiempo dedicado a que los monjes puedan quitarse los hábitos y doblarlos adecuadamente, volviendo a su vestimenta cotidiana y a su estatus corriente, fuera del contexto ritual. Pero la cultura del ritual *online* parece disolver más aún la ya desdibujada división entre laicos y monjes en la tradición Jōdo Shinshū.

## 5.6 Poder, ritual y virtualidad

En una pantalla con múltiples imágenes que aparecen organizadas de forma diferente para cada participante, no hay proximidad o lejanía de un altar. Más allá del fondo de la imagen de algunos participantes, el altar, de hecho, se encuentra ausente. Por tanto, hay una curiosa redefinición de las relaciones y estructuras de poder en el ritual *online*. Aunque puede decirse que, por un lado, el hecho de que solo se oiga la voz del líder refuerza el protagonismo y autoridad de esa persona, por otro lado, se produce una rotación de la posición del líder en cada reunión y en ocasiones han sido laicos los que la han desempeñado, cosa que sería más inusual, aunque no imposible, en un templo. Si bien en la inmensa mayoría de ocasiones el líder sigue siendo un monje o una monja, el medio digital ha permitido a los laicos desempeñar este papel y subvertir la tradicional jerarquía entre monjes y laicos. Además, la jerarquía espacial que tiene lugar en un templo queda completamente disuelta en una reunión virtual. En un templo, los monjes están sentados más cerca del altar, o, en ceremonias solemnes, celebran desde el *naijin* (内陣), o *sancta sanctorum*— el espacio interno del templo con mayor proximidad al altar y al que solo se le concede acceso a las personas que han recibido la ordenación—, mientras los laicos participan desde el *gejin* (外陣), o zona externa o periférica. En contraste, el espacio virtual genera una horizontalidad visual en la medida en la que todos los participantes aparecen en sus respectivas viñetas sin un orden prefijado ni predeterminado, como si estuvieran sentados en círculo. Quizás esta dimensión espacial-virtual y visual haya provocado mayor participación laica y estructuras fluidas y rotativas en la ejecución de los rituales, aunque ninguno de estos aspectos estaba enteramente ausente en la vida de los templos y las comunidades Jōdo Shinshū pre-pandemia.

Además, el medio virtual ha generado otro proceso de democratización en la ejecución y elaboración de los rituales. Si bien en el mundo real los monjes son percibidos como los expertos en rituales, por su formación en Japón y por su rango, conferido por las autoridades de la escuela en Kioto, en el mundo virtual tanto monjes como laicos se han tenido que enfrentar a un proceso creativo de re-imaginar los rituales, en el que se han hecho oír las voces laicas junto a las monásticas, participando activamente. El ritual, que a menudo suele tener un carácter conservador y cuyos gestos repetidos transmiten el peso de la tradición, ha debido adaptarse a un contexto nuevo y radicalmente distinto. Este proceso de adaptación no ha sido llevado a cabo desde arriba, sino que ha ido evolucionando, a través de ensayo y error, por medio de los miembros de la comunidad, tanto monásticos como laicos. Aunque la mayoría de las voces representadas en este estudio pertenecen a miembros ordenados, a menudo sus opiniones han sido mediatizadas por comentarios recibidos de miembros laicos, o han surgido como parte de conversaciones que cruzan y disuelven la tradicional jerarquía budista entre monjes y laicos, ya de por sí relativizada en el caso de Jōdo Shinshū por la naturaleza eminentemente laica de su clero.

## 6. Conclusiones

La adaptación del ritual budista a un contexto virtual nos plantea una serie de contradicciones y paradojas. Por un lado, ha contribuido a cohesionar y unir a una comunidad fragmentada no solo por el confinamiento, sino por una dispersión geográfica significativa, previa y posterior a la pandemia. Por tanto, estas adaptaciones, a pesar de recibir cierta oposición en algunos casos, han sobrevivido a la

pandemia y representan un medio a través del cual la comunidad estudiada, el Shin Buddhist Fellowship U.K., se ha re-imaginado de un modo más conectado e interactivo. Sin embargo, las características y limitaciones de las tecnologías de videoconferencia también fragmentan la experiencia del ritual, aislando al individuo, haciendo su voz inaudible (a menos que lidere el ritual) y creando cierta confusión sobre a dónde dirigir sus ojos durante la práctica. La imposibilidad de reproducir la experiencia colectiva y muchos aspectos sensoriales centrales a la práctica ritual hacen que la sensación de conexión y comunidad generada por el ritual virtual tenga una cualidad imaginaria, casi abstracta, sincrónica pero inaudible, invisible pero sentida.

Para algunos miembros este sucedáneo del ritual en el mundo real no es lo suficientemente adecuado y no acaba de cumplir con la misión de inspirar y conmover a través de una experiencia profundamente estética y sensorial. En cambio, para otras personas la posibilidad de conexión con otros miembros, si bien en cierta medida remota e intangible, satisface el deseo de formar parte de la comunidad y proporciona una sensación de acompañamiento que no deja de ser valiosa. Estas conversaciones y pequeñas controversias desdibujan en cierta medida la autoridad y estatus del ritual como algo simplemente heredado, recibido y aceptado. Si bien los textos, gestos, vestimentas y melodías no han cambiado, la forma de adaptar la práctica a un contexto virtual ha provocado muchas conversaciones en las que toda la comunidad ha tomado parte, dando lugar a un proceso creativo y participativo. Desde este punto de vista, pese a que hay elementos básicos del ritual que siguen siendo heredados, recibidos y aceptados, su aplicación práctica en un contexto virtual está abierta a una multiplicidad de opiniones, sensibilidades y perspectivas. Este proceso de constante negociación, adaptación y re-imaginación democratiza el ritual, dando voz a sus practicantes a la hora de expresar sus preferencias e interpretaciones, y de implementarlas en el resbaladizo e intangible espacio de la virtualidad.

Aunque el estudio de caso aquí planteado es sin duda particular y limitado, su relevancia trasciende los límites de la comunidad en la que se centra. En un mundo en el que cada vez tienen lugar más interacciones en espacios virtuales, en especial durante y después de la pandemia, y en el que siguen surgiendo nuevas y difusas comunidades articuladas a través de conexiones virtuales, las experiencias del Shin Buddhist Fellowship U.K. nos muestran algunos de los problemas básicos que nacen de esta nueva realidad. La paradoja de la cohesión y la fragmentación de la comunidad virtual, la imposibilidad de capturar y reproducir de forma significativa determinadas experiencias sensoriales y corporales, de gran relevancia para múltiples tradiciones religiosas, o el surgimiento de estructuras de poder más horizontales y fluidas gracias al medio virtual, son todas dinámicas y tensiones de gran vigencia en la sociedad, religión y cultura de nuestro tiempo. Este caso de estudio particular y local es un microcosmos que refleja algunos de los problemas con los que se enfrentan, en el contexto de la post-pandemia, diversas tradiciones religiosas minoritarias y otros grupos humanos desterritorializados.