



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA**

**SHINGONSHU: LAS PALABRAS VERDADERAS. EL BUDISMO
ESOTÉRICO EN JAPÓN**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN HISTORIA

P R E S E N T A:

ANA CRISTINA JARDI ESPINOSA



**DIRECTORA DE TESIS:
DRA. LUCRECIA C. YOLOTL GONZÁLEZ TORRES**

CIUDAD UNIVERSITARIA, 2016

CDMX



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Dante y Roque

Agradecimientos

A mis padres y hermana, pues gracias a su apoyo y motivación he logrado las metas que me propongo. Son los cimientos de mi desarrollo y eje insustituible en todos los aspectos de mi vida.

A Joaquín por ser mi compañero y soporte durante esta trayectoria que hoy termino satisfactoriamente.

A la Dra. Yolotl por sus conocimientos, sus anécdotas y su guía que son fundamentales para mi formación profesional pues ha motivado mi admiración hacia usted y que sea mi ejemplo a seguir, no solo en el aspecto académico, sino como la excelente persona que es.

A Estefanía Damián por escucharme y orientarme siempre en mis dudas.

Finalmente, mis sinodales que se tomaron el tiempo de ayudarme al desarrollo de la presente investigación.

Índice

Introducción.....	5
Capitulo I. El Budismo esotérico en Japón	16
Periodo Heian (794 – 1185 d.C.)	16
El Budismo	21
Kūkai	32
Propagación del Budismo esotérico o <i>Mikkyo</i>	41
Capitulo II. Doctrina Shingon.....	51
Características	51
Preceptos.....	58
La meditación y los tres misterios del método	61
Visualización y <i>Mandalas</i>	71
Rituales	82
Conclusión.....	94
Cronología China y Japón.....	101
Láminas.....	102
Bibliografía	115

Introducción

El budismo¹ es un conjunto de creencias, prácticas, instituciones y valores; es decir, una doctrina filosófico-religiosa fundada en la India al rededor del siglo VI a.C. por Siddhartha Gautama o Sakyamuni², quien legó una serie de enseñanzas que encaminan a un “despertar” o a la “iluminación” de la conciencia humana³. El budismo designa a la tradición religiosa pan-asiática cuya influencia actualmente se puede ver en casi todo el mundo⁴.

A la forma más antigua de budismo se le conoce como Theravada⁵. Entre sus enseñanzas tempranas se encuentran: el esforzarse para trascender completamente el

¹Abraham Vélez de Cea considera que la transliteración correcta del sánscrito al castellano del título de Buda debería llevar dos “d” y una “h”, es decir Buddha. En primer lugar, porque es un título honorífico y en segundo lugar, porque está relacionada con la raíz verbal <<*budh*>> que significa literalmente “conocer o despierta”. Es así que, según el autor entenderemos mejor en qué consiste el Buddha, buddhismo y budhista si tiene relación con su raíz Para este trabajo será referido como budismo. Abraham Vélez de Cea, *El Buddhismo*, volumen 12, Madrid: ediciones de oro, 2000. Pp: 14-17.

²Siddhartha según cierta tradición fue príncipe de un pequeño estado entre la India y Nepal. A la edad de 35 años llegó a Bodh Gaya, en donde se sentó por 40 días debajo de un árbol a meditar, tras lo cual adquirió el estado de Buda o “iluminado”. Después de su “despertar”, viajó por el norte de la India durante 45 años predicando una nueva doctrina a un creciente número de discípulos, con quienes organizó una comunidad o *sangha*.

³Los budistas designan la iluminación como "el esfuerzo personal que asegura a cualquiera el ascenso a la perfección, liberándolo del sufrimiento inherente a las vicisitudes del mundo (*samsara*) y brindándoles la manumisión integral de sus pasiones y reencarnaciones" H. von Glasenapp *Misterios Budistas. Doctrinas y ritos secretos del “vehículo diamante”*. Traducción: F.J. Sotelo, Buenos Aires: Editorial Suhapire S.R.L., 1965. p.12. En esta investigación usaré los términos iluminación, salvación y despertar como sinónimos.

⁴ Entre 400 y 500 millones de seres humanos se consideran budistas. A. Vélez de Cea, *Op. cit.*, p.18.

⁵ Hacia el siglo II a.C. las fraternidades monásticas empezaron a distinguirse por interpretaciones doctrinales. El autodenominado budismo Theravada se considera más cercano a las enseñanzas del Buda.

ciclo de las reencarnaciones y ayudar a otros a hacer lo mismo, tener una ética compasiva, no violencia hacia los otros seres vivos y hacer méritos que le beneficien al practicante para obtener un renacimiento en un nivel superior. Sus doctrinas se encuentran dentro del Canon Pali⁶, el cual fue reunido durante el Primer Concilio Budista, que se celebró poco después del fallecimiento del Buda.

En el budismo Theravada la salvación se logra al alcanzar el *Nirvana*⁷, esto es, liberarse del ciclo de reencarnaciones, adoptar la manera correcta de ver la existencia y controlar el sistema moral de conducta, con ayuda de la concentración y la meditación⁸.

Otro momento importante para el budismo fue durante el imperio Kushan (105 y 250 d.C.) al norte de la India. Kanishka un gobernante Kushan, convocó al Cuarto Concilio Budista, en el que se reconoció una reinterpretación conocida como Mahayana o “Gran Vehículo” que difiere de la escuela Theravada, a la cual llamaban de manera despectiva Hinayana o “Pequeño Vehículo”. En el Mahayana se glorificó al Buda

⁶ Compendio de discursos del Buda que fueron transcritos por sus discípulos. También se le conoce como Tipitaka “las tres canastas” o “colecciones de las enseñanzas”.

⁷ Es un estado en el que el deseo y las causas relacionadas con éste se acaban. Tiene dos aspectos; el Nirvana en vida que es la cesación del apego. El segundo es el Nirvana después de la muerte que es visto como un reino atemporal en el que el *arhat* (el que alcanza la experiencia nirvanica) entra y en el cual el desapego y desinterés total resultan definitivos. Ver Peter Harvey *El budismo*, Traducción: Silvia Noble, Madrid:Cambridge University Press,1998. pp. 86-93.

⁸ Theodor De Barry, *et al.*, *Sources of Indian Tradition*. 3ra reimpresión, Nueva York: Columbia University Press, 1960. p.97.

histórico, al cual se refiere como Sakyamuni y se adoptó la figura de los *bodhisattvas*⁹, seres compasivos que escogieron quedarse en este mundo porque desean ayudar a otros.

El Budismo tántrico en la India

La religión tántrica se refiere a “los cultos asociados directamente con los textos llamados *tantras* [*samhitas* y *ayamas*] junto con una amplia gama de creencias y prácticas mágicas.¹⁰ Existen dos corrientes tántricas¹¹: a) La de la mano izquierda o *vamacarins* que se enfoca en el principio femenino del universo. Retoma del hinduismo a la *shakti*, energía original o 'potencia' femenina,¹² la cual propone una consorte para cada Buda, *bodhisattva* y otras divinidades de la mitología budista y dedica su principal atención a las *Taras* o "salvadoras"; y b) La de la mano derecha *dakshinacharins* que concede mayor importancia a las deidades masculinas. Esta última corriente fue la que influyó en China y Japón.

En el budismo se pueden rastrear las creencias tántricas desde la segunda mitad del siglo I d.C. En el siglo IV se introdujeron conocimientos tántricos en escuelas budistas

⁹ Algunas veces se les llamó santos budistas, en el sentido de que se ven como un ideal de vida al cual todo seguidor budista aspira. Los bodhisattvas anhelaban convertirse en héroes compasivos y para ello tenían que acumular perfecciones morales y espirituales, no sólo para desarrollar su propia sabiduría, sino que también buscaban ayudar a otros mediante la enseñanza de buenas acciones.

¹⁰ Lorenze, David “Evidencias tempranas de la religión tántrica” en *Estudios de Asia y África*, volumen 27, número 2 (mayo-agosto), 1992. p.262.

¹¹ T. De Barry, *Sources of Indian...*, *Op.cit.*, p. 192.

¹² Edward Conze *Buddhism. It's essence and development*. Londres: Faber and Faber, 1951, p.177.

importantes como la de Nalanda¹³. A finales del siglo VII se acuñaron los términos *Vajrayāna* “El camino del diamante o del rayo¹⁴” y *Mantrayana*, “vehículo del *mantra*” para referirse al budismo tántrico. La palabra *mantra* se refiere a sonidos (sílabas, palabra o palabras) que sirven de instrumento para la meditación, un medio significativo y diferenciador en este tipo de prácticas, lo que lo dota con el sentido de un nuevo método para conseguir la budeidad perfecta. El camino Vajrayāna acepta la aproximación básica y la meta del Mahayana, pero difiere en que la liberación se puede obtener de manera individual en esta vida. Las prácticas para llegar a la budeidad se escribieron en textos llamadas *tantras*, los cuales no son aceptados ni por la corriente Hinayana ni la Mahayana¹⁵.

Entre las características esenciales del budismo tántrico se encuentran: la meditación con fines de elevación a la realidad última o despertar, la evocación y adoración de deidades conocidas como Budas o *bodhisattvas*, el uso de *mantras*¹⁶ y visualizaciones,

¹³ A partir del 750 d.C. En el noroeste de la India se apoyó al budismo fundando cinco universidades. Entre ellas la de Nalanda. Hacia 1198 cayó en manos de los musulmanes P. Harvey, *Op.cit.*, p.167

¹⁴ *Vajra* significa tanto diamante como rayo. Paul Williams, Anthony Tribe y Alexander Wynne *Buddhist Thought: A complete Introduction to the Indian Tradition*. Segunda Edición, Nueva York: Routledge, 2012, p.196.

¹⁵ Fran Reynolds y Charles Hallisey en Lindsay Jones (editora) *Encyclopedia of Religion*, segunda edición, volumen II, USA: Macmillan References, 2005p.1088.

¹⁶ Son vistos como manifestaciones de los Budas y son usualmente asignados de maestro a discípulo para utilizarlos durante la meditación. El más conocido es el “*om mani padme hum*”. E. Irons y G. Melton, *Op. cit.*, p.330.

así como el uso de *mandalas*¹⁷ y la necesidad de una iniciación.

Las enseñanzas Vajrayāna se caracterizaron por ser un medio para obtener poderes tales como: aliviar enfermedades, la protección contra algunos peligros y el control sobre el clima. Unos años más tarde, estos conocimientos también se utilizaron como herramientas poderosas y eficaces en la búsqueda de la budeidad¹⁸, es decir, tienen una función de salvación, llamada soteriológica, que se lleva a cabo por medio de evocaciones rituales y el culto a deidades que se concebían como “despiertas” o “iluminadas”.

El budismo en China.

Las enseñanzas de Gautama llegaron a China a través de Asia Central. Aunque no se tienen datos precisos de cómo fue que llegó, se presume que arribó en el siglo primero después de Cristo a través de la Ruta de la Seda. La tradición dice que el emperador Ming (58-75 d.C.) de la dinastía Han (206 a.C. – 220 d.C.) soñó con la imagen de un hombre dorado en el oeste. Como consecuencia, envió emisarios en busca de esta maravilla de oro, después de un tiempo sus enviados regresaron de la India y entregaron al emperador unos *sūtra* e imágenes budistas. (Ver Lámina 1)

¹⁷ El *mandala* es un modelo de representación del universo. Es un objeto de devoción en la práctica tántrica hindú y del budismo Vajrayana. *Idem*, p. 329

¹⁸ En el budismo tántrico el Buda está presente en el cuerpo humano.

En China había un modelo imperial con tradición ideológica dominante de tipo confuciana¹⁹ y daoísta²⁰; sin embargo esto no impidió que todas las escuelas budistas fueran introducidas al imperio. En un comienzo, el budismo fue considerado como una variedad del daoísmo, sobre todo porque se hacían analogías con las tradiciones morales, religiosas y filosóficas de este sistema de pensamiento chino. Para los chinos el budismo era una colección de prácticas: adoración de figuras y esculturas, instituciones monásticas, cantos, actividades literarias como la poesía, devoción, códigos morales y prácticas místicas como la meditación.

El máximo esplendor de la vida monástica budista fue durante la dinastía Qin tardía (384- 417 d.C.) cuando se alcanzó el mayor número de traducciones e interpretaciones de los textos budistas. Además, algunos viajeros chinos llegaron a la India. Uno de los más conocidos fue Fa-Hsien, quien en 399 d.C., viajó través del

¹⁹ El confucianismo es una filosofía de carácter social que se originó con Kung-Fu-tzu o Confucio, quien recalcó la importancia de la familia y de las relaciones sociales correctas, especialmente la de la “piedad filial”, el respeto a los padres y el culto a los antepasados. El ideal de Confucio era el de un hombre sabio y distinguido, dedicado al estudio de los clásicos antiguos, que cultiva la vida presidida por la benevolencia, la humanidad y las relaciones sociales correctas y respetuosas. El ser humano era considerado parte de un triángulo de fuerzas: Cielo, Hombre y Tierra. El emperador era el intermediario entre estas potencias. Theodor De Barry y Bloom, Irene (editor) *et. al., Sources of Chinese Tradition. Volume 1: From Earliest Times to 1600*. Nueva York: Columbia University Press, 1964.p.162

²⁰El daoísmo es un sistema de pensamiento religioso filosófico fundado por Lao-Tzu , a quien se le atribuye la *Obra clásica sobre el camino y su poder (Tao-Te-Ching)*. El *dao* es una fuerza que fluye a través de todas las cosas, se ocupa de los misterios de la naturaleza y del alma, las emociones de la poesía, las maravillas y el quietismo . El sabio humilde y compasivo busca ser uno con el *dao*. A partir del siglo II d.c. el daoísmo desarrolló el culto a diversos dioses y la búsqueda de la inmortalidad física por medio de la alquimia, la dieta y la meditación.

desierto del Gobi. Fue contemporáneo y discípulo de Kumarajiva²¹. Bajo su tutela, transcribió sus experiencias en la India, como un medio de popularizar la fe²². También están los testimonios de los viajeros Zhu Fahu, Fayong y Zhimeng, quienes reportaron el declive del budismo en India. En la dinastía Sui (589 – 618 d.C.) el budismo ya estaba consolidado dentro de la cultura china y era un elemento unificado al fomentar la paz²³.

Traductores como Kumarajiva y Hui-Yuan difundieron de manera extensiva las ideas budistas en la cultura china. Kumarajiva fue llevado a China por ordenes del general Li Kuang, ahí tradujo textos budistas al chino, el más importante es *Manuscrito De la flor de loto de la ley misteriosa*²⁴. Hui-Yuan se convirtió al budismo y hacia el año 380 se instaló en Lushan en donde fundó el monasterio Donglin, que se volvió el centro del budismo más importante en el valle del Yang-tse.

Alrededor del siglo VII, durante la dinastía Tang (618 – 907 d.C.) ocurrió un florecimiento en la historia y la cultura, se desarrollan las artes, la poesía, la literatura, entre muchas otros. En cuanto a la religión, se dice que la ciudad estaba llena de templos en honor a deidades extranjeras, incluso los cristianos llamados

²¹ Reconocido traductor de los textos del sánscrito al chino. Entre los 35 textos que se le atribuyen, uno de los más importantes fue *Trarado de la flor de loto de la ley misteriosa*. E. Irons y G. Melton, *Op. Cit.*, p.21, 92, 95, 141 y 297

²² R. Hughes, *Op. cit.*, p.69.

²³ P. Harvey, *Op. cit.*, p.198.

²⁴ Jacques Gernet, *El mundo chino*. Traducción Dolors Folch, Barcelona: Crítica, 1999 p.191.

nestorianos²⁵. En los siglos VIII y IX hubo más población yendo y viniendo de China a Asia Central que la que ha habido en los últimos siglos²⁶, y es justamente en el siglo VIII cuando el budismo esotérico o el tantrismo llegó a China.

Durante este periodo surgen nuevas escuelas budistas en China²⁷; algunas de las cuales se perpetuaran en Corea y Japón, como: *Tien Tai shian*, *San Lun*, *Fa Xiang* o *Dharmalaksana*, *Hua-yen*, escuela de “ornamentación” (japonés *Kegon*), *Lu* o *Vinaya*, *Jiungtsu* o de la Tierra Pura, *Chan*, *Wei-Shih* y *Mi chiao* o *Chen-yen*²⁸, conocida como “Vajrayana, Tantrayana o Mantrayana”. La corriente *Mi chao* se basaba en los *Sūtra de Mahavairochana* y *Vajrasekhara*.

Otro aspecto importante de la dinastía Tang fue su capacidad de expandir su influencia desde Asia Central, Mongolia, Tíbet, hasta Corea y Japón. En Japón la principal zona de contacto se encontró en la isla de Kyūshū, que es la más cercana al continente desde Corea.

El budismo en Japón.

²⁵ *Idem*, p. 79.

²⁶ *Idem.*, p. 61.

²⁷ R. Hughes, *Op. cit.* p. 72 y Ling Haicheng, *Buddhism in China*. Traducción Jin Shaoqing, Chinese Intercontinental Press, 2004. p. 17.

²⁸ Charles D. Orzech, “Seeing *Chen-yen* Buddhism: Traditional scholarship and the Vajrayana in China” en Paul Williams, *Buddhist Critical Concept in religious studies. Tantric Buddhism (Including China and Japan); Buddhism in Nepal and Tibet*. Volumen VI. Nueva York: Routledge. 2005. pp. 308-333. Chou Yi-Liang “Tantrism in China” en Richard Payne (editor) *Tantric Buddhism in East Asia* Boston: Wisdom Publications, 2006. pp.33-60.

El budismo llegó al archipiélago japonés aproximadamente en 538 d.C., cuando el rey Songmyong del reino de Paekche²⁹, envió una embajada con una imagen de Buda, sus escritos o *sūtra* y monjes al reino de Yamato. En un principio, la aceptación del budismo se debió al atractivo de su arte, al poder de su protección por medio de rituales mágicos y por la "eficacia" que demostraba su ética para fomentar la paz³⁰.

El regente Shōtoku (572- 622 d.C.) jugó un papel en la difusión del budismo e hizo un esfuerzo para mantener el balance entre éste, el *shinto*³¹ y el confucianismo. En general, durante los siglos VI, VII y VIII en Japón se vivió un ascenso de la clase sacerdotal, tanto shinto como budista, a una jerarquía a la par de la nobleza cortesana³². En el período conocido como Nara, que va del año 710 al 784 d.C., la religión importada de China gozó del favor imperial. Después el Tennō³³Kammu trasladó la capital imperial a Heian, allí creó nuevas instituciones con el fin de revitalizar la fuerza de la figura del Tennō. Kammu y sus consejeros contribuyeron al

²⁹ En ese entonces la actual Corea estaba dividida en tres reinos: Koguryo, Silla y Paekche. Se considera que el periodo de los Tres Reinos empezó en el siglo IV y terminó en 668 d.C. con el triunfo del reino de Silla sobre los otros. Sonoda Koyo y Delmer Brown "Early Buddha worship" en Brown, Delmer (editor) . *The Cambridge History of Japan. Volume 1: Ancient Japan*. Volumen 1, Londres: Cambridge University Press, 2006. pp. 361-370.

³⁰ P. Harvey, *Op.cit.*, .p.190.

³¹ Religión animista originaria de Japón.

³² Richard Bowring, *The Religious Traditions of Japan 500-1600*. New York: Cambridge University Press, 2005. p.25.

³³ Es considerado únicamente el sumo sacerdote del linaje del Sol, descendiente de la diosa solar Amaterasu, una figura cuya autoridad absoluta reinaba a través de la burocracia centralizada y se hacía llamar "el hijo del cielo", "soberano celeste" o *Tennō* (天王). La ascendencia del emperador a la diosa Amaterasu, diosa solar y gobernante del cielo, se remonta a las crónicas del *Kojiki* y el *Nojonshoki* en donde se dice que el emperador Jinmu es su descendiente.

surgimiento de dos nuevas corrientes budistas, Tendai y Shingon, dirigidas por los monjes Saicho y Kūkai, respectivamente. Ambos fueron a China a estudiar las nuevas tendencias del budismo. Para este trabajo sólo me enfoqué en la corriente Shingon.

El linaje Shingon (*Shingonshū* 真言宗)³⁴ es una de las escuelas principales de carácter esotérico o tántrico en Japón. Mi primer acercamiento a este tema fue durante un curso selectivo de historia de Japón a cargo del doctor Lothar Knauth en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en el cual una de las fuentes que utilicé fue el libro de Hall³⁵. El autor menciona, en pocas palabras, que durante el periodo Heian, llegó a Japón la escuela Shingon y que:

La vida de la corte Heian revela una notable asimilación de las creencias budistas. Los complejos misterios de las doctrinas Tendai y Shingon, naturalmente aún permanecían totalmente ajenos a la íntima concepción de la vida de la mayoría de los japoneses. El clero budista continúa siendo considerado por sus poderes mágicos para apartar el mal y curar la enfermedad, mientras los rituales de los templos y la iconografía esotérica eran admirados, sobre todo, por sus cualidades estéticas.³⁶

A partir de esto quise saber cuáles fueron las causas del que esta escuela fuera bien recibida en el Japón Heian. En un principio fue una búsqueda casual en internet; al darme cuenta de la complejidad del contenido y al crecer mi interés en el mismo. Esto

³⁴ Antes para el término *shū*, se utilizaba el carácter 衆, en vez de 宗, que quiere decir “grupo de estudio” o seminario, el cual se dedicaba al estudio exclusivo de textos y tradiciones específicas. Sin embargo, en los textos actuales se utiliza el carácter 宗 que quiere decir “linaje” y que pretende, más bien, dar la idea de una tradición, la cual se ha ido heredando entre personajes importantes conocidos como patriarcas. Por lo que generalmente a las diferentes corrientes de escuelas budistas japonesas se les refiere como linajes. R. Bowring, *Op.cit.*, p. 99.

³⁵ John Whitney Hall, *El imperio japonés*. Decimosexta edición, volumen 20, México D.F.: Siglo veintiuno editores, 2006. (Historia Universal Siglo XXI). 355p.

³⁶ *Idem*, pp.65-66.

me condujo a tomar la decisión de investigar cuáles son las características que hacen diferente al budismo esotérico, específicamente la escuela Shingon, del budismo que ya existía con anterioridad en Japón.

Esta investigación pretendió: primero, exponer brevemente la difusión del budismo esotérico en India, China y Japón del siglo IX. Segundo, explicar la presencia del budismo esotérico en Kioto durante el periodo Heian (793 a 1185 d.C.) a partir del regreso del monje Kūkai de China (806). Además, describir los nuevos conjuntos de prácticas y creencias del budismo Shingon

Capítulo I

El budismo esotérico en Japón

Periodo Heian 平安時代 (794- 1185 d.C.)

El periodo Heian es complejo y prolongado por lo que Kitagawa³⁷ considera que se puede dividir según su desarrollo político en tres etapas: 1) De 794 al 858 d.C., cuando la corte imperial tiene absoluta autoridad, hay iniciativa en los asuntos nacionales y la consolidación de una burocracia. Destacan la figura de los Tennō Kammu (781-806), Saga (809-823), Uda (887-897) y Daigo (897-930). 2) De 858-1068 d.C., durante la regencia Fujiwara, es decir, que este clan tuvo el poder efectivo. 3) De 1068 a 1185 d.C., conocida como la Era *Insei* 院政 o el gobierno de los emperadores retirados en monasterios budistas. Si bien, no podemos decir que estos son los únicos hechos determinantes para esta clasificación, nos ayudan a dar un mayor orden y en mi investigación únicamente abordaremos la primera etapa pues es en la que se introduce y desarrolla el budismo Shingon.

³⁷ Joseph Kitagawa, *Religion in Japanese History*. Nueva York: Columbia University Press, 1915 p. 46-47.

Se considera que el período Heian arrancó con la fundación de la nueva ciudad capital y sede del gobierno, pero considero que la verdadera transformación en las políticas que caracterizaron a este nuevo periodo, se dio a partir del cambio del clan en el poder. Durante el periodo Nara, el linaje gobernante fue el del emperador Temmu (673-683), los disturbios causados por las acciones del monje Dōkyō y la emperatriz Koken, perteneciente al linaje de Temmu, concluyeron con la muerte de ella y el exilio del monje³⁸. Por lo que, el clan Fujiwara depone a un sucesor imperial de la familia rival de los Temmu, la familia Tenji (reinó de 661- 672), por lo que, contrario al régimen anterior, ellos no se sintieron comprometidos a continuar las políticas pro-budistas.

El emperador Kōnin (gobernó de 770 – 781), de la familia Tenji, en un principio se enfocó en asuntos militares y económicos, pero poco después volvió su mirada a la supervisión de los templos budistas. Una de sus primeras acciones fue la creación de dos directivas dentro del Ministerio de Administración Civil (治部省). La primera se encargó de hacer un censo nacional para identificar a los “monjes oficiales³⁹” y evitar que hubiera monjes ordenados sin la aprobación del Estado. La segunda directiva tuvo

³⁸ La emperatriz Kōken, quien reinó a final del período Nara pretendió abdicar, pero el monje budista de nombre Dōkyō, quien era su amante, la convenció de retomar el poder imperial. Lo que Dōkyō pretendía era el título de Consejero en Jefe para, posteriormente, usurpar el poder. Esta conspiración pudo ser frenada porque algunos clanes poderosos se rebelaron.

³⁹ Stanley Winstein, “Aristocratic Buddhism” en D. Shively y W. McCullough, *Op. cit.*, p. 456, *Apud, Shoku Nihongi, kan 35, Hōki 10 (779)/8/19, Kokushi taikei*, volumen 2, p. 451.

como fin enviar a los monjes afiliados al *Kokubunji* 国分寺⁴⁰ a las provincias donde estaban registrados.

De hecho, existe una anécdota que nos da una idea de lo severa que fue la política para controlar a los monjes. En el año 780 cayó un rayo sobre los templos de Yakushiji y Katsuragiradera que provocó un incendio que consumió a ambos recintos. El emperador a los pocos días respondió al hecho con un edicto en el que expresó que esos acontecimientos había sido la voluntad del cielo, una censura divina.

El hijo de Kōnin, Kammu (桓武天皇) (737-806), es un personaje que por si solo podría ser tema de una investigación; sin embargo, sólo expondré sus políticas principales. Este emperador decidió mover la capital imperial primero a Nagaoka y después definitivamente a Heian, entre sus razones encuentro que, simbólicamente, pretendió romper con todo lo que significaba el régimen anterior y escapar de la interferencia de monjes budistas en asuntos de gobierno. Además, la ciudad de Nara no contaba con el suministro adecuado de agua ni buenas vías de comunicación con las demás provincias⁴¹. Kammu movió la capital de gobierno a Nagaoka con la justificación de que en esta región se tenía una buena comunicación terrestre y marítima, pero no tomó en cuenta que era un terreno pantanoso y tendía a inundarse.

⁴⁰ Monasterios aprobados por el gobierno después del año 741.

⁴¹ El territorio del Tennō estaba dividido en ocho provincias (*kuni*) bajo el mando de un gobernador. Estas provincias a su vez estaban divididas en un promedio de 8 ó 9 territorios, cada uno con sus oficinas administrativas. S. Winstein en D. Shively y W. McCullough, *Op. cit.*, p. 454, *Apud*, Katsumi Kuroita, *Kōtei Kokushi no kenkyū*, Tokyo: Iwanamishoten, volumen 2, 1936, pp- 197-198.

Ya en esta ciudad, el Consejero en Jefe, Fujiwara no Tanetsugu (737-785) fue asesinado, el príncipe Sawara fue señalado como responsable y condenado a muerte. Después de su ejecución se decía que los fantasmas de ambos personajes rondaban en esta ciudad. Por lo que el emperador decidió mudarse a Heian ⁴².

En el décimo mes del año 794 d.C. se establecieron tanto el gobierno como la corte imperial en Heian. En cuanto a la corte, Kammu restringió el número de príncipes y princesas que recibían estipendio y, en virtud de las disposiciones del sistema legal, les redujo al estatus noble y se les asignaron nombres familiares como Minamoto, Taira, Ariwara, entre otros. Generalmente los descendientes de estas familias terminaban como cortesanos, en oficinas gubernamentales o como administradores provinciales⁴³.

Kammu dividió su territorio en sesenta y ocho provincias, cada una con una sede central regida por un gobernador local. Estas provincias se subdividían en distritos en los cuales había una oficina central administrativa. Las tierras utilizadas para la plantación de arroz fueron asignadas a cultivadores según su edad, sexo y número de miembros familiares. Las tierras eran objeto de revisión y reasignación cada seis años. Los impuestos se designaban según la tenencia de tierra y, al igual que en el caso de los artesanos, se podía pagar en especie. Se crearon las oficinas de Consejeros de la

⁴²*Idem.*, p. 97

⁴³Los gobernadores provinciales además de administrar el territorio, se encargaban de recolectar productos a manera de impuestos para mandarlos al gobierno en Heian. *Idem.*, p. 7-8.

Corte (*sangi* 参議), la Oficina de Archivos (*kuobundokoro* 公文所), la Oficina de la Policía Imperial (*kebiishi-chou* 檢非違使庁) y se fundó la academia *Daigaku-ryou* (大学寮) para preparar a los futuros administradores de instancias de gobierno. Todo esto en vistas de mejorar la administración y recaudación de impuestos tanto capitalinos como provinciales.

En esta época el entusiasmo por la civilización china continuó, no sólo en las instituciones gubernamentales, sino que también en la lengua escrita, el pensamiento, la ética, la pintura, la escultura, la arquitectura, el arte, la música, entre muchos otros ámbitos que fueron retomados y adaptados a las necesidades culturales de Japón. Los miembros de la corte imperial y los clérigos eran los principales importadores de la cultura.

En cuanto a la escritura se refiere, desde el periodo Nara se utilizaron caracteres chinos para cuestiones gubernamentales, ya sea con una fonética correspondiente e ignorando el significado del símbolo o con una construcción gramatical china, pero con una aproximación de su significado en japonés⁴⁴. Durante Heian se desarrolló un silabario (*kana* かな) en el que a cada carácter le correspondía un sonido determinado conocido como *hiragana* que ayudó a que se escribiera fonéticamente el idioma

⁴⁴ Helen Craig McCullough, "Aristocratic Culture" en Donald Shively y William McCullough, *Op. cit.*, p. 415-418.

japonés. Esto marcó el auge de la literatura japonesa, pues era utilizado tanto por hombres como por mujeres para escribir prosa informal. Aún así, el chino escrito siguió siendo utilizado para la instrucción tanto secular como religiosa. Es en esta época cuando la caligrafía empezó a ser vista como un arte, especialmente cuando el líder religioso Kūkai⁴⁵, del que hablaremos más adelante, regresó de China y trajo consigo distintos tipos de caligrafías: la de cuadrado (*kaisho* 真書), la semi-cursiva (*gyosho* 行書) y la estilo hierba o cursiva (*sousho* 草書). Algunos autores consideran que gracias a él se pudo desarrollar el silabario. (Ver lámina 2)

El budismo

Kammu continuó con las políticas ya establecidas por su padre en lo que respecta al budismo: prohibió el traslado de sedes monásticas de las escuelas de Nara a la nueva capital, creó treinta y cinco directivas que buscaban corregir abusos de los clérigos y reducir la amenaza que los templos representaban a la economía nacional, pues algunos monjes lograban la exención de impuestos a través de la creación de templos privados o familiares a los cuales no se les cobraban impuestos. Esto llevó a la promulgación de un edicto en 783 en el cual se estableció que los funcionarios debían auditar dichos templos y si no estaban en regla, se confiscarían los bienes⁴⁶.

⁴⁵*Idem*, p.416.

⁴⁶ S. Winstein, "Aristocratic Buddhism" en D. Shively y W. McCullough, *Op. cit.*, pp.457-461.

Cada templo reconocido por el Ministerio de Administración Civil debía presentar un inventario anual de sus propiedades. Al principio estos informes fueron manipulados, pues no existían autoridades representantes que viajaran a los templos alejados de la metrópoli para corroborar los bienes enlistados. Sin embargo, unos cuantos años más tarde, las autoridades empezaron a hacer auditorias para corroborar la información y confiscar los templos que no las cumplieran.

Kammu denunció que los monasterios de Nara cobraban tasas de interés del 50 hasta 100% anual por préstamos, lo cual derivó en la confiscación de las tierras y propiedades hipotecadas de los agricultores. Así que, el Tennō impuso un límite del 10% de tasa de interés anual.

En el año 798 Kammu denunció por un edicto a los clérigos de Nara por comportamiento licencioso y demandó al gobernador de la provincia de ese entonces, Sonohito Fujiwara, que realizara una investigación. Sin embargo, el emperador no limitó este tipo de denuncias a los monjes de Nara, sino que emitió una serie de decretos dirigidos a la corrección de abusos por parte de los religiosos :

Año 794: Edicto que reprueba a los obispos provinciales que buscan ser recibidos con ceremonia semejantes a los de los funcionarios laicos. Las personas que causen estas dificultades al pueblo deben ser remplazadas.

Año 785: Edicto que lamenta el fracaso de las autoridades para arrestar a monjes corruptos que visitaban otras aldeas engañando a las masas ignorantes promulgando que son capaces de hacer milagros y por ello requerían permanecer en un templo reconocido.

Año 785: Edicto que ordena compilar una lista de los “monjes virtuosos” para enviarla al gobierno central para que éstos fueran elogiados como modelos a seguir por los demás clérigos. [...]

Año 798: Edicto que deplora la falta de entrenamiento adecuado de los monjes que se ordenaban anualmente. Su apariencia es de monjes, pero su comportamiento es como de los laicos. De ahí en adelante decreta que sólo personas de buen carácter y con 35 años de edad podían ser elegidos para la ordenación⁴⁷.

Este último edicto impulsó la exigencia de una serie de requerimientos intelectuales que debían tener los novicios para ordenarse: recitar de memoria paisajes del *Sūtra del Loto o del Sūtra de la Luz Dorada*, conocimiento de las reglas básicas para la veneración correcta y haber completado tres años de servicio como novicio. Por último, debían de aprobar dos exámenes, el primero acerca de la doctrina en general, en el que tenían que responder correctamente un mínimo de cinco de diez preguntas, después, un segundo examen mucho más detallado en el que se requería contestar ocho de diez preguntas.

Considero prudente aclarar que todas estas modificaciones no fueron un intento de devaluar la doctrina budista, pues Kammu se veía a sí mismo como un devoto seguidor del budismo, incluso fundó monasterios y patrocinó servicios religiosos en la corte. En este periodo se desarrollaron también prácticas shintoístas como elaborados servicios a los ancestros; junto con prácticas confucianas y budistas, las cuales, fueron

⁴⁷ Stanley Winstein, en D. Shively y W. McCullough, *Op. Cit.*, p. 460.

las más influyentes⁴⁸. De hecho, fue Kammu y sus Consejeros Reales los que contribuyeron al surgimiento de dos nuevas escuelas que contenían enseñanzas esotéricas, *Mikkyo* en japonés⁴⁹: Tendai 天台宗 y Shingon 真言宗⁵⁰. Éstas permanecieron al margen de los asuntos políticos y se adaptaron a las necesidades de la corte. Ambas se destacaron por su disciplina monástica, cultos "esotéricos", su alianza con el shinto y la consideración de que su deber primario era apoyar al gobierno⁵¹.

Estas dos nuevas escuelas rompieron con la tradición de los templos situados en las ciudades, que habían llevado a las escuelas de Nara a una relación tan estrecha con el control de las actividades políticas. En el año 827, el monasterio Tendai del monte Hiei fue autorizado a establecer un programa independiente de ordenaciones, quedando efectivamente destruido el monopolio de las escuelas Nara⁵².

Como menciona la cita anterior, las escuelas Tendai y Shingon establecieron sus templos en las cercanías de ciudades importantes, pero no en la ciudad capital. El templo de la escuela Tendai se encuentra en el monte Hiei 比叡山 y el de la escuela Shingon en el monte Kōya 広野山 a aproximadamente, 18 y 100 km, respectivamente

⁴⁸ J. Kitagawa, *Op. cit.*, p. 57.

⁴⁹ *Mikkyo* (密教) es el término japonés para budismo esotérico o, por sus caracteres, enseñanza de la doctrina secreta.

⁵⁰ Stanley Winstein en D. Shively y W. McCullough, *Op. cit.* p. 457.

⁵¹ J. Kitagawa, *Op. Cit.*, p. 58.

⁵² J. Hall, *Op. cit.*, p.56.

de Heian. Sus representantes fueron, Saichō 最澄(766-822) y Kūkai 空海(774-835), mejor conocidos por sus nombres póstumos, Dengyō Daishi 伝教大師 y Kōbō Daishi 弘法大⁵³. “[Saichō y Kūkai] Soñaban con una unión de la religión y el Estado, y se preocuparon por todas las fases de la vida nacional ⁵⁴. Ambos viajaron a China en el año 804 para adquirir conocimientos seculares que adaptaron a las necesidades japonesas, en lugar de simplemente aceptar lo que ya habían establecido las escuelas de Nara.

La escuela china Tien Tai se basa en el *Sūtra del Loto* y fue llevada a Japón por el monje Saichō bajo el nombre de Tendai. El monje trajo desde China los últimos conocimientos y enseñanzas de la escuela de la Tierra Pura en la que se le asegura al creyente que la recitación repetitiva del nombre de Amida conduce al renacer en el Paraíso Occidental. Esta escuela encuentra significado y valor en el mundo de las apariencias y predica que la budeidad es accesible a todo ser humano⁵⁵.

⁵³ Por la importancia de la transmisión de las escuelas y linajes en las enseñanzas budistas, las historias de esta religión tienden a ser biografías de los monjes. Por lo que según Bowring no se puede acercarse al estudio del budismo en el periodo Heian sin antes estudiar a los personajes Saichō y Kūkai, pues ellos fueron los que pusieron los parámetros que gobernaron el desarrollo del budismo en Japón. R. Bowring, *Op. cit.*, p. 113.

⁵⁴ J. Kitagawa, *Op. Cit.*, P. 59.

⁵⁵ *Idem.*, p. 60.

Saichō fue descendiente de una familia inmigrante china⁵⁶. Se entrenó en las doctrinas Sanron, Hossō y Kegon, fue ordenado a los diecinueve años en el templo de Tōdaiji y se volvió un monje oficial. Después, se retiró al monte Hiei⁵⁷ donde se acercó a textos de Chih-i(531-597) quien aportó el culto de Amida a la escuela Tien Tai⁵⁸, y a dos de los textos de Fa-Tsiang (653-712) el *Chin hsin lun shu* y el *Huan yen ching wu chiao chang*. En ellos, Fa-Tsiang manifestó la primera aportación al culto de Amida y la idea de que la budeidad puede ser accesible a todos . Saichō fundó en este monte un pequeño recinto al que se le conocerá como el templo del monte Hiei 比叡山寺 o Enryakuji 延暦寺 en donde grupos de aspirantes se juntaban a su alrededor para aprender de él. Por su cercanía a la nueva capital y la popularidad que tuvo entre los solicitantes, Saichō llamó la atención de la corte y sobre todo del emperador Kammu, quien visitó el templo.

La fama de Saichō fue tal, que para el año 802 d.C., el Tennō propuso que dos de los discípulos del monje, Enki 圓基 y Myōchō 妙澄, fueran al monte Tien Tai en China

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ También conocido como Hieizan por sus caracteres en japonés 比叡. Según Groner, el padre de Saichō había ido a este monte a pedirle al *kami* que ahí habitaba le concediera un hijo, en agradecimiento construyó al pie de la montaña una pequeña choza de paja conocida como *Jinguzen-in* (神宮禪院). Es una explicación al porqué Saichō, después de ordenarse, decidió retirarse en este lugar para realizar austeridades religiosas (ascetismo) que su padre no había podido completar. Paul Groner, *Saichō. The Establishment of the Japanese Tendai School*. Honolulu: University of Hawai Press, 2000. p.19.

⁵⁸ *Idem*. p. 30.

para estudiar más a profundidad la tradición Tendai. El Tennō agregó que Saichō fuera con ellos, pero que no debía de permanecer ahí el mismo tiempo. En el año 803, los tres monjes zarparon hacia China, pero el mal tiempo impidió que siguieran adelante y tuvieron que quedarse en la isla de Kyushu, en donde probablemente Saichō conoció a Kūkai, quien viajaba en la misma expedición pero en un barco diferente. Será hasta el siguiente año que las embarcaciones saldrían con destino a la capital imperial de China, Chaang. Sin embargo, el barco de Saichō fue separado por los fuertes vientos y arribó a Ming- Chou, al norte de Chekiang. Saichō decidió que quería dirigirse directamente a la sede de Tien Tai y no a la capital del imperio chino como estaba planeado. Llegó a su destino el día 26 del noveno mes de 804. Mientras tanto el barco de Kūkai llegó a Fu-chou (actualmente Fukien) y de ahí se fue a Chaang. Según Groner, en la época en que Saichō llegó al monte Tien Tai ya existían elementos del budismo esotérico en esta escuela, incluso antes de la época de Chih-i, ya se utilizaban principios esotéricos en la meditación. Y con el maestro I-Hsing⁵⁹ (638-727) el budismo esotérico puro tiene una influencia en Tien Tai. El budismo esotérico en Japón es a menudo dividido en las categorías de *zōmitsu* y *junmitsu*. Este último también conocido como budismo esotérico puro se refiere a las tradiciones y las connotaciones filosóficas que tienen que ver con las corrientes *Taizōkai* 胎藏界 (reino

⁵⁹ Fue matemático y astrónomo reconocido por proponer un sistema calendario. Ryūichi Abé, *The Weaving of Mantra. Kūkai and the construction of Esoteric Buddhist Discourse*. Nueva York: Columbia University Press. 1999, p.116. "Es coautor junto con Subhakarasiṃha (637-735) del comentario al *Sutra de Mahāvairocana* y fue uno de los textos más influyentes del budismo esotérico en el este de Asia." P. Groner, *Op. cit.*, p.xii.

del vientre) y *Kongōkai* 金剛界 (reino del diamante) que estaba más preocupado por alcanzar la iluminación que por aspectos mundanos. Más específicamente refieren a las traducciones e interpretaciones directas que hizo el maestro Amoghavajra, especialmente las que conciernen a Vairochana (Dainichi en japonés). Mientras que las *zōmitsu* o tradiciones mixtas se refieren a las escrituras anteriores a la dinastía Tang y que son recopilaciones de lo que predicó Sakyamuni⁶⁰.

Después de la muerte de I-Hsing se construyeron diferentes templos en su honor y la tradición tántrica se extendió. Uno de los centros religiosos más importantes fue Yuquansi 國清寺 fundado en el año 593, fue conocido por su eclecticismo y particular interés en los rituales esotéricos⁶¹. Saichō fue iniciado en el budismo esotérico y preceptos de la escuela Tien Tai. Saichō y Gishin se instruyeron en una de las iniciaciones esotéricas en el templo del este de la montaña Ching-Hu. En el budismo esotérico, una persona tiene que pasar por varias ceremonias de iniciación antes de que recibir ciertos conocimientos. “La ceremonia podía variar de acuerdo a las enseñanzas y al grado de maestría de cada estudiante.”⁶² Saichō registró que recibió la

⁶⁰ Es importante mencionar que el uso de los términos dependen mucho de cada autor. Yu, Chun-fang *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara. Idem.*, p.80.

⁶¹ R. Bowring, *Op.cit.*, p. 119.

⁶²P. Groner, *Op. cit.*, p.53.

iniciación del *mandala* del Diamante y del Vientre por Shuh-hsiao, pero no se cree que sea la misma ceremonia que transmitía Amoghvajra sino una más temprana⁶³.

Saichō estudió con Dao Xuan (702-760)⁶⁴, el segundo maestro más importante de la tradición Tien Tai. Bowring cuenta⁶⁵ que Saichō y su compañero Gishin fueron a Ming-chou para regresar a Japón, ya ahí, les informaron que no zarparían sino hasta un mes y medio después, por lo que decidieron visitar dos templos cercanos donde recibieron algunos conocimientos de carácter esotérico. Aunque la capital imperial de Changan era el centro del budismo tántrico, estas prácticas ya se habían extendido en China y dado el interés temprano de los budistas japoneses en los encantamientos y sus efectos, es natural que Saichō prestara peculiar atención a éstos⁶⁶.

La estancia de Saichō en China fue solamente de ocho meses y medio; sin embargo, él consideró que fue tiempo suficiente para consolidar sus conocimientos y futuras enseñanzas directas en Japón . Para este entonces, Kammu estaba mal de salud y creía que lo perseguía el espíritu de su hermano, el príncipe Sawara, por lo que se construyeron templos, se hicieron servicios especiales, se ordenaron monjes, todo con el fin de que recuperará su salud , pero nada daba resultados. Saichō regreso al Japón en esta época y el emperador le solicitó hiciera un ritual en su beneficio, pues creía

⁶³ *Idem*, pp. 54-55.

⁶⁴ Se le atribuye el haber importado a Japón las enseñanzas Chaan (japonés Zen) y Hua-Yen (japonés Kegon).

⁶⁵ R. Bowring, *Op.cit.*, p. 118.

⁶⁶ *Idem.*, pp.118-119

que el nuevo budismo que había estudiado en China podía ayudar a mejorar su salud. El ritual aparentemente resultó efectivo y la salud del *Tennō* mejoró. La corte ordenó que los trabajos y *El Sūtra de Loto* que había traído desde China fueran distribuidos entre los siete templos de Nara⁶⁷.

Kammu apoyó a Saichō quien practicó diversos rituales y ceremonias para la corte⁶⁸. Kammu ordenó a los monjes Gonsō y Shōen que recibieran el ritual de iniciación conocido como *kanjō* 灌頂 el cual involucra esparcir agua en la cabeza del solicitante.

También se le concedió la autoridad a Saichō para ordenar dos monjes al año⁶⁹.

Saichō se distinguió en el campo de la organización monástica⁷⁰. Intentó sistematizar la escuela Tendai incorporando preceptos morales, una disciplina monástica, cultos esotéricos y prácticas *zen*⁷¹. Reguló la plataforma de ordenaciones y estableció el templo de Enryakuji en la provincia de Ōmi (actual Shiga) a principios del siglo IX⁷².

⁶⁷ P. Groner, *Op. cit.*, p.63 La comunidad budista de Nara consistió en siete templos: Gongōji, Hōryuji, Yakushiji, Kōfukuji, Daianji, Tōdaiji y Saidaiji. Eran templos que fungían como sede de servicios religiosos para el gobierno, además en ellos se promovía los estudios de las doctrinas de las Seis Escuelas de Nara. R. Abé, *Op.cit.*, pp.34-35.

⁶⁸ El primer día del noveno mes del años 802 realizó lo que podría haber sido la primera ceremonia en que se utilizó un *mandala Daimandara* 大曼荼 y una de las primeras en utilizar el *dhārani* o un encantamiento similar al *mantra*. El día 17 del noveno mes de 805 realizó una ceremonia enfocada a Birushana o Vairochana. *Idem.*, pp. 67-68.

⁶⁹ Kenji Matsuo, *A history of Japanese Buddhism*. Kent, Reino Unido: Global Oriental. 2007, p. 29.

⁷⁰ D. Brown, *Op. cit.*, p.30. Theodor De Barry, *et.al., Sources of Japanese Tradition. From earliest times to 1600*. Segunda edición, volumen 1. Nueva York: Columbia University Press. 2001. p.120.

⁷¹En su estancia en China, Saichō estuvo en contacto con prácticas *zen* o *chaan*. J. Kitagawa, *Op. cit.*, p.60.

⁷²K. Matsuo, *Op. cit.*, p.29.

Por influencia de Saichō, Kammu publicó en 804 d.C. un edicto en el que solicitaba que los candidatos fueran examinados individualmente, especialmente las escuelas de Hosso y Sanron. Posteriormente, Saichō hizo una revisión al sistema y sugirió que las ordenaciones deberían ser anuales: tres monjes de las escuelas de Sanron y Hosso y dos de las escuelas, Kegon, Tendai y Ritsu. Estas disposiciones satisficieron a los monjes de Nara⁷³. Saichō propuso nuevos preceptos y la independencia de las ordenaciones en cuanto al sistema nacional, en el cual los candidatos sólo podían consagrarse a la vida monástica en el templo Todaiji. Lo anterior devino en conflictos políticos con otros linajes, pues según estas escuelas, Saichō estaba trazando una división entre su escuela y las demás.

En respuesta a la sugerencia de Saichō, el gobierno del Tennō emitió un edicto por medio del cual se adoptaron las propuestas, a cambio, la escuela Tendai tenía que ser dividida en dos categorías en concordancia con el curso de los estudios: por un lado, el curso llamado *Shanagō* o “el curso esotérico”, enfocado en el *Sūtra de Mahāvairochana* en japonés el *Dainichi-kyō*, y el texto para el *mandala* del Reino del Vientre o *Taizōkai mandara*. Por otro lado, el curso *Shinkangō* o “el curso de meditación”, basado en el tratado que hizo Chih-I acerca de las técnicas de meditación, en chino *Mo ho chih kuan* y en japonés *Makashikan*. En este curso, los monjes estudiarían técnicas exotéricas, especialmente las de la escuela Tendai. Los discípulos de la escuela Tendai se dividirían a la mitad para equilibrar ambos cursos. Estas dos categorías se utilizaron

⁷³ P. Groner, *Op. cit.*, pp.68-69.

en las ordenaciones anuales por lo menos hasta el año de 890⁷⁴. El establecimiento del curso de estudios esotéricos fue una tarea difícil, pues las enseñanzas y las iniciaciones que había recibido Saichō en China no habían sido tan detalladas y por ello tenía una instrucción limitada en el budismo esotérico.⁷⁵ Este edicto reflejó el interés que tuvo el emperador Kammu en el budismo esotérico más que en las enseñanzas Tendai, las cuales habían sido el motivo principal de mandar al Saichō al continente. Poco después, muere Kammu y el patrocinio que se le dio a Saichō disminuyó, pero no así el interés en las prácticas esotéricas. A su regreso de China, el monje Kūkai haría una aportación más profunda a estas prácticas ⁷⁶.

Kūkai (773-835)

Nació en Tado-guh en Sanuki⁷⁷. Su padre fue Saeki no Atai Tagami. A los quince años empezó a estudiar chino con su tío, Ato no Ōtari y, posteriormente, lo hizo en la escuela *daigaku* de la capital Nara. Se dice que ahí conoció a un monje budista que lo inspiró para seguir por el mismo camino religioso. A partir del año 802 estudió con el novicio Gonzō de la escuela Sanron. Se fue a Otakidake ⁷⁸ a realizar prácticas ascéticas, y es ahí que escribió su primer libro *Sangoshiki* o *Principios de las tres enseñanzas*. En

⁷⁴ *Idem.*, p. 71.

⁷⁵ No mucho después de la muerte de Saichō tanto la escuela Tendai y la Shingon se empezaron a conocer por este nombre. J. Kitagawa, *Op. cit.*, p.62.

⁷⁶ P. Groner, *Op. cit.*, p. 77.

⁷⁷ Hoy ciudad de Zentsuji en Kagawa

⁷⁸ Tokushima en las islas de Shikoku

el año 804 se sometió a la ordenación en Tōdaiji, pasando a ser un monje oficial⁷⁹. En Japón tuvo contacto con textos de la tradición esotérica⁸⁰, en especial el *Dainichi-kyō* y es posible que con el *Kongōchō-kyō*. Según Weinstein estos textos lo motivaron a realizar un viaje a China.

Justo cuando Kūkai solicitó a las autoridades encargadas de las embajadas⁸¹ el viaje a China, faltaba poco para la salida planeada por Saichō. Esto ocasionó que Kūkai no tuviera que esperar mucho para que la corte autorizará una embarcación a cargo del embajador Kadonomaro Fujiwara⁸² rumbo al continente .

En el reporte que hizo Kūkai a las autoridades chinas menciona que sus principales maestros en China fueron Hui-kuo 惠果 (746–805) y Prajña(734-810)⁸³. En 804 d.C.

Kūkai viajó a Changan, específicamente al monasterio de Hsi-ming, y estudió lo último sobre budismo esotérico bajo la tutela del maestro Hui-kuo, quien fue discípulo de Amoghavajra en el templo de Qing Lon 青龍寺 que, por ese entonces, se consideraba

⁷⁹ Standley Weinstein en D. Shively y W. McCullough, *Op.cit.*, p. 474.

⁸⁰ *Idem.*, p. 475. Para finales del periodo Nara se sabe que en Japón había aproximadamente 130 textos budistas tántricos y 37 imágenes de deidades tántricas. Aunque en ese entonces no era considerada una escuela independiente.

⁸¹ “Sabemos relativamente poco sobre la organización de las embajadas [...] todos éstos tenían cuatro embarcaciones y también cuatro categorías de altos oficiales.” Los cuatro oficiales eran el Embajador(*Taishi*), Vice-Embajador (*Fukushi*), cuatro oficiales administrativos (*Hangan*) y seis secretarios (*Rokuji*). Edwin Reischauer, *Ennin's Travel's in Tang China*. N.Y. :Harvard University Press: Ronal Press Company. 1955, pp.47-48.

⁸²R. Abé, *Op.cit.* p 114.

⁸³ Abé, *Op.Cit.*, p.116 *apud* Kūkai " Hongoko no shito tomoni kaeran to kou kei", *Kōbō daishi zenshū*, Volumen 3, Editorial Hase Hōnshuu, Tokyo, 1966, fscl.15, p. 77.

sede del budismo esotérico⁸⁴. Según mencionan algunos autores⁸⁵, Hui-kuo lo trató como un discípulo elegido desde un principio.

Yo [Kūkai] fui mandado llamar por el abad en compañía de cinco o seis monjes del templo de Ximing. Tan pronto como me vio [Hui-kuo], sonrió con placer y dijo: - ¡Sabría que vendrías! He esperado por mucho tiempo. Qué placer me da verte hoy al fin. Mi vida está acercándose al final y hasta que no viniste no había nadie a quien le pudiera transmitir mis enseñanzas. Ve sin retrasos al altar del *abhiseka* con incienso y flores-. Regresé al templo donde me quedé y tomé las cosas necesarias para la ceremonia. Era temprano en el mes 6 [805d.C.] cuando entré al altar de la *abhiseka* para una iniciación primaria. Me paré en frente del *Mandala* del Vientre y de la manera prescrita, lancé mi flor. Por casualidad, cayó en el Cuerpo de Mahavairochana Tathagata en el centro [del *mandala*]. El maestro exclamó encantado: -¡Qué increíble! ¡Perfectamente increíble!- Repitió tres o cuatro veces con felicidad. Después, se me dio cinco veces la *abhiseka* y recibí instrucciones en la gracias de los Tres Misterios. Después, se me enseñó las fórmulas en sánscrito y los manuales rituales para el *Mandala* del Vientre y aprendí las prácticas yógicas en las que se utilizan varios objetos de concentración para ganar la percepción trascendental⁸⁶.

La biblioteca del monasterio Hsi-ming contaba con textos como *Pronunciación y Significado de las palabras en las escrituras budistas (I-chein-ching yin-i)*, *Escribir según Siddham(Hsi-tan tzu-chi)*⁸⁷, *Sūtra Mahayana de los seis Paramita*, entre muchos otros.

Kūkai tuvo acceso tanto a maestros como a textos para mejorar sus estudios en

⁸⁴ K. Matsuo, *Op. cit.*, p. 36.

⁸⁵ T. De Barry, R. Bowring, S. Weinstein y R. Payne.

⁸⁶ T. De Barry, *et. al. Sources of Japanese...* p. 141. *apud* Kūkai, *Kōbō Daishi Zenshū*. Volumen I, Tokio: Editorial. Hase Hoshū, 1966. (6 vols). pp. 98-99.

⁸⁷ Libro de texto de las reglas gramaticales del sánscrito que utilizaban los monjes. R. Abé, *Op.cit.* p.118.

sánscrito, y así poder tener conocimientos más profundos a cerca del *Dainichi-kyō* y el *Kongōchō-kyō*. "Kūkai menciona que en su entrenamiento con Prajña incluyó el estudio de un sistema filosófico brahmanico popular en el sur de la India⁸⁸".

En China, Kūkai recibió tres iniciaciones: de la atadura con Buda (*kechien kanjō 結緣灌頂*)⁸⁹, la del estudio del *Dharma* (*gakuhō kanjō 學法灌頂*)⁹⁰ y la transmisión de las enseñanzas (*dengyō kanjō 傳教灌頂*)⁹¹. Esta última es la más elevada de los niveles de iniciación esotérica; el receptor se convierte en *dengyō ajari 傳教阿闍梨*, es decir, un maestro esotérico que está facultado para transmitir las enseñanzas. Poco tiempo después, en el doceavo mes del año 805, Hui-kuo murió.

El temprano regreso de Kūkai a Japón en 806, tan sólo dos años después de su llegada a China y a pesar de contar con un financiamiento por veinte años, se debió a la muerte de su maestro cuando Kūkai decidió regresar a su país. En el archipiélago nipón fue el representante de la escuela de Chen-yen, que en japonés se conoce como Shingon, es la traducción al japonés de la palabra *mantra*. Contrario a lo que sucedió

⁸⁸ *Idem*, p.118 *apud*, Kūkai, *Kōbō Daishi Zenshū*. Volumen I, Tokio: Editorial. Hase Hoshū, 1966. pp.9-10

⁸⁹ Se lanza o deja descender una flor en un mandala para identificar la deidad del iniciado. R. Bowring, *Op. cit.*, p. 138.

⁹⁰ Involucra un extenso aprendizaje de *mantras*, *mudras* y práctica de técnicas de visualización. *Idem*.

⁹¹ se considera la iniciación para la transmisión del *Dharma*. En esta etapa avanzada el mándala tenía que ser imaginado (recordado) por el maestro y el estudiante. *Idem*.

con Saichō no recibió la inmediata atención de la corte. Su exclusión de la capital fue causada probablemente por un conflicto político.

En 807d.C., Heizei, un año después de su ascensión al trono, envió a su medio hermano, el príncipe Iyo, al exilio bajo la sospecha de que éste planeaba un motín en su contra. Iyo cometió suicidio. El tío de Kūkai, Otari, había sido tutor del Príncipe Iyo y tuvieron una amistad de larga duración. Por esta razón, ante los ojos de Heizei, Kūkai no era una persona bien recibida⁹². Aunque las escuelas de Nara no reaccionaron de manera negativa ante la nueva propuesta de Kūkai, sí lo hicieron con Tendai⁹³. Kūkai trajo consigo una biblioteca para los rituales esotéricos, algunos de ellos de origen indio: 142 *sūtra* esotéricos, 42 textos en sánscrito, 32 comentarios de textos , 5 *mandalas*, un gran número de pinturas, tratados (algunos de estos textos eran traducciones directas de Amoghavajra) y un inventario de objetos importados (*Shorai makuroku* 請來目錄)⁹⁴.

El corpus budista que Kūkai llevó a Japón es conocido como *Mikkyo* 密教 por su traducción literal de los caracteres chinos *Chen-yen* o *Mijiao* 密教. También se le conoce como Shingon 真言宗 o "palabras verdaderas" es una aproximación a la

⁹² Standley Wienstein, en D. Shively y W. McCullough, *Op. cit.*, p.476.

⁹³ J. Kitagawa, *Op. cit.*, p.63.

⁹⁴ R. Bowring, *Op. cit.*, p. 146.

palabra en sánscrito *Mantrayāna* o “camino del *mantra*”. El nombre indica la importancia que se le da al misterio del discurso o de las palabras verdaderas y fórmulas secretas del habla- uno de los tres misterios, que son cuerpo, mente y habla- a través de los cuales todo ser humano es capaz de llegar a la budeidad.

Kūkai acentuó cuatro puntos esenciales en el budismo esotérico: 1) El Budismo Mikkyo es la enseñanza directa del gran Buda, el Cuerpo del *Dharma*, el cuerpo todo-penetrante de la aclaración universal, 2) la iluminación se puede manifestar en este mundo y se puede comunicar, 3) acentuó el logro inmediato de la budeidad en esta vida y 4) La tradición esotérica contiene una gran riqueza de enseñanzas para diversos propósitos, muchos métodos que convienen a todas las predilecciones y capacidades⁹⁵. Además, aseguró que los rituales basados en la doctrina esotérica y con las adecuadas fórmulas y *mantras* que trajo consigo, serían más efectivos que los que ya se practicaban para el beneficio del Estado.

La diferencia entre los dos monjes, Saichō y Kūkai, fue básicamente que mientras que Saichō fue a China a estudiar exclusivamente las enseñanzas Tendai y, por casualidad tuvo contacto con las enseñanzas *mikkyō*, Kūkai estudió diversos rituales tántricos y recibió una iniciación esotérica elevada⁹⁶; empero, ya en Japón, ambos se necesitaban

⁹⁵ Taikō Yamasaki, *Shingon. Japanese esoteric buddhism*. Traducción: Richard y Cynthia Peterson. Boston: Shambhala, 1988. p. 59.

⁹⁶ Standley Wienstein en D. Shively y W. McCullough, *Op. cit.*, p.467.

el uno al otro, Kūkai a Saichō para establecerse en Japón y Saichō a Kūkai por sus conocimientos de gran interés para la corte imperial ⁹⁷.

Cuando el emperador Saga llegó al trono, la suerte de Kūkai cambió. El Tennō estaba muy interesado en la cultura Tang particularmente en la literatura, poesía y caligrafía-áreas en las que Kūkai sobresalió. Saga invitó a Kūkai a Takaosanji, estrecharon una relación y esto le aseguró la entrada a la aristocracia y una oportunidad de establecer una base sólida para Shingon. La relación y el interés en el arte y budismo chino llegó a tal nivel que el emperador Saga fue iniciado en el budismo esotérico por Kūkai.

En 816, el Tennō Saga otorgó permiso al monje para construir un centro religioso, conocido como Kongōbu-ji 金剛峯寺, en la montaña de Kōya (*kōyasan* 高野山) al suroeste de Nara y le dio el título de *kyō-ō-gokoku-no-tera*, es decir, "templo para la protección de la nación."⁹⁸

Saichō y Kūkai tuvieron una relación complicada. Saichō se dio cuenta de que las experiencias que vivió Kūkai eran transcendentales para el budismo esotérico, por lo que mantuvo correspondencia con el monje Kūkai. En repetidas ocasiones Saichō le solicitó a Kūkai textos que había traído consigo de China para estudiar en ellos el budismo esotérico. Para el día primero del decimoprimer mes del año 810 Saichō fue iniciado en Takaosanji y en el segundo mes del año 811, Saichō le pidió a Kūkai que lo

⁹⁷ R. Bowring, *Op. cit.*, p. 146.

⁹⁸ J. Kitagawa, *Op. cit.*, p. 64.

consagrara en nombre “del honorable cuya luz impregna en todos lados”, es decir, *Dainichi Nyorai*, del Henjōisson ⁹⁹.

En el año de 812, Saichō decidió que algunos de sus estudiantes del curso de Shanagō debían estudiar con Kūkai. Envió a Taihan 泰範, Kōjo 光定 y Enchō 圓. Sólo Taihan permaneció y sirvió por varios años como puente entre los dirigentes de las escuelas Tendai y Shingon. Una de las posibles causas de la ruptura de la relación entre las escuelas fue una ocasión en la cual Kūkai se negó a prestarle uno de los textos que Saichō le solicitó, pues contenía algunas alusiones sexuales, que en la tradición tántrica se consideraban que sólo podían ser leídas bajo la supervisión de un maestro, quien era el único que podía enseñar la correcta interpretación del contenido. Por esta razón Kūkai se negó a prestar los textos y sugirió a Saichō estudiar en el monte Kōya para aprender el camino del *Vajrayana* como todos los demás alumnos. Además, Saichō le solicitó a Kūkai en varias cartas el regreso de Taihan. En el años de 816 Taihan personalmente respondió a su maestro que no regresaría. A partir de este momento existió una mala relación entre los dos monjes, en el caso de Saichō no sólo afectó sus relaciones personales, sino también, truncó su entrenamiento efectivo en los cursos de budismo esotérico de la escuela Tendai¹⁰⁰.

⁹⁹ P. Groner, *Op. cit.*, p. 80-81.

¹⁰⁰ *Idem.*, pp. 84-85.

Para el año 819, por órdenes del emperador Kūkai fue al templo de Tōji en Kioto , en donde se estableció el linaje Shingon en la capital a pesar de su deseo de permanecer en su monasterio, al cual no regresaría de manera permanente sino hasta el año 832 d.C.. En el momento que se fue a Toji, Kūkai presentó ante la corte un catálogo de textos canónicos que debían ser estudiados por los pretendientes a ser clérigos, y tanto los votos esotéricos como los Diez Preceptos budistas que debían de realizar. Esto idea de mezclar los dos preceptos fue clave para que la escuela de Kūkai tuviera elementos en común con las escuelas de Nara y por ende una mejor integración en las instituciones religiosas del Estado.

En Kioto se instaló en la Oficina de Asuntos Sacerdotales o *Sōgō* (僧綱)¹⁰¹, su función fue administrar que en las órdenes budistas se aplicaban las normas *ritsuryō*¹⁰². También supervisó proyectos de restauración y reproducción de arte chino. Cerca del año 828 Kūkai fundó la Escuela de Artes y Ciencia en Japón donde se impartió educación sin importar el estatus social de los ingresados. Kūkai se hizo popularizó entre los cortesanos y en 822 d.C. se le concedió un lugar en las iniciaciones del templo Tōdaji, conocido como *kanjō dōjō*. Este recinto jugó un papel importante en la difusión del budismo *mikkyo* entre los clérigos.

¹⁰¹ Función principal era supervisar los templos budistas y sus clérigos y llevar a cabo la política del Estado hacia la *Sangha*. También tenían que hacerse cargo de los certificados de ordenación, tener los registros de las ordenaciones y los residentes de los templos. Entre otras. R. Abé, *Op. cit.*, . p.31.

¹⁰² Las instituciones y clérigos budistas debían servir a los intereses del Estado. D. Shiveley y W. McCullough, *Op.cit.* p.396.

En el primer mes del año 835, la escuela Shingon fue admitida oficialmente al sistema anual de ordenación (*nembun dosha* 年分)¹⁰³ y se le asignó una cantidad anual de tres novicios apoyados por el Estado, que superó por una persona al número permitido a la escuela Tendai. Al mes siguiente, por órdenes de la corte se erigió una capilla dentro del palacio imperial, Shingon-in, y al recinto Kongōbu-ji en Kōya se le concedió el estatuto de templo reconocido (*kokubunji* 国分寺). Por lo tanto, en el momento de la muerte de Kūkai en el tercer mes de 835, el budismo Shingon estaba establecido en la corte imperial, posición que mantuvo hasta los primeros años de la época Meiji (1868-1912)¹⁰⁴. Puedo decir que Kūkai fue una figura importante en el budismo *mikkyo*, no sólo porque lo introdujo a Japón, sino por que fue fundamental en la buena relación entre el budismo y el Estado.

Propagación del budismo esotérico o Mikkyō

Entre 814 y 822 d.C., Saichō tuvo dos objetivos principales: La defensa de la doctrina Tendai ante los ataques de otras escuelas, especialmente de la Hossō¹⁰⁵, y

¹⁰³ Era habitual en la corte hacer una ceremonia de ordenación en el palacio imperial durante las celebraciones de Año Nuevo. En esta ceremonia, que contaba con la presencia del Tennō, se ordenaban a novicios que serían expertos en la recitación del *Sūtra de la Luz de Oro* y otros escritos que eran reconocidos por su eficacia para la protección del Estado. R. Abé, *Op.cit.* p. 39. *apud* Kenko Futaba, *Nihon kodai Bukkyō shi no kenkyū*, Kioto:Nagata Bunshodo, 1984, p. 326-329.

¹⁰⁴ Standley Wienstein, en D. Shively y W. McCullough, *Op. cit.*, p.478.

¹⁰⁵ La escuela Hossō siempre tuvo problemas para aceptar a la escuela Tendai, pues había cuestiones doctrinales en la que no concordaban, por ejemplo, la cuestión de la naturaleza búdica innata o *Busshō*. En Hossō existían 5 tipos de seres sensibles: 1) predestinados a convertirse en *arhats*, 2) otros en *pratyekaBudas* 3) otros a ser Budas, 4) “semillas no contaminadas” que podían ser cualquiera de las

una campaña ardua para que se le permitiese ordenar a sus propios monjes, en lugar de que fuera a través del recinto de Tōdaiji. Sin embargo, este segundo objetivo fue negado desde el inicio y sólo hasta la muerte del monje se le permitió a la corriente Tendai la ordenación independiente. El budismo Tendai ganó privilegios considerables al permitírsele las certificaciones (*kaicho*) emitidas por el Consejo de Estado. Esto también significó que los monjes ya no tenían que trasladarse a Nara para la entrevista y confirmación para empezar a estudiar, sino que podrían quedarse en Hieizan y comenzar inmediatamente sus actividades monásticas.

Después de la muerte de Saichō, Kūkai se transformó en la figura religiosa central de Japón y la práctica Shingon se convirtió en la escuela predilecta entre los miembros de la aristocracia; Kūkai era solicitado siempre que la corte necesitaba hacer un ritual¹⁰⁶. Las prácticas esotéricas permearon casi todas las áreas de la vida aristocrática y poco a poco formaron un componente mayor en las prácticas de la escuela Tendai; aunque, en sentido doctrinal, Shingon y Tendai eran aparentemente distintos¹⁰⁷.

Después de la muerte de Kūkai, el budismo esotérico, tanto en el linaje Tendai como en el Shingon, siguieron siendo prestigiosos: estableció el tono predominante de la vida religiosa durante el periodo Heian, por lo que su influencia se extendió a otras

anteriores, y por último 5) los desafortunados que no tenían ninguna de estas semillas y por ello estaban destinados a repetir el ciclo de nacimiento y muerte para siempre. R. Bowring, *Op. cit.*, p. 131.

¹⁰⁶ J. Kitagawa, *Op. cit.*, p.64.

¹⁰⁷R. Bowring, *Op. cit.*, p.229.

escuelas. Algunas escuelas abiertas al sincretismo adoptaron elementos doctrinales contenidos en el budismo tántrico, sin dejar de tomar en cuenta la importancia ritual. También aceptaron fácilmente creencias de otras escuelas, del shinto y del *yin* y el *yang*¹⁰⁸.

Un año después de la muerte de Kūkai, se gestó un gran avance para el budismo esotérico: en la escuela Tendai, los sucesores de Saichō, Ennin¹⁰⁹ (794-864) y Enchin¹¹⁰ transformaron y modificaron a dicha escuela esotérica, hasta el punto en que los practicantes se referirían a ella como *Taimitsu* y al Shingon como *Toimitsu*. Más que sólo un cambio de nombre, implicó una separación institucional y un énfasis de cada una en los diferentes rituales esotéricos.

Ennin se volvió una figura importante a partir del año 848 en que la corte aceptó que él realizara los rituales anuales tanto de iniciación como los que tenían como objetivo mejorar la causa imperial y la protección del Estado¹¹¹. Como es natural, surgieron tensiones políticas entre los templos de Kōyasa y de Tōdaiji, ya que, en el ámbito doctrinal, sólo existía una diferencia: Shingon mantenía la incompatibilidad entre el

¹⁰⁸ T. De Barry, "*Sources of Japanese...*", *Op.cit.*, p. 156.

¹⁰⁹Saber más consultar E. Reischauer, *Op. cit.*

¹¹⁰Quien de hecho fue el sobrino de Kūkai. Ennin y Enchin fueron a China a estudiar directamente en Chanan, en donde incluso Ennin realizó una iniciación del tercer nivel. Sus estudios estaban enfocados de tal manera que justificaran y le dieran el mismo estatus ritual a la sección esotérica de Tendai que la de Shingon. Ver Edwin Reischauer, *Ennin's Travel's in Tang China*. N.Y. :Harvard University Press: Ronal Press Company. 1955.

¹¹¹ Standley Wienstein en D. Shively y W. McCullough, *Op. cit.*, p. 481.

budismo esotérico y exotérico¹¹², mientras que para Tendai, eran lo mismo¹¹³. El motivo real fue que antes de Ennin, los monjes del linaje Shingon tenían absoluta responsabilidad en los diferentes rituales esotéricos que se realizaban en la corte y a la llegada de Ennin esta exclusividad se dio por terminada. La popularidad de Ennin en la aristocracia llegó a su auge en el año 856, cuando realizó la iniciación doble (*ryōbu kanjō*) a cinco personajes: el emperador Montoku, el príncipe heredero, el ministro de la derecha Yoshifusa Fujiwara, Mototsune que después sería adoptado por el emperador y el Consejero Mayor Yoshisuke Fujiwara¹¹⁴.

A la muerte del fundador del linaje Shingon, la escuela siguió teniendo el apoyo de la familia imperial y de la aristocracia. Los monjes fueron convocados regularmente a la corte para orar por la lluvia o realizar exorcismos. Los servicios del linaje Shingon se convirtieron en parte integral de la agenda imperial anual. Entre los dos rituales más importantes se encontraban el *goshichinichi mishiho*, que tiene como propósito solicitar el bienestar, la paz y la prosperidad del emperador y de Japón y se realizaba en la capilla Shingon-in en el recinto del palacio en Todaiji; y el ritual *taigenho*, que tiene el mismo objetivo y se celebraba al mismo tiempo que el *mishiho* en el templo Joneiden, el cual formaba parte de la residencia imperial. Además, hubo un tercero de

¹¹² Kūkai hizo una clasificación en la cual el Shingon es la enseñanza esotérica, es decir, privada del Buda. Mientras que las otras escuelas que se identifican con budismo Mahayana o Hinayana eran las enseñanzas exotéricas o públicas.

¹¹³ T. De Barry, "*Sources of Japanese...*", *Op.cit.*, p. 158.

¹¹⁴ Standley Wienstein en D. Shively y W. McCullough, *Op. Cit.*, p. 482.

menor trascendencia, que fue introducido por Jogyo, discípulo de Kūkai, este ritual llamado *misaie* se convirtió en una celebración anual en el año de 851. En éste se colocan varias armas en un altar con la esperanza de que sirvieran para proteger al emperador y vencer a sus enemigos¹¹⁵.

La adversidad con que tuvo que enfrentarse la escuela de las palabras verdaderas fue la falta de una cabeza Shingon que fuera reconocida universalmente, como sí sucedió en el caso del monte Hiei y del budismo Tendai. Antes de su muerte, Kūkai confió la administración de los asentamientos más importantes a diferentes discípulos: a Jitsue lo dejó como abad de Tōji, a Shinzei se le dio la responsabilidad de Takaosanji, a Shinga, el hermano menor y confidente, lo puso a cargo del Shingon-in en Tōdaiji; finalmente nombró a su sobrino Shinzen abad de Kongōbuji en Kōya¹¹⁶.

Por sus particulares personalidades e intereses, los discípulos a cargo de las sedes tuvieron conflictos. Shinzei accedió a una petición del emperador Montoku para orar para que su hijo mayor, Koretaka, fuera elegido heredero al trono. La madre de Koretaka, al igual que Shinzei, pertenecía al clan Ki. El ministro de Derecha, Fujiwara no Yoshifusa, cuya hija Meishi también era consorte del emperador y que había dado a luz a un hijo varón, acudió con el monje Shinga para contrarrestar las oraciones

¹¹⁵*Idem.*, p. 497.

¹¹⁶ *idem.*

hechas por Shinzei, éstas últimas resultaron exitosas, es decir, el hijo de Meishi fue elegido heredero al trono y al monje se le recompensó con la abadía de Tōji¹¹⁷.

Otro factor problemático que afectó a Shingon, de mayor peso que las alianzas entre los monjes y los aristócratas, fue la rivalidad entre el recinto de Tōji, en donde se realizaban una amplia gama de los ritos esotéricos para la corte y el monte Kōya, en donde los novicios se sometían a un entrenamiento riguroso. En 835 d.C., Shinzei, el abad de Tōji, persuadió a la corte para que las ordenaciones anuales ya no se llevaran a cabo en el monte Kōya, sino en Tōji, argumentando la lejanía del monte y que el número de monjes solicitantes había aumentado de tres a seis. Shinzei, sugirió que tres monjes se ordenaran en Kōya y tres en Tōji, pero pocos años después todas las ordenaciones se llevaron a cabo en Tōji. Aproximadamente quince años más tarde gracias al esfuerzo de Shinzen, las ordenaciones anuales aumentaron de seis a diez monjes, y se estipuló que cuatro monjes serían examinados en Tōji, tres en Kōya y tres en Takaosanji. Shinzen se mudó a Kioto para encargarse de Tōji, en donde se le dio el título de *zasu* 座主 o monje principal del templo. Dejó a su discípulo Juchō en Kōya, lo que provocó la unión entre abadías y evitó el tipo de cismas que sí plagaron la escuela Tendai, que tuvo constantes pleitos entre sus templos Enryakuji y Onjoji. Tanto

¹¹⁷ *Idem.*, p. 498.

dominio tuvo Shingon que para el año 921 se le otorgó a Kūkai el título póstumo de Kōbō Daishi o “El gran maestro que propagó las enseñanzas budistas.”¹¹⁸

Con el reinado del emperador Uda (887-97) se intensificó la relación de la escuela Shingon con la familia imperial. Los templos Ninji y Daigoji fueron directamente relacionados con ella. De hecho, Ninji estaba situado en la parte oeste del templo y Daigoji estaba en el sureste de los suburbios de Kioto.

Para el siglo X, la mayor popularidad la tuvieron los monjes del monte Hiei, pues Kōyasa se encontraba más lejos del centro de poder y poco a poco fue olvidado por la corte. Después de Kūkai, la escuela Shingon no había tenido una figura filosófica igual de representativa hasta el siglo XI, con Kakuban 覚鑊 (1095-1143)¹¹⁹, pero en cuanto a rituales siguió habiendo avances¹²⁰.

Michinaga Fujiwara, secretario del Tennō trató de ayudar a la preservación del templo en el monte Kōya. Peregrinó a esta montaña en el año de 1023 d.C. para hacer un plegaria y donar fondos para la restauración del templo. Se dice que el monte Kōya representaba para Michinaga el sitio de *Tusita* , es decir, “el Cielo en la Tierra” y

¹¹⁸Por sus caracteres en japonés: 弘法 *Kobo* “el que esparció el budismo” y 大師 *Daishi* que significa “gran maestro”. *Idem.*, p.500.

¹¹⁹ Ver más en R. Bowring, *Op. cit.*, pp. 232- 237.

¹²⁰ K. Matsuo *Op. cit.*, p.37.

mandó enterrar algunos *sūtra* ; pensaba que el mensaje budista se escucharía de nuevo cuando llegara a este lugar Miroku¹²¹.

Algunos sucesos que ayudaron a que la situación de la escuela Shingon mejorara fueron: los monjes del templo Ninji se retiraron al monte Kōya, el emperador retirado Shikawa hizo una peregrinación en 1088 d.C., la popularidad de la peregrinación que realizó Kūkai en la isla de Kyūshū, y por la cual se dice, después sería deificado, creó la idea de que él no había muerto sino que llegó a la iluminación y estaba en una especie de trance profundo o animación suspendida en su mausoleo¹²². Dice la leyenda, que cuando Kangeon abrió la tumba de Kūkai en el año 921 para leer el decreto de la corte en el cual el emperador le daba al monje su nombre póstumo, descubrió que el cuerpo estaba incorrupto: color facial normal, su piel de calidad y su cabello había crecido. Por lo que se dijo que estaba en un trance profundo y que descendería del cielo de Tushita como el Buda Miroku¹²³. La peregrinación se sigue llevando a cabo hasta nuestros días.

Con respecto a la influencia del budismo en la corte puedo mencionar que durante mucho tiempo permeó en la vida diaria tanto en la doctrina como en la práctica. Por

¹²¹ Buda de la compasión o benevolencia. Se cree que este Buda vendrá a este plano existencial, dependiendo del Sūtra y de la interpretación de éste , se da una cifra de su llegada a este mundo. R. Bowring, *Op.cit.*, p. 229.

¹²² *Idem.*, p. 230.

¹²³ Standley Weinstein en D. Shively y W. McCullough, p. 506.

ejemplo, Bowring¹²⁴ presenta información que proviene de diarios que se produjeron en su mayoría a mitad del periodo Heian y de los cuales el autor considera más importante el *Texto de ilustraciones de las tres joyas (sanbō ekotoba)* compilado por Minamoto no Tamenori. La autora, la princesa Sonshi de 19 años, tomó votos como monja en el año 982. Para Bowring entre las aportaciones que nos da este libro se encuentran algunos cuentos e historias del budismo en Japón, un calendario en donde enlista por mes los rituales y celebraciones más importantes durante un año y unas anécdotas de las mujeres que se volvían monjas ocasionalmente porque estaban enfermas o eran mujeres de mediana edad.

En cuanto a los diarios que datan aproximadamente del siglo X y XI, se menciona que, aunque el budismo estaba firmemente enraizado en este tiempo a la vida en la corte, su participación consistía en la realización de una serie de rituales tanto públicos como privados, siendo sólo algunos originalmente budistas. Cada mes había un evento religioso en la corte o eran realizados en ocasiones extraordinarias como una enfermedad, una epidemia o mal tiempo. Además, el budismo esotérico fue parte de las observancias y de los ritos de transición; por ejemplo, las celebraciones de la llegada a una edad especial, el nacimiento, el matrimonio, un funeral, etc. Había ceremonias a principio y a final del año, aproximadamente cada dos meses un festival o *matsuri*, algunos de naturaleza agrícola, como del primer fruto de la cosecha *niinamesai*.

¹²⁴R. Bowring, *Op.cit.*, p. 168.

En lo que sí tiene mucho cuidado Bowring¹²⁵ es en aclarar que no podríamos darles origen específico a estos rituales; es decir, si son budistas, nativos, chinos, o un sincretismo religioso. Lo que los unió era esa necesidad de aliviar una preocupación u obtener un beneficio mundano.

El budismo esotérico se volvió el más importante en el período Heian. Aún con sus secretos profundos y su transmisión de maestro a discípulo, las principales características de las doctrinas permearon fácilmente. La vida era concebida en términos de constante cambio, hacia la budeidad o hacia el infierno, donde la compasión Mahayana lleva la iluminación para buscar la salvación de aquellos que viven como “cabezas de cabras”. No negaba la importancia y felicidad en esta vida. (...) la creencia llevó en un primer momento hacia un espíritu de curiosidad intelectual en las cosas de este mundo, distintivo de la escuela Shingon de la mayoría de otras formas de budismo¹²⁶.”

Posteriormente el budismo esotérico, tanto de la escuela Shingon como Tendai, tendrán un sincretismo con las escuelas de la Tierra Pura. En el siglo XII y XIII las enseñanzas de la Tierra Pura se separaron de la tendencia *mikkyo* y se convirtieron en nuevos linajes independientes: Jōdo y Jōddo Shin ¹²⁷ .

¹²⁵ R. Bowring, *Op.cit.*, p. 170.

¹²⁶ T. De Barry, *Op. cit.*, p. 143.

¹²⁷ D. Shively y W. McCullough, *Op. cit.*, p. 16.

Capítulo II

Doctrina Shingon

Características del budismo esotérico

En la visión esotérica, Sakyamuni, el Buda histórico, es una manifestación de *Mahavairochana Tathagata*, en japonés *Dainichi Nyorai* 大日如来 o *Birushanabutsu* 毘盧遮那仏. *Dainichi* es la personificación del Cuerpo del *Dharma*¹²⁸, es decir, una entidad que existe eterna y continuamente; es el universo entero y todas las manifestaciones de la naturaleza del Buda en un solo ser compasivo; por lo tanto, puede envolver todas las cosas. Su alcance incluye los fenómenos, los sentidos y las actividades del cuerpo, palabra y mente.

En Shingon existe la concepción de dos reinos, en el centro de ambos está *Dainichi*. Estos reinos son el Mundo de Ideas, *Kongōkai* 金剛界 o Reino del Diamante, inmutable, eterno y que está sólo en el pensamiento universal y paralelamente se halla su contraparte material y de los fenómenos, el *Tai-zōkai* 胎藏界 o Reino del Vientre, de donde emanan Budas de *Dainichi*, de estos emanan los bodhisattva y de

¹²⁸ Se refiere a la naturaleza última de los budas y de la realidad.

estos a su vez, se emiten otros seres inferiores. De este proceso de emanación continua resulta la totalidad del mundo fenomenológico.

En el budismo *mikkyō* se considera que las enseñanzas del Cuerpo del *Dharma* solo se transmiten de manera oral de maestro a discípulo. En cambio, en el budismo exotérico (Theravada y Mahayana), se cree que no hay un “ser” capaz de comunicar alguna enseñanza, sino la Verdad perfecta que Sakyamuni fue capaz de transmitir. Para Kūkai, los componentes de las enseñanzas del Cuerpo del Dharma son perceptibles a través de los elementos simbólicos: tierra, agua, fuego, viento, espacio y conciencia- en otras palabras- se aprecian a través de todas las cosas¹²⁹.ya completa antes

Cuando el practicante ha alcanzado el esclarecimiento es capaz de comprender que el pensamiento de Dainichi incluye el razonamiento de todos los seres, pues Dainichi lo es todo¹³⁰; el mundo es una manifestación del Cuerpo del *Dharma* Eterno, por lo que el cuerpo y la mente humanas también son equivalentes a Dainichi¹³¹.

“Por medio de las acciones sagradas [como los rituales] adoptamos las fuerzas del universo y hacemos que sirvan para nuestros propósitos, que en sí mismos son los propósitos del cosmos [experimentar la realidad del universo en uno mismo y llegar a

¹²⁹ Taikō Yamasaki, *Op.cit.*, p. 60.

¹³⁰ Karl Reischauer, *Studies in Japanese Buddhism*, Nueva York.: Macmillan Company, 1917. p. 94.

¹³¹ T. Yamasaki, *Op. cit.*, p. 71.

la budeidad].”¹³². Cada elemento de la práctica ritual- invocaciones, gestos, imágenes, implementos y *mandalas* – está destinado a ser utilizado para ayudar a realizar la comunidad íntima y universal del ser humano y así darse cuenta por sí mismo que contiene el cosmos y, por ende, se identifique con Dainichi. “La iluminación no puede ser descrita en lenguaje ordinario, sino que encuentra la verdad por medio de lenguaje del *mantra*, *mudras*, sílabas sánscritas, *mandalas*, imágenes de deidades y otros medios del mundo fenomenológico”¹³³.

Kūkai partía de que se puede acceder a la iluminación aquí y ahora. El hombre tiene el potencial innato para la iluminación¹³⁴. El esclarecimiento para Kūkai implicaba “convertirse en Buda”, en otras palabras, comprender la naturaleza de las tres mentes - la de uno mismo, la de otros seres y la del Buda. La budeidad es la realización de la igualdad de las tres mentes¹³⁵. El hombre puede obtener la budeidad porque él es esencialmente uno con el Buda Eterno.

El tantrismo supone que los métodos eficaces para la salvación y su utilización apropiada no se pueden aprender únicamente de los libros, sino que sólo es posible conocerlos a través de la enseñanza personal con un instructor espiritual o *gurú*,

¹³² Edward Conze, , *El Budismo. Su esencia y desarrollo*, Traducción: Flora Botton Burlá, Breviarios:275, México: Fondo de Cultura Económica, 1978. p. 260.

¹³³ T. Yamasaki, *Op. cit.*, p. 60-61.

¹³⁴ Kūkai y Yoshito S. Hakeda, *Kūkai major Works. Translated, with an account of his life and study of his thought by Yoshito S. Hakeda*. Traducido por Yoshito Hakeda, número LXXXVII de la colección Records of Civilization: Sources and Studies, Nueva York: Columbia University Press, 1972, p. 77.

¹³⁵ T. Yamasaki, *Op. cit.*, p. 61.

quien toma el lugar del Buda y revela los secretos y misterios de la doctrina. El maestro *vajra* (*vajracarya*) es el que da acceso a las prácticas tántricas y quien transmite las enseñanzas de varias escrituras. En fases posteriores del budismo tántrico, la instrucción por medio de un maestro fue vital para la práctica exitosa de las técnicas de meditación complejas. En la meditación, se identifica al *gurú* con la deidad en el centro del *mandala* .

Todos los humanos son capaces de asimilar la doctrina esotérica y alcanzar la iluminación en su cuerpo actual: los más hábiles en un solo pensamiento o en un instante, otros, menos perspicaces en lo espiritual, necesitan un nacimiento más para conseguir la budeidad, mientras que los torpes y necios espirituales podrán perfeccionar el método en dos o tres nacimientos¹³⁶.

Kūkai en su texto *Hizōhōyaku* (*La clave para los tesoros secretos*) explica cuales son las claves para conseguir la budeidad:

El estudiante debe consagrarse a la maestría de los Tres Misterios y la Serie de Cinco Meditaciones. Los Tres Misterios son el misterio del cuerpo que se expresa en *mudras* para invocar la presencia de los objetos sagrados de la meditación; el misterio del habla que consiste en recitar *mantras* y pronunciarlos sin cometer ningún error, por último el misterio de la mente consiste en ser absorbido en el yoga, manteniendo una mente en un estado saludable como la de la luna brillante, puro y completo, y para meditar en la mente iluminada. [...]La Serie de Cinco Meditaciones son: tener una visualización dentro de la Mente, meditar sobre la

¹³⁶Adrian Snodgrass, *The Matrix and Diamond World Mandala s in Shingon Buddhist*. 2da edición, serie Sata-pitaka, Nueva Delhi: Editorial Aditya Prakashan,1997, p.5

mente Iluminada, visualizar la mente iluminada en forma de *vajra*, transformar el cuerpo en *vajra* y realizar la iluminación insuperable y finalmente, obtener un cuerpo diamantino como un *vajra*. Cuando el estudiante llega a ser perfecto en la Serie de Cinco meditaciones, entonces y sólo entonces, logrará el cuerpo del más sagrado.¹³⁷

Como mencioné, la salvación la obtienen únicamente los hombres que son capaces de abrir su mente y darse cuenta de que son uno con el Buda. Para ello, según Kūkai, el hombre debe de dominar los diez estados de la mente y de esa manera entrar al terreno del Reino del Diamante ¹³⁸. Kūkai realizó un análisis de doctrinas tanto budistas como no budistas y las clasificó en diez niveles o estados que ocupan la mente de acuerdo a su profundidad (*jūjūshin*) las etapas por las cuales debe de pasar el practicante. Los tres primeros son “estados mundanos” y el resto corresponden al pensamiento budista. Los niveles son¹³⁹:

Primera. La mente inestable o de cabra. No entiende de bondad ni maldad, causas y efecto, se deja llevar por los instintos y no tiene nociones de lo espiritual. La cabra son los tontos e ignorantes.

Segunda. La mente tonta y abstinenta. Alguna causa kármica despierta la naturaleza inherente del Buda y sus preceptos éticos en el individuo, puede percibir que algunas acciones son dañinas para otros seres humanos . Tipificada por el confucianismo.

¹³⁷Kūkai, “*Hizōhōyaku*” en Kūkai y Y. Hakeda, *Op. cit.*, p.220.

¹³⁸ *Idem*, p. 161-163.

¹³⁹ A. Snodgrass, *Op. cit.*, pp.8-9. T. Yamasaki, *Op.cit.*, pp.90-106. Kūkai y Y. Hakeda, *Op.cit.*,pp.157-224.

Tercera. La mente de un niño, la mente miedosa. Cansada del sufrimiento la persona busca paz, creer en la religión y en los dioses. Es la etapa de los que siguen el camino de la adoración como el hinduismo y el daoísmo.

Cuarta. La mente de quien comprende la no existencia del yo, se ve a sí misma como impermanente y se comprenden las cuatro Nobles Verdades y la aspiración por la iluminación. Está plasmada en el budismo Hinayana.

Quinta. La mente libre de la semilla kármica de la causación. Ha destruido la ignorancia que es la semilla del mal karma, pero carece de compasión por otros seres.

Sexta. La mente compasiva. Se vuelve altruista pues busca ayudar a otros y no sólo a sí mismo. Es el ideal del *bodhisattva* que promete no entrar al Nirvana hasta no haber ayudado a otros a liberarse. Se refiere al Mahayana.

Séptima. La mente que se ha despertado a la verdad. El practicante se da cuenta que los *dharma*s no existen fuera de la mente, pero aún distingue entre el objeto y el sujeto, el individuo se da cuenta de la naturaleza vacía de los objetos como de la propia mente

Octava. La mente del camino único de la no acción. El concepto de la vacuidad en la mente es en sí mismo vacío. La realidad última de los *dharma*s no es la vacuidad: no es que no existan, sino que su existencia es el opuesto de la vacuidad y ésta, a su vez, es el reverso de la existencia. La realidad es el camino del medio, de la no dualidad de la existencia y la vacuidad. Tipificado por el budismo Tendai.

Novena. La mente que se da cuenta de la ausencia de su propia naturaleza. De que todas las cosas se interpenetran y contienen la verdad eterna, el universo está en cada cosa y cada cosa pertenece al universo. Aún no hay un vacío, pues sigue en la negación. Es el budismo Kegon.

Décima. La mente secreta y sublime. Es el vehículo del diamante. En este nivel rompe con el apego al vacío y se da cuenta completamente de la naturaleza verdadera. Se le llama sublime porque la mente se eleva a la iluminación del Buda por medio de las tres actividades macrocósmicas (cuerpo, mente y habla). Se le llama secreta porque las tres actividades rebelan el profundo misterio de la mente del Buda. El practicante reconoce ampliamente la realidad de los fenómenos Dharma y reconoce que estos interpenetran en el cuerpo del *Dharma* del *Dainichi*. Las cinco meditaciones, las cinco sabidurías, la esencia del mundo del *dharma* y los cuatro *mandalas* se comprenden en esta última etapa. Representada en el budismo Shingon.

Por lo que puedo decir que los ejes centrales del budismo tántrico son: la necesidad de iniciación antes de emprender las prácticas, la invocación y la veneración de deidades, el uso de *mantras* y la visualización. 1) Los *mantra* son una sílaba, una palabra, serie de sílabas o palabras. Lo importante es que tienen un efecto o poder más allá del sonido que los compone. Son utilizados en distintos rituales del budismo esotérico para la pacificación, la prosperidad, contra la destrucción natural y para el empoderamiento de objetos y deidades (Por ejemplo, *ohm*, *ah* y *hum*, que representan la triada del cuerpo, mente y habla). Los mantras están acompañados de gestos con las manos (*mudra*) para hacer ofrendas corporales a las deidades. 2) La Visualización e

identificación con la deidad consiste en que a cada ritual le corresponde una visualización de la deidad o grupo de deidades, usualmente localizadas en el espacio sagrado del *mandala*. De esta manera se transforma el mundo de las apariencias para que concuerde con la naturaleza real. 3) El uso de *mandalas* es una de las características distintivas del budismo tántrico; juegan un papel importante en los rituales de iniciación y para la invocación de deidades. La palabra “*mandala*” es el término en sánscrito para un disco o un halo. En este contexto es la representación de un recinto sagrado o Tierra Pura. Para el budismo tántrico, el *mandala* simboliza el reino dominado por la deidad situada en el foco de esta representación; “un *mandala* es una expresión de la naturaleza de la deidad central.¹⁴⁰” En el budismo tántrico los dos *mandala*s más importantes son el del Vientre y el del Diamante, en los cuales los Budas principales son Dainichi Nyorai (skt. Vairochana) y Amida Butsu (阿弥陀仏 skt. Amitabha); juntos forman el *Mandala* de los Dos Reinos. 4) Los *Sadhana*. Los *mantras*, *mandalas* y las visualizaciones se compilan en un texto llamado *sadhana* “medios de realización” que sirvió específicamente como una guía práctica que se centra en una deidad particular. La mayoría de los *sadhana* tenían la misma estructura: preliminares, visualización principal y conclusión.

Preceptos

¹⁴⁰ P. Williams, *Op. cit.*, p.227.

Kūkai insistió en que eran importantes tanto las normas de la rama del budismo esotérico como del exotérico¹⁴¹. Los mandatos exotéricos son los que predicó Sakyamuni; se conocen como los Diez Preceptos y se componen de tres elementos pertenecientes al cuerpo (no matarás, no robarás y no cometerás adulterio), cuatro pertenecientes a las palabras (no mentiras, no harás exagerada expresión, no a la calumnia o a la equivocación) y tres pertenecientes a la mente (no a la codicia, al odio y a opiniones parciales).

Según Kūkai:

Uno debe de realizar estos preceptos sinceramente y practicar el *samadhi*¹⁴² con Mahavairochana (Dainichi) . Después de haber sido liberado rápidamente de las tres cadenas (la codicia, la ira y la ceguera), realizarán la iluminación. Mejorar en vosotros mismos, ayuden a los demás, y satisfagan sus cuatro obligaciones [a los padres, a todos los seres sintientes, a los gobernantes y a Los Tres Tesoros: al Buda, el *Dharma* y a la *Sangha*]. Si hacen todo esto, ustedes serán nada menos que un *bodhisattva*. Los que se comportan de manera diferente son los que ofenden las enseñanzas de Buda. Se llaman *icchantikas* [malditos] y se hundirán para siempre en el mar de sufrimiento¹⁴³.

¹⁴¹ Kūkai y Y. Hakeda, *Op. cit.*, p.94.

¹⁴² En japonés *sammai* es un estado o mundo de armonía eterna. *Idem.*, p.90.

Es un estado meditativo en el cual el cuerpo y la mente se enfocan en la percepción intuitiva, sirve para activar la energía a un nivel muy profundo y empoderarse del objeto de meditación, es decir, el resultado es la unión del sujeto con el Buda. T. Yamasaki, *Op. cit.*, pp.99-102.

¹⁴³ Kūkai y Y. Hakeda, *Op. cit.*, p. 95, *apud*, Kūkai, *Kōbō Daishi shodeshi zeshū* (The complete words of the disciples of Kōbō Daishi), Kyoto: Rokudai shimposha, 1942. ,Volumen II de III, p. 861-862.

Los practicantes del linaje Shingon debían de recibir en Nara los preceptos de control conductual (*vinaya, binaya* o *ritsu*) reglas diarias impuestas a los monjes y monjas que estipulan un castigo a los transgresores. Los practicantes deben abandonar naturalmente pensamientos de los diez males ¹⁴⁴, dejarlos atrás, ganar el autocontrol completo, en otras palabras, el dominio de *vinaya*. Por otro lado, debían aceptar votos de carácter espiritual para la pureza de la mente (*silā, shira* o *kai*) como un acto voluntario para abatir la maldad y cultivar la bondad y los preceptos para beneficiar a los seres que sienten que aplicaban tanto para los laicos como para los sacerdotes. Ambos tipos de preceptos surgieron del voto de compasión por la salvación de los seres hecha por Sakyamuni.

Los preceptos esotéricos *samaya* o los votos, se hacían antes de recibir los rituales de iniciación o *abhiseka*. Kūkai resume los preceptos esotéricos así:

No abandonar el *Dharma* correcto o desarrollar cualquier conducta incorrecta. Todas las enseñanzas correctas de Mahavairochana *Tathagata* deben, sin excepción, ser dominadas, mantenidas y recitadas. [...] Si alguien, pensando que algunos son perfectos y otros imperfectos, abandona la enseñanza y desarrolla la trama perversa de la mente, él debe ser llamado destructor. Debe ser expulsado.

No se debe renunciar a la aspiración de alcanzar la iluminación. Y sucesivamente, a todos los actos del tema del *bodhisattva*. Es como un estandarte general; si se pierde, será derrotado todo el ejército. Por lo tanto, no se debe abandonar la aspiración de alcanzar la iluminación. Si la pierde debe ser expulsado.

¹⁴⁴ Asesinato, robo, actos sexuales impropios, la mentira, la calumnia, la adulación, la duplicidad, la codicia, la ira y la locura. R. Abé, *Op.cit.*, p.466.

No ser tacaño sobre cualquiera de las enseñanzas. Todas estas enseñanzas son resultado del esfuerzo del *Tathagata*, hasta el punto en el que él sacrificó su propia vida. Son su legado a todos los seres al igual que los padres dejan todas sus pertenencias a sus hijos. No están destinadas a una persona. Cualquier miserable persona que no esté dispuesta a compartirlas con otros será culpable de robar los Tres Tesoros. Debe ser expulsado.

No hay que dejar de existir sin beneficiar a otros seres. Violar este precepto es ir en contra de las cuatro Leyes Abrasadoras [la caridad, el habla amable, actos benéficos, y la adaptación de uno mismo a los demás.] Un *bodhisattva* debe practicarlos y aceptar a todos los seres con proporcionándoles las condiciones que lo lleven al camino. ¿Cómo alguien podría renunciar al pensamiento de beneficiar a otro ser, desalentarlo y que se comporte contrario al espíritu de las cuatro leyes? Si alguien lo hace, debe ser expulsado.¹⁴⁵

Son preceptos que fomentan el no ir en contra de la naturaleza innata del iluminado, se exponen en los dos *sūtra* principales para el linaje Shingon, El *Dainichi-kyō* y el *Kongōchō-gyo*. También se encuentran los llamados preceptos *samaya-kai* que se refieren exclusivamente a las cualidades del cuerpo, el habla y la mente como iguales entre el Buda y los seres humanos¹⁴⁶.

La meditación y los tres misterios del método

El hombre tiene tres actividades fundamentales. Para las mentes iluminadas éstas son reflejo de las acciones de Dainichi y pertenecen al Reino Eterno. Para que el ser humano pudiera comprender esto, Dainichi reveló formas de acción ritual del

¹⁴⁵ Kūkai y Y. Hakeda, *Op. cit.* Pp. 95-96, *apud*, Kūkai, *Kōbō Daishi Zenshū*, Volumen II, p.150-151.

¹⁴⁶ T. Yamasaki, *Op.cit.*, p.57.

cuerpo, habla y mente que son los “tres misterios del método” y que se registraron en los *sūtra* esotéricos para ayudar a los seres no iluminados a llegar al despertar. Son un lenguaje que permite la conexión inmediata entre el Buda y el practicante, se tiene acceso a este lenguaje una vez que se lleva a cabo el ritual de iniciación o *abhiseka*. Cuando los rituales y la comunicación son realizados correctamente, las acciones del hombre se funden con los Tres Misterios del Cuerpo del *Dharma*; es un método que involucra tanto el cuerpo como la mente y busca la iluminación tanto física como mental, el adquirir la budeidad en este cuerpo ¹⁴⁷.

El método está relacionado con la recitación de encantamientos, la realización de gestos, danzas rituales y la identificación con las deidades por medio de la meditación. Al concentrar las actividades simultáneamente, los practicantes activan una energía que permite el empoderamiento mutuo o *kaji* entre el discípulo y Dainichi o una divinidad. El principio básico de las prácticas de meditación del budismo esotérico consisten en integrar las actividades individuales del microcosmos con las macrocósmicas del cuerpo, mente y habla contenidas dentro del *sammai* de Dainichi.

Literalmente es un proceso en el que se pretende que “el ser¹⁴⁸ entre en el Ser¹⁴⁹ y el Ser entre en el ser”; que el poder del Buda Dainichi fluya en el cuerpo del practicante y viceversa. De manera que las actividades del ser humano (*sangō*)- cuerpo, habla y

¹⁴⁷ A. Snodgrass, *Op. cit.*, p.33.

¹⁴⁸ La existencia individual

¹⁴⁹ Dainichi

mente- se unen con los tres secretos del universo (*sanmitsu*)- cuerpo, habla y mente del Dainichi- esta unión significa la iluminación. “El practicante se volverá idéntico con el Cuerpo de *Dharma* de todos los *Tathagatas*. [...] Cuando se empodera de estos, la budeidad se manifiesta rápidamente¹⁵⁰ ”.

Para convertirse en Buda uno debe de realizar la meditación esotérica, unir y empoderarse de los tres secretos a nivel del microcosmos y del macrocosmos por medio de rituales simbólicos del cuerpo: sentarse en meditación y los gestos de las manos; del habla: recitación de *mantras*, los símbolos esenciales del discurso de Dainichi; y de la mente: el pensamiento, sentimiento, imaginación, visualización y cesando las actividades de la mente¹⁵¹ .

Misterio del cuerpo (*shimmitsu*)

Los *mudrā* o *ingei* en japonés, son la actividad secreta del cuerpo y se refiere a la manera en que se posicionan las manos y dedos, la postura de la meditación y el manejo de instrumentos rituales como el *vajra*, conocido en japonés como *kongō-sho*, y que se traduce como trueno, simboliza la sabiduría y la flor de loto, según el Buda o *bodhisattva* al que se invoca. La postura del cuerpo entero del practicante también es

¹⁵⁰ Kūkai “Becoming a Buddha.” en Kūkai y Kakuban, *Shingon Texts*. Traducción Rolf Giebel y Dale Todaro, Berkeley:Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2004. 392, Pp.75 y 79.

¹⁵¹Kūkai y Y. Hakeda, *Op. cit.*, p.98.

empleada como un símbolo de unidad con la deidad. Cuando se realizan los *mudras* se está imitando a la deidad en un intento de convertirse en ésta¹⁵².

La mano derecha corresponde simbólicamente al Reino del Diamante, al Buda, la sabiduría y la visualización activa. Mientras que la mano izquierda al Reino del Vientre, a los seres comunes, la meditación y la visualización pasiva¹⁵³. Los dedos también tienen representaciones simbólicas que se cuentan desde el dedo meñique en adelante. (Ver lámina 3) Los dedos de la mano derecha son los cinco elementos componentes del Cuerpo del *Dharma* de Dainichi: tierra, agua, fuego, aire y espacio; estos mismos dedos están asociados a la correspondiente sílaba mántrica del elemento. Los dedos de la mano izquierda son las cinco secciones que componen el Cuerpo del *Dharma* del Buda en el Reino del Vientre, representan los agregados de los sentimientos: forma, pensamiento, voluntad y consciencia¹⁵⁴, de igual manera tienen una correspondencia silábica. A cada dedo también le corresponden, respectivamente, virtudes y cualidades asociadas tanto al Reino del Vientre como al del Diamante¹⁵⁵.

Las manos según su posición representan diferentes aspectos de la unión esotérica¹⁵⁶

¹⁵² Chögyam Trungpa y Herbert Gunter, *El amanecer del tantra*. 2da edición Traducción: Horacio González Trejo, Barcelona: Editorial Kairos, 1982, p.89.

¹⁵³ T. Yamasaki, *Op.Cit.*, p.114.

¹⁵⁴ *Idem.*, p.115.

¹⁵⁵A. Snodgrass, *Op. cit.*,p.44.

¹⁵⁶ T. Yamasaki, *Op.Cit.*, p. 114.

Mano izquierda	Mano Derecha
<i>Sammai</i>	Compasión
Absorción pasiva	Visualización activa
Verdad	Sabiduría
<i>Mandala</i> del Reino del	<i>Mandala</i> del Reino del
Vientre	Diamante
Reino de los fenómenos finitos	Reino del Buda
Luna	Sol

Yamasaki ¹⁵⁷ incluye una clasificación de los mudras hecha por Amoghavajra:

- 1) El Gran *Mudra*. Es el cuerpo de la deidad con el cual el practicante se une, está simbolizado por una imagen, atributo o sílaba *mántrica*.
- 2) El *Mudra Samaya*. El cual representa simbólicamente el atributo de la deidad como por ejemplo una espada o un rayo.
- 3) *Karma Mudra*. Son los gestos que simbolizan la actividad de la deidad
- 4) *Dharma Mudra*. simboliza el *mantra* de la deidad.

Misterio del habla

Se refiere a las invocaciones, encantamientos, *dharanis* o *mantras*. “Es la fórmula verbal para invocar a un Buda, *bodhisattva* u otro ser de larga tradición que se

¹⁵⁷ *Idem.*, p.113.

encuentre contenido en alguno de los *mandalas* pues están dotados con los Tres Misterios.¹⁵⁸ Es el medio para contactar con un ser supra terrenal, una fuerza invisible para obtener beneficios mundanos como prevenir un desastre natural o una enfermedad. Es la manifestación ritual de la expresión del Dainichi.

Las deidades en el budismo esotérico tienen diferentes formas de representación como pinturas, esculturas y objetos simbólicos, además también son representados por vocalizaciones de *mantras* y visualización de las sílabas mántricas. “[...] en forma de una sílaba mántrica, la deidad es la sílaba semilla, que simboliza la esencia de una deidad en una sola sílaba sánscrita.¹⁵⁹”

El mismo término Shingon se refiere a vocablos o sílabas que transmiten las enseñanzas y la verdad del Buda. Kūkai manifiesta en su escrito *Shōrai Mokuroku*¹⁶⁰ que las traducciones de las sílabas mántricas del sánscrito al chino modificaron su significado profundo y no hay una distinción entre las vocales largas y cortas, por lo que procuran usar las sílabas originales en el ritual. “Las palabras verdaderas son el *Dharma* de *Mahavairochana*, que equipara a su promesa hecha de ayudar a todos los seres.¹⁶¹”

¹⁵⁸ R. Abé, *Op.cit.*, p.129, *apud*, Kūkai, “*sokushin jōbitsugi*” en *Kōbō Daishi Zenshū*. Volumen1, p.4.

¹⁵⁹ T. Yamasaki, *Op.Cit.*, p.117.

¹⁶⁰ Kūkai “*Shōrai Mokuroku*” en Kūkai y Y. Hakeda, *Op. cit.*, p. 144.

¹⁶¹ A. Snodgrass, *Op. cit.*,p.45.

El *mikkyo* describe los componentes del *mantra* en términos del sonido, las letras o sílaba sánscritas y el significado simbólico del sonido y las letras ¹⁶². Por lo que en la práctica tántrica, la actividad física se lleva más allá de vocalizar, pues se une con la mente al visualizar la imagen y el significado de las sílabas que recita.

La combinación de *mudras* y *mantras* se presentaba en algunos rituales, por ejemplo, en el ritual de coronación¹⁶³, en dónde, entre los muchos que se utilizaban está la combinación del *mudra* del puño de la sabiduría con el *mantra Vajra dhātu vam*.

En su texto *Registro del tesoro secreto*¹⁶⁴ Kūkai describe 5 métodos de recitación de *mantras* en sánscrito:

- 1) Recitación del loto. El practicante recita de modo que su voz pueda ser escuchada únicamente en sus propios oídos.
- 2) Recitación *Vajra*. Los labios y los dientes se mantienen juntos y únicamente la punta de la lengua se mueve ligeramente en la recitación.
- 3) Recitación *Samādhi*. Sin mover la lengua, el practicante recita sólo dentro de su mente, mientras visualiza una flor de loto. Arriba de la flor se encuentra un círculo que es la luna y donde se visualiza la sílaba sánscrita *A*.

¹⁶² T. Yamasaki, *Op.cit.*, p .116.

¹⁶³ Seré descrito más adelante.

¹⁶⁴ *Idem.*, p. 116-117, *apud*, Kūkai, "Hizō-ki" en *Kōbō Daishi Zenshū*, vol. II, 3ra edición, editado por Inaba Yoshitake *et.al.*, 1965, p.157.

- 4) Recitación de la Voz que Ronda o del Eco. El practicante visualiza en su mente una caracola sobre el loto y recita de manera que su voz emane de la concha.
- 5) Recitación de luz. Mientras el practicante recita, ya sea en silencio o en voz alta, visualiza luz que brota constantemente de su boca.

Misterio de la mente

El practicante identifica su mente con la mente misteriosa del Buda por medio de la visualización interna de deidades, sílabas mántricas, *bodhisattvas*, seres humanos, seres no humanos y otras formas simbólicas que son manifestaciones de la naturaleza del Buda. El misterio de la mente reside en el Vacío (en sánscrito *arūpa-sūnyatā*; japonés: *musō-kokū*)¹⁶⁵ que sólo puede ser contemplado directamente en un estado avanzado de meditación, el *sammai*.

El sistema de meditación sobre las divinidades que está marcado por una secuencia de cuatro pasos¹⁶⁶: En primer lugar, la comprensión de la vacuidad. Se aconseja que se “desarrolle la vacuidad” por medio del pensamiento “soy, en esencia, el microcosmos, de naturaleza diamantina”. En segundo lugar uno debe repetir las sílabas germen (*bija*). En tercer lugar, uno forma una concepción de la representación externa de la

¹⁶⁵Todo fenómeno carece de naturaleza inherente, por lo que se dice que todos comparten una “no-naturaleza” vacía que es su “naturaleza”, es decir, que la vacuidad no es la substancia del mundo, más bien implica que no hay una substancia tal que exista por sí misma. En un mundo de entidades con naturaleza propia, todo cambio y actividad es imposible, todo sería estático y eterno. Porque todo está vacío es que se puede hablar de actividad, incluyendo el desarrollo espiritual. Harvey, *Op.cit.*, p. 126

¹⁶⁶ E. Conze, *El Budismo...*, *Op. cit.*, p.256-260.

divinidad. Y por último, uno se convierte en la divinidad por medio de la identificación. La identificación con la divinidad nos permite participar en sus poderes mágicos. Este estado mental se conoce como Concentración (*sammai*) o Trance (*Dhyana*).

Para lograr las visualizaciones, los practicantes se concentran en una imagen o símbolo que se utiliza como foco durante la meditación ritual hasta que puedan mantener esta representación en la mente, que pueda verla tanto con los ojos abiertos como cerrados y visualizarla en el punto que le corresponde en el cuerpo. Los pies y las piernas se asocian con el elemento tierra, el abdomen con el agua, el corazón que pulsa con sangre con el fuego y la garganta por donde pasa el aliento se asocia con el aire, la corona de la cabeza y algunas veces el cuerpo completo se visualiza como el elemento del espacio. De esta manera el practicante utiliza el cuerpo completo como un símbolo de la unidad entre el ser y el universo.

Es así que, mediante el empoderamiento del símbolo o *kaji*, se percibe la forma verdadera de éste y se funde con el cuerpo y la mente del practicante: “La forma efímera del símbolo se congrega con el verdadero cuerpo diamantino, que es la Vacuidad¹⁶⁷”, es decir, “[...] un estado vacío en el cual la mente y el cuerpo son

¹⁶⁷ A. Snodgrass, *Op. cit.*, p. 48.

absorbidos por la no actividad y el no pensamiento, que se conoce como “ no-conciencia, no-cuerpo, no-*sammai*” o “*sammai* sin movimiento” .¹⁶⁸”

Este misterio implica mirar concentradamente la imagen en un punto para que se pueden mantener en la mente. Después, las manos forman el sello de entrada o *mudra*, el practicante dibuja la imagen en su mente y lo visualiza dentro de su cuerpo. Entrar en *kaji* (empoderamiento) con el símbolo; cuando se funde con el cuerpo y la mente de los practicantes. El ritual inicia por visualizar la sílaba sánscrita que representa a la deidad que se busca empoderar, después la concibe transformándose en la forma de objeto o *samaya*, que generalmente es una pagoda, un *vajra* o una espada. Finalmente, este objeto se torna en su forma humana. Por ejemplo, en el caso de Fudō: se visualiza la sílaba *KAN* que se transforma en la espada de la sabiduría y después la espada se transforma en la figura misma de Fudō sosteniendo su espada y rodeado de llamas. (Ver Lámina 4)

Un ejemplo de meditación que expone Yamasaki se da de la combinación de las prácticas estipuladas en los *sūtra* de *Dainichi-kyō* y de *Kongōchō-gyo*. “Se emplean las sílabas mántricas de los 5 elementos: tierra (A), Agua (BA), fuego (RA), aire (KA) y espacio (KYA) que forman el cuerpo de Dainichi en el *Mandala* del Vientre. El practicante realiza *mudras* mientras visualiza las zonas de su cuerpo en las formas

¹⁶⁸ T. Yamasaki, *Op. cit.*, p. 119.

asociadas a los elementos y dentro de esas formas visualiza sus respectivas sílabas mántricas.¹⁶⁹”

La meta de los rituales de visualización es la unión de la forma sensible del símbolo y su Cuerpo Verdadero. No es romper con lo ilusorio y revelar la verdad, sino mostrar que los fenómenos de este mundo son y no son, existen y no existen simultáneamente.

Cuando un practicante une a sí mismo con la naturaleza del Buda a través de las actividades de los tres misterios, la barrera ilusoria entre lo profano y lo sagrado se quiebra y se experimenta la iluminación como una realidad no dual trascendental. Cuando los devotos deliberadamente y con éxito, se dan cuenta de la no-dualidad entre ellos y una deidad, experimentan una iluminación encarnada en la deidad. Una vez identificado con ésta, el practicante es capaz de ejercer su poder de manera mundana (como la producción de lluvia) o supra mundano (como la profundización en la sabiduría y en la compasión).¹⁷⁰

Visualización y Mandalas

En el budismo esotérico el *mandala* es la representación pictórica de la iluminación, la perfección completa de la budeidad, el verdadero yo y la totalidad del cuerpo-mente del cosmos. Es decir, "es la representación gráfica de las ideas de la doctrina Shingon que se explican en el *Dainichi-kyō* y en el *Kongōchō-kyō*¹⁷¹". A través de pinturas y esculturas se puede experimentar lo que el Buda histórico en el árbol del

¹⁶⁹ *Idem*, p. 121-122.

¹⁷⁰ Elizabeth ten Grotenhuis, *Japanese Mandala s. Representations of Sacred Geography*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999. p. 33

¹⁷¹Ryu Jun Tajima, *Lex deux grands mandalas et la doctrine de l'esoterisme shingon*. Tokio: Kasai Publishing & Printing Co., 1959. p.22.

*Bodhi*¹⁷². Es un medio sotereológico, en el *mandala* se condensa la energía del universo y gracias a éste el practicante se puede empoderar del espacio ritual.

Cada una de las representaciones ilustra a Dainichi como un Sol en el centro del universo, rodeado de sus virtudes y cualidades personificadas en Budas, *bodhisattvas* y dioses, que son manifestaciones de diferentes aspectos del Dainichi. Para la doctrina *mikkyo* existen cuatro tipos de *mandala*:

1) *Dai mandara* o Gran *Mandala*, representa las deidades en forma humana perfeccionada es decir, de budas y *bodhisattvas*. *Mandala* del Universo compuesto de los seis elementos. Muestra imágenes antropomórficas pintadas en cinco colores que corresponde a los cinco elementos.

2) *Sanmaya mandara* o *Mandala Samaya*, las deidades son ilustradas en su forma *samaya*. El Cuerpo del *Dharma* y deidades representado en símbolos como la espada, el *vajra* y joyas.

3) *Hō mandara* o *Dharma Mandala*, que representa aspectos particulares de las deidades en sus sílabas en sánscrito. Contiene todos los sonidos del Universo representados en las letras del alfabeto sánscrito.

¹⁷²T. Yamasaki, *Op. cit.*, p. 123

4) *Katsuma mandara* o el *Mandala del Karma* o la Acción, es una representación de tres dimensiones que simboliza aspectos particulares de las deidades en su forma de escultura.

El *mandala* más importante es el de Los Dos Reinos (*Ryōbu mandara*), que se compone a sí mismo de dos *mandala* : el del Reino Diamante (*Kongōkai mandara*), el práctico y dinámico, lo absoluto, real, supraindividual, universal e incondicional y el *mandala* del Reino del Vientre (*Taizōkai mandara*) que es estático, perteneciente a lo material, individual, particular y condicional. El *mandala* del Vientre representa la realidad como el del mundo de los fenómenos de los *dharmas* y el *mandala* del Diamante es la realidad como permanece en el reinado de Buda. "Cuando Dainichi se dio cuenta de la realidad de su propia mente creo el *Kongōkai mandara* para explicar la verdadera naturaleza de su propia mente, de igual manera, al darse cuenta de la naturaleza de su cuerpo creo el *Taizōkai mandara* ¹⁷³."

Los dos *mandala* significan la unidad indisoluble entre verdad y sabiduría, la inseparabilidad de materia y mente. El del Vientre simboliza la totalidad de cuanto existe, la unidad de la realidad; mientras que el del Diamante es la sabiduría que conoce la verdad en todas sus manifestaciones. En la ceremonia ritual, los dos *mandala* se cuelgan uno frente al otro; al este el del Reino del Diamante y hacia el oeste el del Reino del Vientre; entre ellos, un altar central en donde colocan un *vajra*,

¹⁷³Beatrice Lane Suzuki "Shingon Scholl of Mahayana Buddhism, Part II" en Daisetz Teiraro Suzuki y Beatrice Lane Suzuki *The Eastern Buddhist . An unsectarian magazine devoted to the study of Mahayana Buddhism*. Kyoto:Eastern Buddhist Society. Mayo 1936, p.4.

campanas *vajra*, flores, velas, cuencos, platos para el agua e incienso. Los *mandala* esotéricos son usados en los rituales de iniciación en su versión abreviada, mientras que los *mandala* completos se usan en rituales como memoriales o para honrar el establecimiento de una nueva imagen o escultura.

Como se mencionó anteriormente en esta investigación, la visualización es una parte destacada de la práctica *tántrica*. Junto con el uso de *mandalas*, el monje se identifica con varias figuras iconográficas, para lograr que el practicante, en un principio, desarrolle el orgullo *vajra* u orgullo iluminado; uno es la deidad.

Los *mandalas* que conforman al *mandala* de los Dos Mundos se utilizan individualmente en diversos ritos de iniciación conocidos como *kanjō*. Para la primera iniciación, monjes y laicos son conducidos a un cuarto con los ojos vendados con una mascarada de seda. En el recinto se encuentra uno de los dos *mandala* dispuesto en un altar bajo. A los iniciados se les da flores, por lo general de anís, para lanzarlas al *mandala*. En la figura sagrada en la que cayeran sería la deidad personal con quien se identificará el devoto en la unidad de cuerpo, mente y habla. En las iniciaciones más avanzadas se utilizaban los dos *mandala* a gran escala simultáneamente con la participación de 30 monjes y diversos objetos rituales como campanas e incienso.

En el ritual se imitan los actos de culto representados en el *mandala*, es decir, el *mudra*, el *mantra* y la postura del cuerpo son copiados por los practicantes. Cada buda o *bodhisattva* tiene un símbolo, un gesto, una palabra y una virtud característica.

A continuación se describen los *mandala*¹⁷⁴. Para ello los autores en que me basé comentan que usaron tanto el *Dainichi-kyō* y el *Kongōchō-kyō*, así como los comentarios hechos a éstos por Subhakaramsimbha, Vajrabodhi y Amoghavajra.

Mandala del Vientre repositorio de la Gran compasión o Taizōkai Mandara

Se basa en el segundo capítulo del *Dainichi-kyō*. Representa el mundo iluminado por la compasión. Es una vista en planta de un altar, es decir, es una representación gráfica bidimensional de una pagoda central sobre un plano horizontal visto desde arriba. (Ver Lámina 5). La pagoda está rodeada por monasterios que contienen un sin fin de *bodhisattvas* y deidades. En este mandala Dainichi desciende al mundo material para enseñarles a las criaturas la compasión.

Tiene doce salones (*in 院*); uno central y once que le rodean conformadas en 4 capas (Ver Lámina 6):

Primera Capa (Centro):

Mansión del los ocho pétalos, la mansión del Conocimiento Universal, mansión de Avalokitesvara o de Kannon, la mansión de Vajrapani o Kongōshu y la mansión de los titulares del *Mantra*.

Segunda capa:

¹⁷⁴ A. Snodgrass, B. Lane Suzuki "Shingon Scholl of Mahayana Buddhism, Part II" en D. Teiraro Suzuki y B. Lane Suzuki, E. ten Grotenhuis, R. Browing, *Op. cit.*, p.485, R. Tajima y T. Yamasaki.

La mansión de Sakyamuni o Shaka

Tercera capa:

La mansión de Mañjusri o Monju, mansión de Sarva-nirvana-vishkambha o Jokaiho, mansión de Ksitigarbha o de Jizō, mansión de Akasagarbha (Kokūzō) y la mansión de Susiddhi (Soshitsuji)

Cuarta Capa:

La Mansión del *Vajra* Externo (*Gekongōbu*)

En la primera capa, en el cuadro del centro, se encuentra representado Dainichi vestido como *bodhisattva* con joyas, muñequeras y una corona elaborada, sentado en un disco que es el pericarpio de un loto rojo de ocho pétalos. El color rojo de la flor representa el corazón humano y la compasión. (Ver Lámina 7).

Los Budas que se localizan dos en los puntos cardinales son los emisores de la conversión: En el este (arriba) se encuentra Hōdō con el *mudra* del “cumplimiento del voto” y simboliza el deseo de la iluminación. Siguiendo en el sentido del reloj, en el sur (derecha), el Buda de la Propagación del Loto, Kaifukeō, con el *mudra* de la “concesión de la esencia del miedo” que representa la práctica y el conocimiento que comprende la esencia de todos los seres. En el oeste (abajo), Amida (también conocido como Miryoju) en su vida eterna en la Tierra Pura con el *mudra* de “la concentración” y en el norte (izquierda) el *bodhisattva* del Tamborilero en los Cielos, Tenkuraion, con el *mudra* de “tocando la tierra” y representa el logro del Nirvana.

Entre los Budas, en los puntos ordinales se sientan cuatro *bodhisattvas* cada uno sosteniendo un objeto: Fugen “La Verdad Universal” (Samantabhadra), Monju (Manjusri), Kanjizai o Kannon (Avalokiresvara) y Miroku (Maitreya). De entre las uniones de los pétalos del loto emergen las tres puntas de un *vajra*. La unión de los *vajra* y los pétalos aluden a la unión de los fundamentos y la sabiduría. El loto está contenido en un cuadro rodeado por una banda compuesta de los colores blanco, amarillo, azul, rojo y negro. En los rincones del recinto hay cuatro jarrones con flores y *vajras* de tres puntas que simbolizan las cuatro virtudes de Dainichi: mente iluminada, sabiduría, técnicas útiles y compasión.

En la parte superior del Claustro que contiene el loto, se encuentra la Mansión del Conocimiento Universal en la que se hallan dos *bodhisattvas* a la derecha y dos deidades femeninas a la izquierda protegiendo el triángulo de fuego, así mismo rodeado por un círculo, también de fuego. Este elemento quema las ilusiones y los obstáculos del deseo, el enojo y la ignorancia. Arriba de este círculo se encuentran dos figuras pequeñas y un altar para el ritual del fuego. El salón simboliza el conocimiento trascendente de Dainichi como fuerza generadora de budeidad.

A la izquierda del Recinto Central, la mansión de Kannon, se muestran veinte *bodhisattvas*, que son la compasión, y unas figuras más pequeñas mensajeras del Loto y la compasión universal. A la derecha del cuadro central, el vestíbulo de Kongōshu con veinte deidades de mayor tamaño que son aspectos del conocimiento y doce pequeños mensajeros del diamante. Aquí al practicante se le dan los medios para motiva o acceder a la iluminación y representa la indestructibilidad de la sabiduría,

pues Kannon destruye todo lo que pueda obstruir la obtención de la budeidad . Por último, la Mansión de los Titulares del *Mantra*, en la parte inferior del cuadro central, muestra figuras rodeadas de fuego, recitando *mantras* y representa la sabiduría de Dainichi. Esta primera capa ilustra el proceso que conduce el corazón a la iluminación y a la compasión.

La segunda capa- arriba, el claustro de Sakyamuni muestra que todos los seres pueden ser iluminados gracias a la sabiduría y la compasión

La tercera capa también consiste de cuatro vestíbulos muy similares a los de la primera capa pero más cercanos a la realidad humana. Arriba del claustro de Sakyamuni está el recinto de Monju, quien presenta la sabiduría de Dainichi que se adquiere a través de los tres misterios. A la derecha, el cuarto dedicado a los *bodhisattvas* que salvan a aquellos que sufren y a la izquierda, el recinto de Jizō “ El ombligo del mundo” quien salva a los seres en cualquiera de los seis reinos. Abajo, el claustro de Kokūzō precedido por el *bodhisattva* de la vacuidad y las virtudes de la familia del loto y el salón de Soshitsuji, simboliza el poder, el logro.

La cuarta capa se compone de los cuatro bordes que rodean el *mandala* . Son doscientas dos deidades protectoras de las enseñanzas del budismo esotérico en general y en particular son protectores del *mandala* . Representan fuerzas de los elementos y manifestaciones de cuerpos celestiales (sol, luna, planetas, constelaciones). Estas figuras sirven para recordar a los devotos que la compasión de Dainichi abraza todas las manifestaciones del universo. A todo el conjunto le rodea un

borde de flores que representan los jardines del palacio de Dainichi que revela el *mandala* . (Ver Lámina 8).

Mandala del Reino del Diamante o Kongōkai Mandara

Se basa en la primera parte del *Kongōchō-gyō*. El *Mandala* del Reino del Diamante representa la sabiduría que elimina la ignorancia y el error. El *mandala* puede ser leído de dos maneras, a favor o en contra de las manecillas del reloj en una espiral que tiene similitud a la letra *㊦* (*no*) del silabario japonés. (Ver Lámina 9) En la primera lectura, el que medita empieza en el plano de lo sagrado y la iluminación hasta llegar al mundo de los seres humanos, lleno de deseos y pasiones. La otra lectura va del estado humano a la unión final con Dainichi en el centro del *mandala* , pero para este análisis sólo se utilizará la lectura en sentido del reloj. El *mandala* es la representación de la iluminación de acuerdo a la doctrina esotérica; es decir, que el pasado y el futuro están contenidos en el presente y por lo tanto la iluminación debe ser adquirida en ese tiempo, en un cuerpo que sólo es provisional.

El *mandala* se compone de nueve cuadros. La parte superior corresponde siempre al oeste. En algunas ocasiones estos cuadros son aislados, se les contempla y rinde culto de manera independiente. La lectura del *mandala* empieza con el cuadro del centro conocido como la Asamblea del Cuerpo en Perfeccionamiento, ahí se encuentra Dainichi como deidad central y otra serie de deidades que posteriormente serán descritas. Las otras ocho asambleas son una variación de la anterior. Las nueve agrupaciones son:

1. La asamblea del cuerpo en perfeccionamiento
2. La asamblea *sammaya*
3. La asamblea sutil
4. la asamblea de las ofrendas
5. La asamblea de los cuatro sellos
6. La asamblea de un sello
7. La asamblea del *Rishu* (Principio Rector)
- 8 La asamblea *Gosanze*¹⁷⁵
9. La asamblea *Gosanze-sammaya*

La asamblea del cuerpo en perfeccionamiento es el principio que acerca a la meditación y que conduce a la budeidad. Representa el cuerpo perfecto de Dainichi, el cuerpo que poseen todos los que alcanzan la liberación. En esta asamblea se muestran mil ciento sesenta y un imágenes. En el centro de la representación pictórica está Dainichi rodeado de los *bodhisattva* de la perfección (Ver Lámina 10).

Un grupo de *vajra* forma un círculo de diamantes simbolizando la naturaleza inquebrantable de la sabiduría. Dentro de esta figura aparecen cinco discos lunares o “ruedas de liberación”, cuatro de ellos dispuestos en los puntos cardinales con un Buda al centro y acompañado de cuatro *bodhisattvas* cada uno, dando un total de dieciséis, que representan dieciséis nacimientos en el desarrollo de la budeidad

¹⁷⁵ *Gonzanzebon* es un capítulo del *Sūtra Kongō-kai*. E. ten Grotenhuis, *Op. cit.*, p. 39.

después del primer intento por adquirirla. Estos Budas personifican aspectos de la sabiduría perfecta de Dainichi: Ashuku (Aksobhy) en el este, esto es en la parte inferior, representa el deseo inicial de alcanzar la iluminación; Hōsō (Ratnasambhava) en el sur (izquierda) quien fortalece la voluntad; Amida (Amitabha) en el oeste (arriba) simboliza la iluminación través de la meditación y al mismo tiempo, engendrar en uno mismo la voluntad compasiva para ayudar a otros. Por último, Fukūjōu (Anoghasiddhi) en el norte (derecha) representa la actividad de la que surge la compasión. Así, los cinco Budas simbolizan el estado de budeidad.

En los huecos que quedan entre el círculo *vajra* y los cinco discos lunares se encuentran los *bodhisattvas* que son ofrecidos a los Budas en las direcciones cardinales en respuesta de su ofrecimiento de dieciséis *bodhisattvas* a Dainichi. Las deidades que se encuentran en las esquinas fuera del círculo *vajra* son las deidades del viento, agua, fuego y tierra. Toda la combinación se encuentra dentro un grueso contorno doble cuadrado, la frontera interior llena de imágenes apretadas de mil Budas. Al igual que en la descripción anterior, los *bodhisattvas* más grandes, en las esquinas son la respuesta de Dainichi a los Budas y los de los puntos ordinales son ofrecimientos de los Budas a Dainichi. En el cuadro exterior se aprecian veinte guardianes celestiales y otras deidades, que de igual manera protegen al budismo esotérico y el espacio sagrado.

Las cámaras que le siguen son muy similares, excepto por las tres en la parte superior:

La Asamblea de los cuatro sellos, arriba a la izquierda o suroeste, es una recapitulación del contenido expuesto en los *mandala* que se leyeron del centro hasta

el tope de arriba como una reafirmación para los que necesitan un mayor desarrollo en su concentración. Se presentan trece deidades: en el centro Dainichi rodeado de cuatro de los dieciséis *bodhisattvas*¹⁷⁶ en su forma *sammaya* y en los puntos ordinales y fuera del círculo los *bodhisattvas* de las ofrendas.

La asamblea de un sello que contiene sólo una deidad, muestra a Dainichi realizando el *mudra* del puño de la verdad. En las esquinas se encuentran cuatro contenedores con flores de loto. Este recinto sirve como recordatorio de que Dainichi es la fuente de todas las cosas. Arriba, a la derecha, asamblea del *Rishu* (Principio Rector) se compone de nueve cuadros, en el centro está Kongōsatta (Vajrasattva) rodeado en los puntos cardinales por los cuatro bodhisattvas diamantes que encarnan aspectos de la sabiduría de Dainichi, y en los puntos ordinales figuras femeninas que representan la lujuria, la sensación física, la relación sexual y el sacio. Es un recordatorio de que el placer no es nada al lado del principio rector de la no dualidad entre las pasiones y la iluminación. (Ver Lámina 11)

Rituales

Las diferentes prácticas *mikkyo* tienen como fin la unión del Buda con el practicante. Según Yamasaki¹⁷⁷, existe una estructura general de los rituales esotéricos: el discípulo va a recibir al invitado de honor que es la deidad que pretende empoderar. Generalmente la práctica se lleva a cabo frente a la representación

¹⁷⁶ Los dieciséis que están también representados en el cuadro central.

¹⁷⁷ T. Yamasaki, *Op. cit.*, p. 162-163. .

pictórica o escultórica de la divinidad. Los detalles del ritual cambian según la deidad que se invoca.

Lo primero es la purificación o *goshin-bō*: se purifica el área que rodea la casa; el lugar donde el invitado de honor será recibido. Con esta acción se marcan los límites del lugar de meditación (*kekai-hō*). Cuando el practicante es un aprendiz, el espacio sagrado es solamente un pequeño altar; incluso puede ser solo la punta del dedo. Entre más avanzado sea el discípulo, más grande será el altar; por ejemplo, el espacio sagrado de Kūkai era la montaña de Koya. Los participantes debe arreglar sus ropas y unir su cuerpo, mente y habla con la actividad universal de los Tres Secretos antes de entrar al recinto sagrado.

En el siguiente paso, el cuarto interior al que accederá el invitado es limpiado y adornado. Dentro de éste, el discípulo crea un centro cósmico de meditación que es donde se va a visualizar a la deidad invitada. Después, se preparan los ingredientes para una cena suntuosa, es decir, el practicante se empodera de las varias ofrendas. En el budismo *mikkyo* existen dos tipos de ofrendas: “la verdadera ofrenda” que consiste en visualizar las ofrendas que se le darán a la deidad mientras el practicante realiza *mudras* y *mantras* y las ofrendas materiales.

El practicante, invita a la deidad a la recepción y envía un vehículo por él. Al llegar al lugar de meditación, se le da la bienvenida con música o el *shinrei*, que es el sonido que hacen las campanas *vajra*, y los participantes alternan versos que alaban el poder y la virtud del Buda. Se cierra la puerta detrás del invitado para evitar disturbios externos y establecer protección. Como cualquier reunión, la conversación, en este

caso la meditación, se va volviendo más íntima hasta que ambos intercambian mente con mente. Esta parte es el clímax de cualquier práctica esotérica.

Para terminar, el practicante da al invitado ofrendas finales, se abren las puertas y se remueve la protección. Mientras la deidad sale se toca música de partida. Después, el practicante fija la experiencia en su mente y cuerpo por medio de la repetición de las técnicas de la unión con los Tres Secretos Universales.

Instrumentos del ritual

El instrumento más utilizado en la práctica esotérica es el *kongō-sho* 金剛杵ク que “simboliza la sabiduría inquebrantable que destruye toda ilusión¹⁷⁸”. Era mayormente hecho de bronce, algunas veces con una aleación de oro, plata o hierro y en contadas ocasiones eran de madera, hueso o cristal. Existen tres tipos de *kongō-sho*: con una prolongación sencilla *toko-sho*, tres prolongaciones *sanko-sho* y cinco prolongaciones *goko-sho*. El primero simboliza la verdad universal; el segundo, los secretos del cuerpo, mente y habla; en el de cinco picos se simbolizan los cinco Budas y las cinco verdades del *Mandala* del Reino del Diamante y del Vientre.

La Campana *vajra*, *kongō-rei* 金剛鈴, como se mencionó, se hace sonar en los rituales como ofrenda del arribo y la partida de la deidad. También son utilizadas con el

¹⁷⁸ *Idem*, p. 163.

propósito de estimular las energías del practicante y de las deidades que se invocan (Ver Lámina 12).

La bandeja *Vajra*, *kongō-ban* 金剛板 es un plato de bronce con tres patas de forma más o menos triangular. Durante el ritual se coloca la bandeja en el altar y en medio de ésta, se pone una campana *vajra* y cinco *vajra* colocados alrededor de la campana. Juntos, simboliza el corazón y la iluminación que se realiza en el cuerpo humano (Ver Lámina 13).

La plataforma, *dan* 壇, es una tarima cuadrangular en donde se colocan las ofrendas. Éstas dependen del *mandala* con que se va a meditar o si se realizará el ritual del fuego. Frente a la plataforma se pone una de menor tamaño donde se sienta quien realizará el ritual. A la derecha se acomodan mesas, el número de mesas varía según el ritual, con más instrumentos rituales. En las esquinas del altar se disponen velas y *vajras* de una punta unidos con un cordón. En el borde delantero del altar se ponen contenedores de incienso y hojas que llaman flores de guirnalda. También se ubican ahí seis recipientes con agua, tres del lado derecho para abrir la ceremonia y tres a la izquierda para cerrarla (Ver Lámina 14).

Tipos de ritual

Primero, expondré del ritual más frecuentemente descrito en las fuentes utilizadas para esta investigación y al que mayor importancia se le da, que es el ritual

de preparación, *abshekha o kanjō*, que literamente significa rociar, pues “el iniciado es rociado con agua de la sabiduría que capacita al devoto para convertirse en Buda.¹⁷⁹”

En general todos los rituales de iniciación siguen el mismo formato. La purificación se hace frotando incienso en polvo en las manos para purificar el cuerpo y se frotran clavos de olor en la boca para limpiar la facultad del habla. Los ojos son cubiertos por tela de seda para apartarlo del mundo exterior y que no pueda ver. El practicante forma un *mudra* mientras sostiene una flor de anís sólo con los dedos de en medio, recita *mantras* y medita. El participante camina enfrente de un incensario con el fin de cruzar por el humo para entrar al recinto sagrado en donde los monjes recitan versos. El discípulo arroja la flor de anís en el *mandala* para que apunte a una deidad, la cual representará la relación entre el practicante y el Dainichi. El ritual concluye cuando un monje esparce agua de las Cinco Sabidurías con una vara de madera en la cabeza del candidato, simbolizando que Dainichi transmite la verdad al iniciado. Después del esparcimiento del agua, el maestro ofrece al discípulo tres instrumentos rituales: un escápelo *vajra* con el que se remueve la ignorancia, un espejo que ilumina la mente del discípulo que volvió a nacer y una trompeta de caracol que promulga el *Dharma*. Posteriormente, al ordenado se le dan una serie de *mantras* y *mudras* en los que se debe de especializar, según la deidad en la que cayó su flor.

¹⁷⁹ E. Conze, *El Budismo...*, *Op. cit.*, p.250.

Lo que quedó de testimonio es que Kūkai tuvo tres *kanjō* diferentes y de que su maestro Hui-kuo, después de la ceremonia de iniciación, lo entrenó en los *mantras* e himnos sánscritos, *mudras* y visualizaciones. Kūkai describió sus iniciaciones:

En la primera parte del séptimo mes, fui guiado al *mandala* del Reino del Diamante y rociado por segunda vez con el agua de las Cinco Sabidurías. Dejé caer la flor y cayó en Mahavairochana de nuevo. El maestro exclamó con alegría como antes. Temprano en el octavo mes, recibí otra *abhiseka*: en esta ocasión era para concederme el rango de maestro de la transmisión del *Dharma*. Ese día se celebró con un festín para quinientos sacerdotes, monjas, y hombres y mujeres practicantes laicos. Sacerdotes Eminentes de Chiing- lug-ssu, Ta shing- san-ssu y otros monasterios también tuvieron parte en la celebración. A partir de entonces me dieron instrucciones que forman mi maestría en los *mantras* y *mudras* de las cinco familias de Budas y en los yogas prescritos en el *sūtra Vajrasekhara*, seguido de una formación adicional en sánscrito, himnos de los símbolos sagrados¹⁸⁰.

A través de este testimonio, podemos saber que los practicantes debían de pasar por rituales de iniciación cada vez más avanzados para poder acceder a conocimientos más profundos del budismo esotérico¹⁸¹. Aparentemente los niveles de iniciación tienen un formato general; sin embargo, dependiendo del contenido, propósito y forma, existen cinco niveles de profundidad diferentes que están descritos en el *Dainichi-kyō*.

¹⁸⁰ Kūkai, “Shōrai Mokuroku” en Kūkai y Y. Hakeda, *Op. cit*, p.147-148.

¹⁸¹ *Idem*, p.140.

Los niveles de iniciación son¹⁸²:

- 1) Es el primer contacto con el budismo esotérico. Es conocido como *kechien kanjō* y su fin es tener el primer acercamiento y tomar conciencia de lo que es el empoderamiento, los *mandala* y las enseñanzas *Mikkyo*, es decir, una simple contemplación a distancia.
- 2) El “Estudio del *Dharma*” o *gakuhō kanjō* es el primer contacto ritual. Los participantes deben estar calificados para estudiar las elaboradas y numerosas combinaciones de *mantras*, *mudras* y visualizaciones destinadas a invocar a las deidades personales de los iniciados y la consecuente unión meditativa con ellos. En este nivel se arroja la flor de anís al *mandala* para determinar cual será la deidad personal del ordenado.
- 3) Recibimiento del *Mantra* o *koka kanjō*, que concede permiso a los laicos para dedicarse a estudiar y a practicar el budismo Shingon. Nuevamente, el iniciado es conducido ante alguno de los *mandala* y lanza la flor, después se le enseña el *mudra* y *mantra* particular. Al iniciado se le da un nuevo nombre esotérico que representa la nueva identidad que ha asumido a través del ritual.
- 4) La transmisión del *Dharma* o *dengyō kanjō*. El sacerdote entra en el camino para convertirse en un maestro, se le transmite la enseñanza que establece a los monjes como maestros; saben cómo construir *mandala* y cómo llevar a cabo la iniciación

¹⁸² R. Abé, *Op.cit.*,p.124 y T. Yamasaki, *Op. cit.*, Pp 176.177.

en el espacio ritual. Se realizan prácticas para abrir los canales de comunicación a los niveles profundos de la mente. Es sometido a normas de disciplina personal, preceptos esotéricos, estudios y meditaciones complejas¹⁸³. Se le da el título de maestro.

- 5) Es sólo para unos cuantos que son admitidos a la línea sucesora del *Dharma*. La iniciación se realiza en la unión de mente con mente entre el practicante y la deidad y ya no se usa parafernalia. Es una enseñanza directa e intuitiva, sin formato determinado, se realiza en el monte Kōya . Se le da el título de Gran Maestro.

Con base en las diferentes fuentes que he utilizado se mencionan brevemente algunos rituales, por ejemplo:

¹⁸³ Por ejemplo, La Práctica de Preparación para la Iluminación que recibió Kūkai de su maestro, son una serie de prácticas que se deben de dominar a través de los años siendo la última iniciación a los 50 años de edad del practicante antes de poder tomar la iniciación de último nivel de profundidad; sin embargo, hay que mencionar que para acceder a la práctica cuádruple hay que realizar antes las dieciocho prácticas preparatorias (ver más en T. Yamasaki, *Op. cit.*,p.170-171.) . Actualmente toma unos 100 días realizarla según las modificaciones que se le hicieron en el siglo XIII. T. Yamasaki, *Op. cit.*,p 168.

El Ritual de *Daigen-sui*. Quien es un comandante en jefe de los espíritus y demonios que protegen a la Tierra. Su culto se desarrolló con un enfoque de protección al Estado¹⁸⁴.

Ritual para la lluvia. La escuela Shingon se especializó en la realización de este ritual que era de vital importancia para el Estado y se le solicitaba tanto a santuarios como a templos. La tradición dice que Kūkai realizó el primero en el templo Shinsen en 823 d.C.¹⁸⁵

Ritual de coronación. Durante la coronación imperial, era necesario para el Tennō “[...] le daba las atribuciones de *tenrin shōō*, es decir, como el monarca universal que describen los escritos budistas,[...] y sumo sacerdote en el culto a los *kami*¹⁸⁶, que fueron comprendidos como manifestaciones locales de las divinidades budistas de los *mandala*.¹⁸⁷” Abé nos dice que el ritual lo realizó el Tennō Gosanjō (1068-1072), ya que después de que el emperador se sentó en el altar de coronación, formó sus manos en el *mudra* de Mahavairochana. Este procedimiento fue estandarizado a la mitad del periodo Kamakura y también en este periodo se volvió costumbre que fuera un

¹⁸⁴ Donald Shively y William McCullough, *The Cambridge History of Japan. Volume 2: Heian Japan*. Londres: Cambridge University Press. 1999. p. 536.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 538.

¹⁸⁶ Entidades tales como deidades personificadas, objetos y fuerzas de la naturaleza, espíritus y antepasados.

¹⁸⁷ R. Abé, *Op.cit.*, p. 1.

maestro esotérico quien diera la instrucción de los *mudras* de la coronación en la *abhiseka* al regente del emperador ¹⁸⁸ .

Okada Seishi ¹⁸⁹resumió la secuencia de pasos que se siguen en el ritual de coronación: 1) El heredero es rodeado por dieciocho mujeres que lo circundan con una tela para que los demás asistentes no puedan verlo. 2) Oculto detrás de la cortina de tela el futuro Tennō sube a una plataforma octagonal llamada *takamikura*. 3) Las damas de honor levantan la cortina delantera del *takamikura* y el Tennō se muestra ante la audiencia. 4) El incienso es ofrecido por escribas imperiales. 5) Príncipes, ministros y funcionarios reverencian ante él. 6) Se le el decreto de nuevo Tennō. 7) Los ministros cantan himnos divinos. 8) Se le entregan las insignias imperiales: la gema, la espada y el espejo. 9) Príncipes, ministros y funcionarios se reverencian dos veces ante él y ofrecen una danza ritual. 10) Los militares lo aclaman; y finalmente 11) El Tennō es rodeado nuevamente por las dieciocho mujeres y se retira

Yamasaki ¹⁹⁰menciona que hay rituales para el beneficio público (el ritual de “El día posterior al séptimo” y la ofrenda del *mandala*). En sí, los rituales esotéricos son secretos; sin embargo, el público tiene la posibilidad de ver a los monjes en procesión y en el cuarto de iniciación. La ofrenda del *mandala* se lleva a cabo cuando del

¹⁸⁸ *Idem*, p. 361-363.

¹⁸⁹*Idem*, p.360 *apud* Seishi Okada “Daiō shūnin girei no genki to sono tenkai” en Kashiwa Shōbō, *Tennō daigawari gishiki no rekishiki no tenkai*.. 1989. pp. 7-50.

¹⁹⁰ T. Yamasaki, *Op. cit.*, p. 154.

mandala se “saca” una imagen para ser contemplada o hacer un ritual especial a esa deidad. El ritual del *mandala* a gran escala es lo mismo, pero con treinta monjes. El ritual puede ser apreciado a distancia, lo cual ya es considerado un mérito y una forma de iniciación. El ritual de “El día posterior al séptimo” se realiza el octavo día después de año nuevo. En tiempo de Kūkai el fin era proteger y preservar la nación. Actualmente se lleva a cabo en el templo Tō-ji en Kioto a donde acuden y participan abades y sacerdotes de todo el país. Incluso es costumbre que un representante imperial asista. En nuestro tiempo, el linaje Shingon realiza el ritual para la prosperidad y beneficio de todas las naciones, así como para la iluminación de todos los seres.

La clasificación que durante mi investigación consideré la más adecuada es la que hace Snodgrass¹⁹¹ para el ritual Homa, en japonés *goma* o *funshō*, que es el ritual del ofrecimiento de fuego (*kakuyō-hō*) a Budas y *bodhisattvas*, en el cual se queman palitos, granos y ofrendas de madera. El ritual distingue el *Goma* interior que es la principal acción mental y espiritual, en el cual se quema el mal *karma*¹⁹², del *goma* exterior que es el ritual físico y solamente busca fines sotereológicos y la prevención.

Los distintos rituales *goma* son:

- 1) Prevenir calamidades.- prevenir fenómenos naturales peligrosos, remover el sufrimiento y las calamidades . A un nivel más profundo, pretendía remover el mal

¹⁹¹ A. Snodgrass, *Op. cit.*, p.82-96. Es el autor que describe con mayor detalle el ritual *Goma*

¹⁹² Es el resultado del acumulado de las acciones.

karma de las pasiones y la deshonra. También sirve para prevenir el desorden civil y huelgas, apaciguar las crisis nacionales, dispersar las plagas de insectos y ayudar a las cosechas.

- 2) Incrementar los beneficios.- incrementar las bendiciones para la felicidad que se traduce en placeres mundanos , para incrementar el poder y adquirir un mejor rango, para alargar la vida, la buena salud e incrementar el beneficio de los *siddhis*.
- 3) Subyugación.- la sumisión del ser humano y lo no humano, de los súbditos para evitar revueltas, guerras o venganzas; la subyugación que permite eliminar las pasiones y el sufrimiento desde dentro del *Dharma* del Buda.
- 4) Reverencia y Amor.- Rituales para la atracción y el deseo, el amor a la unión sexual, a la fe, el amor a los *siddhis*, la unión con el Buda que termina la ignorancia y la obscuridad.
- 5) Prolongación de la vida.- es una derivación de los rituales para incrementar los beneficios, pero está estipulado en la lista como un ritual aparte.

Conclusión

Las escuelas budistas que existían en Japón durante el siglo IX eran retoños al estilo japonés de las escuelas de la India y China. El budismo *Mantrayana*, ya sea considerado como un nuevo vehículo o no, fue una tendencia notable y pudo introducirse con facilidad a China y Japón.

Durante el periodo Heian, por las políticas del emperador Kammu, se tuvo la intención de alejarse de la influencia de religiosos budistas de la escuela de Nara, que tenían interés en ser monjes para conseguir rangos en la corte, poder económico y movilidad social (de hecho, llegaron a tener el mismo estatus social que los grandes terratenientes). Las restricciones que se impusieron a la comunidad budista estaban destinadas, por una parte, a la integración de los religiosos en la burocracia gubernamental y, por otra, trazar una clara distinción entre los monjes registrados en el sistema de gobierno y los que se proclamaban practicantes, pero que no habían recibido la certificación por parte del Estado.

Las políticas del Tennō ayudaron a fortalecer el poder del emperador a través de reformas en las que se verificó mediante auditorias y exámenes de conocimiento que, efectivamente, los monjes se dedicaban a cuestiones espirituales; sin embargo, el emperador sabía lo significativo de mantener el lugar de los clérigos en la corte, ya que los emperadores, entre otras cosas, se sometían a los rituales de iniciación, rituales de coronación y de protección del Estado.

En la época Heian hubo un interés por las enseñanzas esotéricas, el primer acercamiento fue gracias a Saicho y posteriormente con Kūkai quien gozó del favor del emperador Saga. La característica que considero la más llamativa para los laicos y practicantes del budismo fue su carácter soteriológico en el que se estipula que cualquiera puede llegar a ser Buda en el aquí y el ahora por medio de un seguimiento riguroso de ciertas prácticas: la meditación como método primordial para llegar al despertar y caer en cuenta de que la naturaleza del Buda es innata por medio del empoderamiento ritual, el uso de instrumentos rituales y de arte ritual como los *mandala*.

Otro factor que ayudó a la fácil introducción del budismo *mikkyo* a la capital imperial fue la política de Kūkai ante el emperador y las escuelas de Nara. Los preceptos combinados, es decir, que los discípulos estuvieran obligados a tomar los votos tanto en Nara como en el templo Shingon, contribuyó a tener más elementos en común con la escuela Nara y por ende, una mejor integración a las instituciones religiosas del Estado. Por otro lado, la escuela Shingon, pero sobre todo su representante Kūkai, siempre declaró estar antes que nada al servicio del Tennō y, como lo había solicitado Kammu, la dedicación única de las escuelas Shingon y Tendai fue la cuestión espiritual. Las políticas de Heian permitieron la aplicación y creación de santuarios y templos apoyados por el gobierno, la aparición de nuevas escuelas del budismo y la prominencia de la práctica sobre la teoría.

Los rituales esotéricos fueron comunes, especialmente los de transición, como se expuso en el capítulo tres, tenían que ver con rituales de iniciación al cumplir cierta

edad, rituales con los nacimientos, muertes o el matrimonio o con los beneficios en contra de la enfermedad, para la corona y la buena cosecha. De manera que poco a poco permearon todas las áreas de la vida aristócrata, tanto así que para el ritual de “El día posterior al séptimo día” es importante, aún en nuestros días, la presencia de un miembro de la corte imperial.

Aunque en el presente trabajo no hice énfasis en las representaciones pictóricas del *mandala*, pude reflexionar sobre su consideración como una expresión ontológica, es decir, como un medio de conocimiento y enseñanza del Buda, pues la energía del universo está condensada en los *mandala* de los Dos Reinos. Para el budismo *mikkyo*, en la representación se construye la verdad absoluta y la iluminación en sí misma, por medio del *mandala* se consigue la salvación o iluminación con una sola mirada, mediante la imaginación activa en las visualizaciones y el empoderamiento del espacio ritual.

En resumen podemos destacar los siguientes puntos:

1) El mikkyo trajo nuevos aires al budismo en Japón

Saicho y Kūkai viajaron a China en donde obtuvieron aprendizajes del budismo esotérico. Cada uno de ellos, a su llegada a Japón, fundó uno de los dos linajes que se conocen como Tendai y Shingon. Para Shingon merece especial atención la enseñanza de que todo el mundo tiene la naturaleza del Buda y se puede alcanzar la iluminación en esta misma existencia.

Kūkai se dio cuenta de que muchas prácticas rituales de Nara podían ser combinadas con elementos del ritual esotérico que había estudiado en China, por ejemplo, los *mudras*, los instrumentos rituales y los *mantras*. Contrario al monje Saicho, quien antes de morir contó con el apoyo del Tenno, pero no de los clérigos de Nara. Kūkai logró integrar al sistema las prácticas budistas esotéricas que en ese entonces eran desconocidas para la mayoría de los sacerdotes japoneses. No es que no existiera un conocimiento previo del budismo tántrico, pues como mencioné, Kūkai y Saicho tuvieron su primer acercamiento a esta corriente budista en Japón; sin embargo, eso no quiere decir que los clérigos de Nara pudieran haber distinguido que esos textos eran de carácter esotérico.

2) Kūkai manejó la escuela Shingon con políticas a favor del régimen imperial.

Las escuelas Tendai y Shingon se mantuvieron al margen de asuntos políticos, pero sin dejar de atender las necesidades de la corte. Su disciplina monástica y la fundación de sus centros religiosos lejos de la capital imperial fomentaron que no hubiera una estrecha relación con el control de las actividades políticas. Ambos monjes siempre declararon que lo primordial era apoyar al Estado. Kūkai declaró en uno de sus escritos “ Su majestad es como un padre para sus súbditos y una encarnación de Buda. ¹⁹³”

¹⁹³ Kūkai, “Shōrai Mokuroku” en Kūkai y Y. Hakeda, *Op.cit.*, p. 141.

A pesar de esto, los clérigos budistas seguían siendo considerados por la corte y el emperador por sus poderes para alejar el mal, curar las enfermedades, la protección del imperio, plegarias por las lluvias, etc. Se sabe que ejecutaban anualmente los servicios y rituales de la corte. Es decir, que los rituales pronto tuvieron un rol integral en la vida espiritual y ceremonial tanto de la familia imperial como de la corte aristocrática. Había una ayuda mutua entre el Estado y el budismo.

3) Algunas de las enseñanzas del budismo esotérico sentaron bases para el florecimiento de nuevas escuelas en el periodo Kamakura (1192-1333)

La enseñanza para alcanzar la iluminación en esta misma existencia fue clave en la fundación de nuevas escuelas durante el periodo Kamakura, como el budismo *Chan* o *Zen* que tiene como base algunos preceptos del budismo *Mantrayana*.

4) La práctica Shingon perdura hasta nuestros días.

Entre las diferentes corrientes budistas que aparecieron en Japón como las escuelas de Nara y, específicamente para este estudio, el budismo *mikkyo* o el linaje Shingon, es importante mencionar que no hay un patrón de existencia similar al de los seres vivos tal como nacer, crecer, reproducirse y morir, sino que la mayoría de los linajes continúan vigentes después de su periodo de gloria. Hoy en día siguen existiendo templos de enseñanza Shingon; de hecho el autor Yamasaki es un monje Shingon y se estima que para 1988 el budismo Shingon tenía alrededor de diez

millones de seguidores.¹⁹⁴ Algunos de ellos pueden contarse como seguidores concurrentes de otras sectas también. En cuanto a los números del sacerdocio, esta escuela cuenta con unos dieciséis mil monjes, distribuidos en la cultura japonesa y la sociedad. Algunas de las enseñanzas y prácticas esotéricas, en diferentes niveles de comprensión, eran fuertes en el pasado y continúan practicándose en la actualidad. También debo destacar que en el año 2014 se cumplieron aproximadamente 1,200 años de la primera peregrinación a la isla de Shikoku en el siglo XVII, se conoce como *Shikoku Henro*, en donde se visitan 88 templos en una ruta de 1,200 km. Según la leyenda, el monje Emon Saburo comenzó a recorrer la isla en busca de Kūkai para disculparse con él por haberle negado limosna a un religioso ambulante que, al parecer, era el propio monje. También se dice que los templos que se visitan fueron fundados por Kūkai¹⁹⁵.

Otro punto que también es importante, pero que por cuestiones de delimitación temporal no fue tocado en este trabajo, y que considero prudente mencionar es:

5) El Sincretismo

A finales del periodo Heian y principios de Kamakura nació el *Ryobu shinto*, linaje budista que proclama la unión de los Budas con los *kami*, pues los *kami* son

¹⁹⁴ T. Yamasaki, *Op.cit.*, p. 49.

¹⁹⁵ Ian Reader “Legends, Miracles, and Faith in Kobo Daichi and the Shikoku Pilgrimage” en Tanabe, George (editor), *Religions of Japan in practice*. Princeton readings in religions. Princeton: Princeton University Press. 1999. p.361.

concebidos como la manifestación de las divinidades budistas, sobre todo la diosa Amaterasu con Dainichi Nyorai.

En cuanto a la investigación, quisiera puntualizar que al momento de escoger mi tema utilice medios digitales para tener acceso a libros y artículos del budismo Shingon casi todos exclusivamente en inglés. Otra limitación con la que me enfrenté fue la barrera cultural del idioma japonés del cual tengo conocimiento pero no el suficiente, dado que es necesario estudiar tanto japonés antiguo como el idioma chino. El acceso a estas mismas fuentes es tan específico que para su uso tendría que trasladarme a su país de origen, por lo que el carácter de esta investigación no pudo concretarse en una tesis. A pesar de haber consultado fuentes escritas directamente por Kūkai, considero que las herramientas metodológicas con las que cuento en este momento no hicieron posible que desarrollara una hipótesis concreta. No obstante en un futuro, con acceso al idioma, a las fuentes en japonés del siglo IX y a los elementos necesarios para una crítica textual de las traducciones, me gustaría continuar con esta investigación correspondiente a una tesis de posgrado

Cronología China

Culturas Neolíticas	c. 6500- c.1500 a.C
Dinastía Shang (Yin)	c. 1500- 1050
Dinastía Zhou (Chou)	c.1030 - 221
Dinastía Qin (Chiin)	221-201
Dinastía Han	207 - 220 d.C.
Periodo de los Tres Reinos	221-280
Dinastía Jin (Cjin)	265-420
Dinastía Sung (Liu)	420- 479
Dinastía de los reinos meridionales y septentrionales	479-581
Dinastía Sui	581- 618
Dinastía Tang	618-907

Cronología Japón

Culturas Neolíticas	c.1500 a.C.
Cultura Jōmōn	c. 7000- 250
Sube al trono Jimmu (primer emperador)	c.660
Cultura Yayoi	c. 250
Periodo Yamato	c.300- 645 d.C.
Periodo Nara	710-784
Reinado del emperador Kammu	781-806
Periodo Heian	794-1185

Láminas



Lámina 1. "Propagación del budismo en Asia". Las distintas flechas muestran la ruta de propagación de las distintas escuelas de budismo. Adaptación de: Irons, Edward y Melton, Gordon (editores). *Encyclopedia of Buddhism*. Encyclopedia of World Religions. Nueva York, Facts on Files INC. 2008. P.xix.



Lámina 2 . “Caligrafía estilo *kaisho* (arriba), *gyosho*(izquierda) y *soshō*(derecha). 月光/*gekkō*/
“La luz de la luna”. Fuente: Art Work Design Kft. Shodo. Caligrafía Japonesa.
<http://www.japancalligraphy.eu/es/styles.htm>. 2006-2015. Consultada el día 4 de abril de 2015.



Lámina 3. “*Mudra Chiken-in* o *Mudra* del puño de la verdad.” Simboliza la identidad entre las existencias ordinarias y los Budas iluminados. El pulgar de la mano derecha se dobla y se enroscan los demás dedos derechos sobre el pulgar, este es el puño del *vajra*. El dedo índice izquierdo se extiende y se introduce en el puño del *vajra* de la mano derecha, después el dedo índice derecho debe de toca la punta del dedo índice izquierdo que se encuentra envuelto por los demás dedos de la mano derecha
Fotografía de Samuel Soriano, “*Dainichi Nyorai*. Aprendiendo a mirar estatuas budistas” (2013) en La Cova del Drac Consultada el 5 de noviembre de 2015 en <http://lacovadeldrac.sasogu.es/dainichi-nyorai-mahavairocana-aprendiendo-a-mirar-estatuas-budistas/>

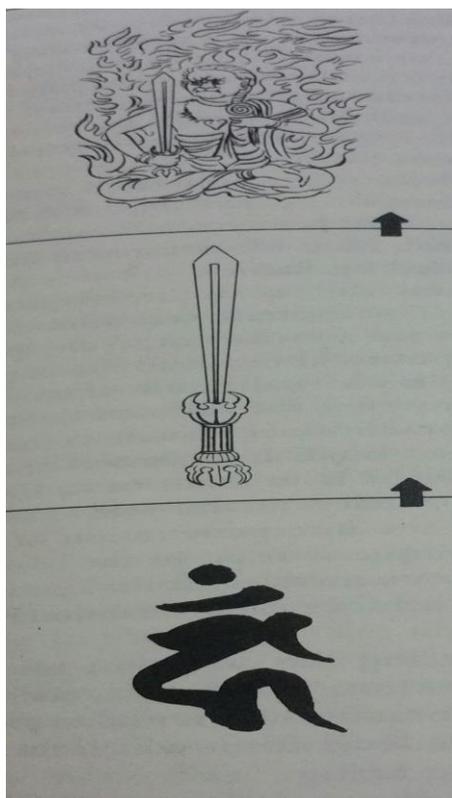


Lámina 4. "Ejemplo de proceso de visualización". Se visualiza la sílaba *KAN* que se transforma en la espada de la sabiduría y después la espada se transforma en la figura misma de Fudō sosteniendo su espada y rodeado de llamas. Taikō Yamasaki, *Shingon. Japanese esoteric buddhism*. Traducción: Richard y Cynthia Peterson. Boston: Shambhala. 1988, p.155.

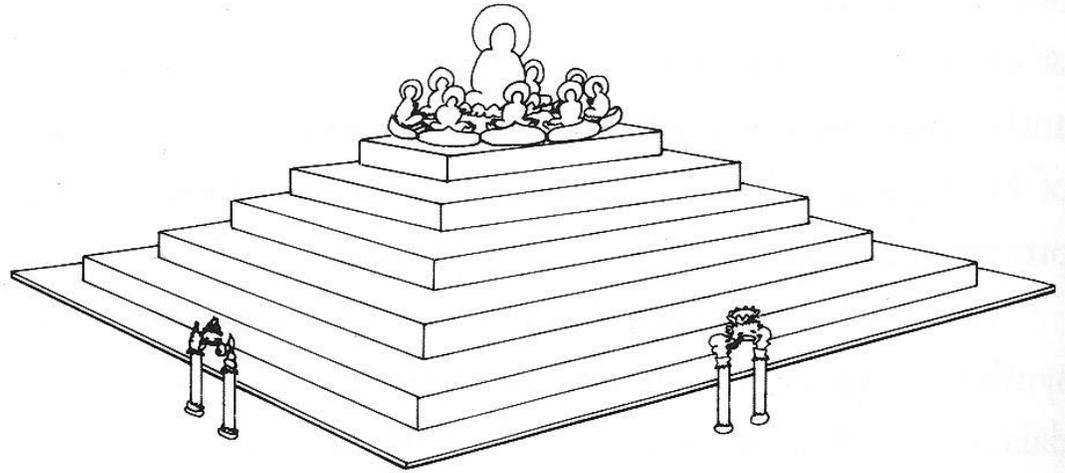


Lámina 5. "Representación en tres dimensiones de el Mandala del Vientre." El mandala es la representación bidimensional de una pagada. En esta lámina podemos apreciar la posición de las capas y entender mejor el movimiento que tendrá la lectura del *mandala*. Elizabeth ten Grotenhuis, Japanese Mandala s. Representations of Sacred Geography, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999,p. 60.

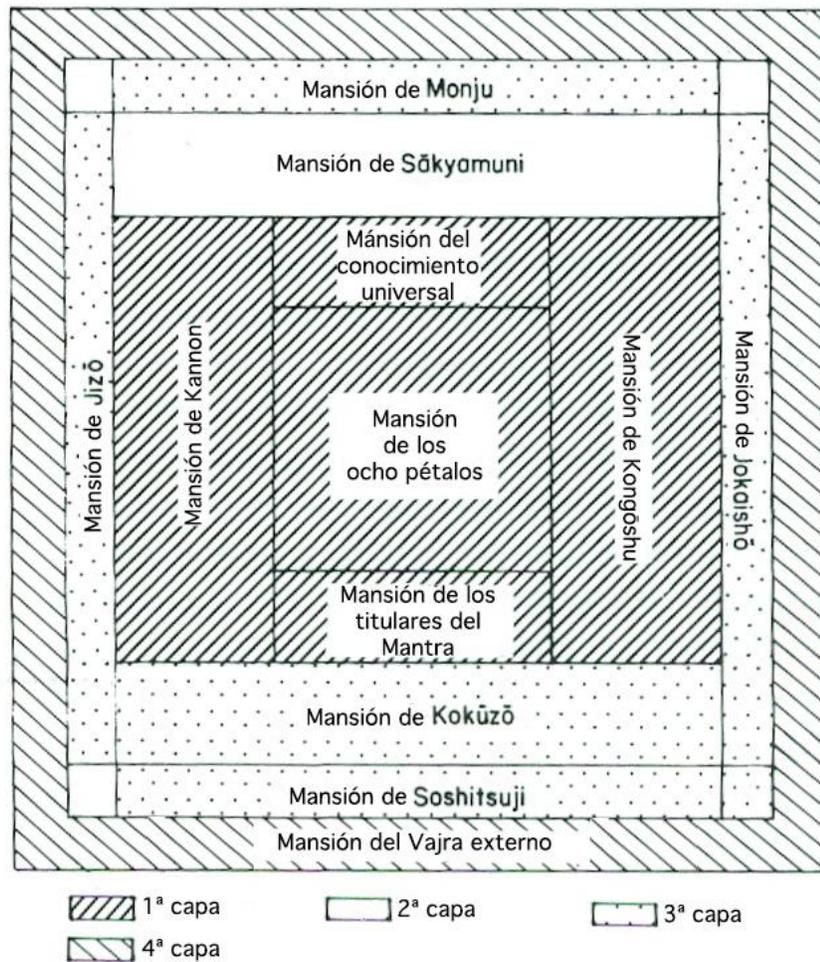


Lámina 6. "Capas del Mandala del Vientre", En esta lámina podemos apreciar la vista en planta de la pagoda. Elizabeth ten Grotenhuis, Japanese Mandala s. Representations of Sacred Geography, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999,p. 36.



Lámina 7. "Mansión de los ocho pétalos", Elizabeth ten Grotenhuis, Japanese Mandala s. Representations of Sacred Geography, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, p. 61.



Lámina 8. "Mandala del Ventre". Elizabeth ten Grotenhuis, *Japanese Mandalas. Representations of Sacred Geography*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

La asamblea de los cuatro sellos	La asamblea de un sello	La asamblea del Rishu (principio rector)
La asamblea de las ofrendas	La asamblea del cuerpo en perfeccionamiento	La asamblea del Gosanze
La asamblea sutil	La asamblea sammaya	La asamblea del Gosanze-sammaya

Lámina 9. "Las nueve asambleas del *Mandala del Diamante*". La lectura del *mandala* va a favor o en contra de las manecillas del reloj en una espiral que tiene similitud a la letra *no* del silabario japonés. Elizabeth ten Grotenhuis, *Japanese Mandalas. Representations of Sacred Geography*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999. p.36.



Lámina 10. "El disco lunar central de la Asamblea del cuerpo en perfeccionamiento." Elizabeth ten Grotenhuis, *Japanese Mandalas. Representations of Sacred Geography*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.p. 40.

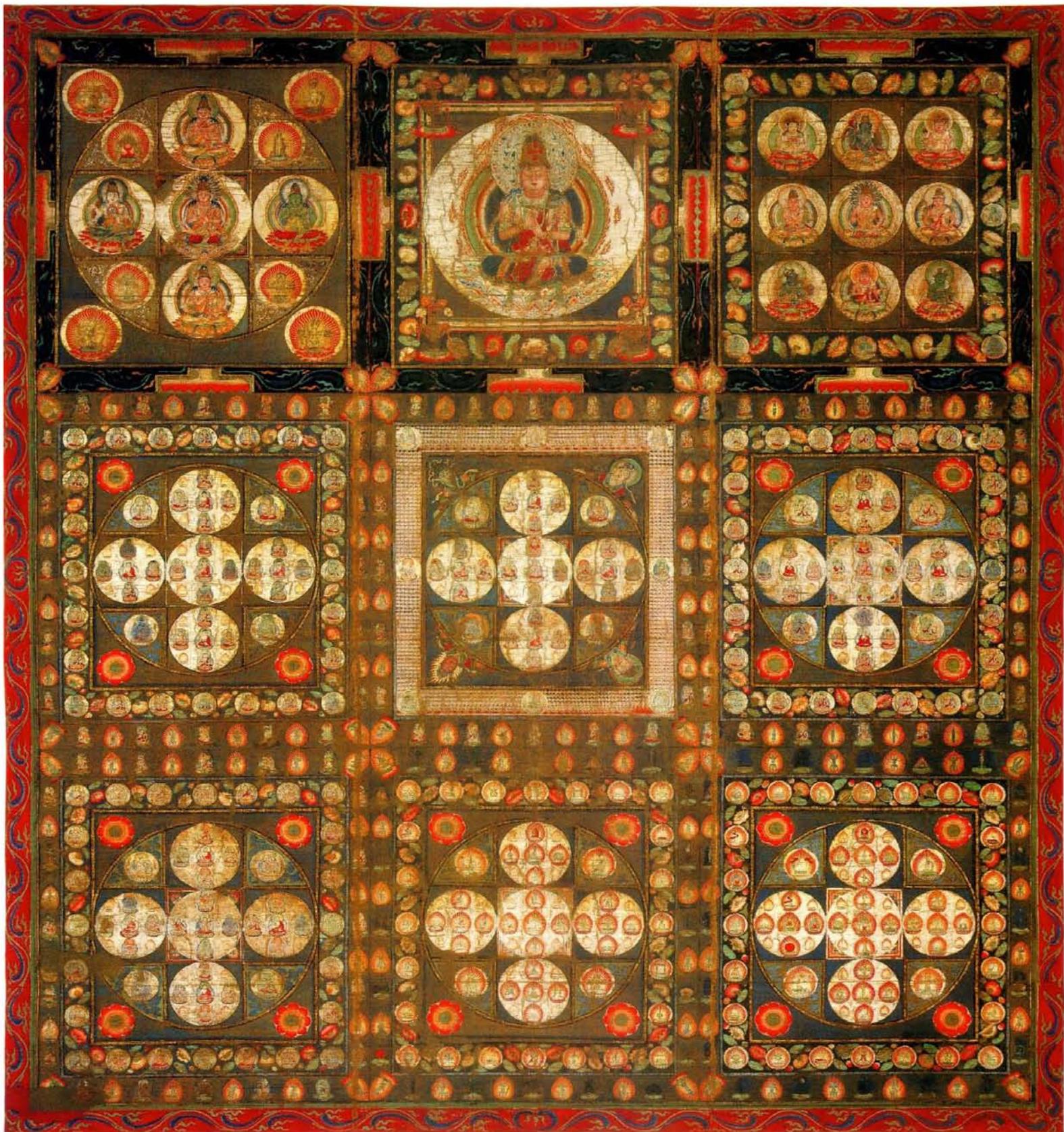


Lámina 11. "Mandala del Diamante." Elizabeth ten Grotenhuis, *Japanese Mandalas. Representations of Sacred Geography*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, .plate 6.



Lámina 12. “Cinco tipos de Campana Kongō”. Existen tres tipos de *kongō-sho*: con una prolongación sencilla *toko-sho*, tres prolongaciones *sanko-sho* y cinco prolongaciones *goko-sho* . Periodo Heian, siglo XII, Templo de Sonei-ji. “The Mystical, Ritual Objects of Esoteric Buddhism” en Museo Nacional de Kioto. Consultado el 6 de enero de 2016 en <http://www.kyohaku.go.jp/eng/dictio/kinkou/mikkyo.html>.



Lámina 13 . “*kongō-ban* 金剛板“. *Three-Footed Stand for Buddhist Ceremonial Objects*.) The Collection Online, The Metropolitan Museum of Art. Consultada el 6 de enero de 2016 en <http://metmuseum.org/exhibitions/view?exhibitionId=%7Bbd3b5bd1-3334-4303-bd67-89a4ff8ac9ab%7D&oid=36118>



Lámina 14. "Altar Goma". En esta imagen se pueden apreciar las dos tarimas de madera que se utilizan durante el ritual como un medio para delimitan el lugar sagrado de visualización, para ello se hace uso de los cordones. "Shingon Buddhism" Consultada el 6 de enero de 2016 en <http://bhoffert.faculty.noctrl.edu/REL265/06.shingon.htm>

Bibliografía

Fuentes primarias

- Kūkai y Yoshito S. Hakeda, *Kūkai mayor Works. Translated, with an account of his life and study of his thought by Yoshito S. Hakeda*. Traducido y estudio por Yoshito Hakeda, Nueva York: Columbia University Press, 1972. 303 p. (Colección Records of Civilization: Sources and Studies, número LXXXVII)
- Kūkai y Kakuban, *Shingon Texts*. Traducción Rolf Giebel y Dale Todaro, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2004. 392 p.

Estudios Modernos.

- Abé, Ryūichi *The Weaving of Mantra. Kūkai and the construction of Esoteric Buddhist Discourse*. Nueva York: Columbia University Press, 1999. 593p.
- Art Work Design Kft. *Shodo. Caligrafía Japonessa*. <http://www.japancalligraphy.eu/es/styles.htm>. 2006-2015. Consultada el días 4 de abril de 2015.
- Arvon, Henri *El budismo*, traducción de Olga Orozco, Argentina: Compañía general fabril editora, 1961. 148p.
- Bauer, Wolfgang, *Historia de la filosofía China: confucianismo, taoísmo, budismo*. Traducción Daniel Romero. Barcelona: Herder, 2009. 366p.

- Bendriss, Yassine Ernest, *Breve historia del budismo*, Madrid: Nowtilus, 317p
- Bleeker C. y J. Widengren, G. *Historia religionum. Manual de Historia de las religiones*, Madrid: Cristiandad, 1973. 274 p.
- Borges, Jorge Luis, *Qué es el budismo?* Madrid: Alianza. 127p.
- Botton Beja, Flora *China. Su historia y cultura hasta 1800*. Segunda edición, México D.F.: Colegio de México. 2008. p.
- Bowring, Richard *The Religious Traditions of Japan 500- 1600*. Nueva York: Cambridge University Press, 2005. 485p.
- Brown, Delmer (editor) . *The Cambridge History of Japan. Volume 1: Ancient Japan*. Volumen 1, Londres: Cambridge University Press, 2006. 578 p.
- Caillois Roger, *El hombre y lo sagrado*, México: F.C.E., 1984. 189p.
- Chögyam, Trungpa y Herbert Gunter *El amanecer del tantra*. 2da edición, traducción Horacio González Trejo, Barcelona: Editorial Kairos, 1982. 148p.
- Clennell, W. J. *The historical development of religion in China*. Londres: Adelphi Terrace, 1917. 272 p.
- Conze, Edward *Buddhism. A Short History*. Oxford: One World, 2008. 133p.
- Conze, Edward *Buddhism. It's essence and development*. Londres: Faber and Faber, 1951. 212p.

- Conze, Edward *El Budismo. Su esencia y desarrollo*, Traducción: Flora Botton Burlá, México: Fondo de Cultura Económica, 1978. 305p. (Breviarios:275).
- Davidson, Ronald *Indian esoteric Buddhism. A social history of tantric movement*, Nueva York: Columbia University Press, 2002. 475p.
- De Barry, Theodor y Bloom, Irene (editor) *et. al., Sources of Chinese Tradition. Volume 1: From Earliest Times to 1600*. Nueva York: Columbia University Press, 1964.578p.
- De Barry, Theodor (editor) *et. al., Sources of Indian Tradition*. 3ra reimpresión, Nueva York: Columbia University Press, 1960. 547p.
- De Barry, Theodor (editor), *et. al., The buddhist Tradition in India, China and Japan*. Nueva York: Random House, 1972. 448p.
- De Barry, Theodor, Donald Keene, George Tanabe y Paul Varley (editores) *Sources of Japanese Tradition. From earliest times to 1600*. Segunda edición, volumen 1. Nueva York: Columbia University Press, 2001. 552p.
- De Kavanagh Boulger y Demetrius Charles *History of China*. Massachusetts, Harvard University: Thacker, Spink & co, 1898. 759p.
- Doval Huecas, Gregorio *Breve historia de la China milenaria*. Madrid: Ediciones Nowtilus, S.L., 2011. 307p.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982. 423p.

- Edkins, Joseph *Religion in China: containing a brief account of the three religions of the Chinese: with observations on the prospects of Christian conversion amongst that people* London:Trüber &co. 1893.294p.
- Eliade, Mircea *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De Gaurama Buda al triunfo del cristianismo*. Tomo II, Barcelona: Paidos Orientalia. 1999. 667p.
- Eliade, Mircea *Tratado de historia de las religiones*. Tomo I, Madrid: Ediciones Cristiandad. 1994. 275p.
- Eliade, Mircea; Joseph Kitagawa (compiladores), *Metodología de la historia de las religiones*. Traducción de Saad Chedid y Eduardo Masullo, Barcelona: Paidos Orientalia, 2010. 199p.
- Gallud Jardiel, Enrique *Historia breve de la India*, Madrid: Sílex, 2005. 224p.
- Gernet, Jacques *El mundo chino*. Traducción Dolores Folch, Barcelona: Crítica, 1999. 713 p.
- Glasenapp von, H. *Misterios Budistas. Doctrinas y ritos secretos del "vehículo diamante"*. Traducción: F.J. Sotelo, Buenos Aires: Editorial Suhapire S.R.L., 1965. 205p.
- Groner, Paul Saicho. *The Establishment of the Japanese Tendai School*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000. 337p.
- Grotenhuis ten, Elizabeth, *Japanese Mandalas. Representations of Sacred Geography*, University of Hawaii Press, 1999. 227p.

- Haicheng, Ling *Buddhism in China*. Traducción Jin Shaoqing, [s.l.], Chinese Intercontinental Press, 2004. 218p.
- Hall, John Whitney *El imperio japonés*. Decimosexta edición, volumen 20, México D.F.: Siglo veintiuno editores, 2006. 355p. (Historia Universal Siglo XXI. Volumen 20).
- Harvey, Peter *El budismo*, Traducción de Silvia Noble, Reino Unido: Cambridge University Press, , 1998. 467p.
- Hughes, Richard *Religion in China*, segunda edición, Londres: Hutchinso's University Library, 1950. 163 p.
- Ikeda, Daisaku, *El budismo Chino*, Buenos Aires: Emence. 1993. 221p.
- Irons, Edward y Melton, Gordon (editores). *Encyclopedia of Buddhism.*, Nueva York: Facts on Files INC, 2008. 634p. (Encyclopedia of World Religions).
- Jae- Ryog, Shim; *Budismo coreano: tradición y transformación*. Traducción de Kim Sue-Hee. Madrid: Verbum. 2005. 277p.
- Jones, Lindsay (editora) *Encyclopedia of Religion*, segunda edición, volumen II, USA: Macmillan References, 2005. 610 p.
- Junqueras, Oriol, *Historia de Japón: Economía, política y sociedad*. España: Universitat Oberta de Catalunya, 2012. 342p.
- Kitagawa, Joseph *Religion in Japanese History*, Nueva York: Columbia University Press, 1915. 457p.

- Lanzaco Salafranca, Federico, *Introducción a la cultura japonesa: pensamiento y religión*. Valladolid: Universidad de Valladolid. 2000. 563p.
- Lee, Kenneth *Korea and Asia: The Story of a Phoenix*, Westport: Praeger, 1997. 285p.
- López, Donald; *El buddhismo: Introducción a su historia y a sus enseñanzas*. Traducción y notas Ferran Mestanza. Barcelona: Editorial Kairos. 2009. 407p.
- Lorenze, David “Evidencias tempranas de la religión tántrica” en *Estudios de Asia y África*, volumen 27, número 2 (mayo-agosto), 1992. pp. 262-278.
- Mares, Roberto; *Buda* 3ra edición. México: Tomo, 2007. 118p.
- Matsuo, Kenji *A history of Japanese Buddhism*. Kent: Global Oriental. 2007, 259 p.
- Nakamura, Hajime *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, Nueva Delhi: Motilal Banarsidass, 1980. 423p.
- Otto, Rudolf, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza (Humanidades), 2005, 224 p.
- Payne, Richard (editor) *Tantric Buddhism in East Asia* Boston:Wisdom Publications, 2006.298p.
- Rawdin, F. W. *Buda*. 4ta edición, Traducción de Montserrat Tiana Ferrer, Madrid: Akal, 1991. 49 p. (Historia del mundo para Jóvenes)

- Reischauer, Edwin *El Japón: Historia de una nación*. Traducción de Juan José Utrilla, México: Fondo de Cultura Económica. 1986. 64p.
- Reischauer, Edwin *Ennin's Travels in Tang China*. N.Y. :Harvard University Press: Ronald Press Company. 1955.341p.
- Reischauer, Karl *Studies in Japanese Buddhism*, N.Y.: Macmillan Company, 1917. 401p.
- Seco Serra, Irene *Historia breve de Japón*, España: Sílex Ediciones. 2010. 238p.
- Shively, Donald y McCullough, William (coordinadores) *The Cambridge History of Japan. Volume 2: Heian Japan*. Volumen 2, Londres: Cambridge University Press. 1999. 739p.
- Snodgrass, Adrian *The Matrix and Diamond World Mandalas in Shingon Buddhis*, 2da edición, volumen I, Nueva Delhi: Editorial Aditya Prakashan, 1997.840p. (Serie Sata-pitaka).
- Tajima, Ryu Jun *Les deux grands mandalas et la doctrine de l'esoterisme shingon*. Tokio:Kasai Publishing & Printing Co.,1959. 352p.
- Teiraro Suzuki, Daisetz y Lane Suzuki, Beatrice *The Eastern Buddhist . An unsectarian magazine devoted to the study of Mahayana Buddhism*. Volumen VII número 1 y 2, Kyoto:Eastern Buddhist Society. Mayo 1936- junio 1937. 226p.

- Thapar, Romila *Historia de la India I*, 2da edición, traducción de Horacio González de la Lama, México: Fondo de Cultura Económica, 2001. 559 p. (Colección Breviarios, 206).
- Velez de Cea, Abraham *El Buddhismo*, Madrid: ediciones de oro, 2000.94p. (Biblioteca de las religiones volumen 12).
- Wedemeyer, Christian *Making sense of the Tantric Buddhism: History, semiology and trasgresión*. Nueva York: Columbia University Press. 2012, 336p. (South Asia Across the Disciples Series).
- Williams, Paul; Tribe, Anthony y Wynne, Alexander *Buddhist Thought: A complete Intoduction to the Indian Tradition*. Segunda Edición, Nueva York: Routledge, 2012, 270p.
- Williams, Paul (editor), *Buddhism. Critical concepts in religious studies. Tantric Buddhism (Including China and Japan); Buddhism in Nepal and Tibet*. Volumen VI, Nueva York: Routledge. 2005, 420p.
- Wing-Tsit, Chan; Conger, George, *et. al., Filosofía del Oriente*, Tercera reimpresión, Traducción Jorge Hernández Campos y Jorge Portilla, México: Fondo de Cultura Económica,1975, 205p. (Breviarios Fondo de Cultura Económica)
- Yamasaki, Taikō *Shingon. Japaneses esoteric buddhism*. Traducción Richard y Cynthia Peterson, Boston: Shambhala. 1988, 244p.
- Yusa, Michiko *Religiones de Japón*. Traducción: Francisco López Martín. España: Akal, 2005. 128p.