



Género y sexualidad en el budismo

Una breve mirada a la situación en Japón

Hugo Córdova Quero

Facultad Starr King, Graduate Theological Union



Resumen

La relación entre sexualidad y budismo es quizás una de las más antiguas y, al mismo tiempo, desconocida, especialmente en cuanto a las relaciones de personas del mismo sexo se refiere. Este artículo busca explorar cómo se comprenden y se desarrollan las relaciones de personas del mismo sexo dentro del budismo japonés. Para ello, debemos rastrear la historia de la sociedad japonesa respecto del tema y los avances contemporáneos en dicho país. Finalmente, esbozaré algunos aspectos desde los estudios religiosos para continuar afianzando la participación de las personas *queer* dentro del budismo.

Palabras clave: Budismo japonés, Diversidad sexo-genérica, Teologías *queer*, Estudios religiosos.

Resumo

A relação entre sexualidade e budismo é talvez uma das mais antigas e, ao mesmo tempo, desconhecida, especialmente no que diz respeito às relações de pessoas do mesmo sexo. Este artigo procura explorar como as relações entre pessoas do mesmo sexo são entendidas e desenvolvidas dentro do budismo japonês. Para fazer isso, devemos traçar a história da sociedade japonesa em relação à questão e aos avanços contemporâneos naquele país. Finalmente, descreverei alguns aspectos dos estudos religiosos para continuar fortalecendo a participação de pessoas *queer* no budismo.

Palavras-chave: Budismo japonês, Diversidade sexo-genérica, Teologias *queer*, Estudos religiosos.



Abstract

The relationship between sexuality and Buddhism is perhaps one of the oldest and at the same time unknown, especially in relation to same-sex relationships. This article seeks to explore how same-sex relationships are understood and developed within Japanese Buddhism. For this we must trace the history of Japanese society on the subject and contemporary developments in that country. Finally, I will outline some aspects from religious studies to continue strengthening the participation of queer people within Buddhism.

Keywords: Japanese Buddhism, Sexual/gender diversity, Queer theologies, Religious studies.

Hugo Córdova Quero

Doctor en Estudios Interdisciplinarios en Migración, Etnicidad y Religión (2009) y Magíster en Teología Sistemática y Teorías Críticas (Feminista, Poscolonial y Queer) (2003), ambos por la universidad Graduate Theological Union (GTU), en Berkeley, California, y Magíster en Teología (1998) por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), en Buenos Aires. Actualmente se desempeña como Profesor Asociado de Teorías Críticas y Teologías Queer y como Director del Departamento de Educación Online, ambos en la Facultad Starr King, GTU; como Decano del Instituto Superior de Estudios Interreligiosos y Sociales (ISDEIS) en Buenos Aires, y como Investigador en el Centro de Estudio de las Religiones Asiáticas en la Pontificia Universidade Católica de São Paulo.

Cita recomendada de este artículo

Córdova Quero, Hugo (2019). «Género y sexualidad en el budismo: Una breve mirada a la situación en Japón». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 7: pp. 119–144. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introducción

La acción que después causa remordimiento y resulta en llanto está mal hecha. La acción que después no causa remordimiento y resulta en alegría y felicidad está bien hecha.

Dhammapada

Se cree que la primera gobernante de Japón fue una mujer, la reina Himiko, también conocida como Pimiko de Yamatai. Además de ser una reina y gobernar los «países occidentales», también era una chamana (Nytirai, 2006: 282). Se cree que vivió c. 170-248 E.C.¹ Este hecho de que una mujer esté en una posición de poder aborda la realidad de que en la historia japonesa la brecha de género y la primacía de los varones sobre las mujeres fue un desarrollo posterior en la sociedad. De hecho, la creencia de que el Emperador desciende del Sol debe ponerse en contexto. El Sol es, en realidad, una diosa, Amaterasu, la *Kami* [dios/a] de la cual no solo el Emperador es descendiente sino —y por extensión— todo el pueblo japonés. La preeminencia de esta diosa ha dado a las mujeres, a lo largo de la historia de Japón, un lugar importante en los espacios tanto espirituales como políticos, especialmente como *Nyokan* [oficiales femeninos]. Estas eran líderes prominentes en las aldeas locales donde las religiones populares proveían de sentido a sus habitantes. Las religiones populares de Japón más tarde se convirtieron en lo que hoy se conoce como shintoísmo —que, literalmente, significa: «el camino de los dioses»— y es seguido por, aproximadamente, el 80% de la población japonesa (Breen y Teeuwen, 2010: 1).

¹ La sigla «E.C.» refiere a «era común». Tradicionalmente se han usado los términos «antes de Cristo [a.C.]» y «después de Cristo [d.C.]». En un mundo plurirreligioso como el que vivimos, no podemos continuar poniendo al cristianismo como determinante de la historia, pues eso constituye una performatividad colonialista. Por respeto a otras religiones y considerando que el calendario gregoriano ha sido hegemonizado, empleo el concepto de «era común [E.C.]» a lo largo de este capítulo. Del mismo modo, utilizaré la sigla «A.E.C.» para designar el período «antes de la era común».



A lo largo de gran parte de la historia japonesa, el matrimonio no era una característica importante de la comprensión social de las relaciones. Sin embargo, el confucianismo —que ingresó en Japón vía Corea en el año 285 E.C.— influyó en la sociedad para cambiar drásticamente esta situación a lo largo del tiempo. El único lugar donde las mujeres pudieron ejercer alguna influencia hasta tiempos recientes fue el ámbito religioso. Durante el Período Edo (1603-1867), el neoconfucianismo —especialmente el Confucianismo Chu Hsi— fue la filosofía más importante en el gobierno y la educación del régimen Tokugawa. El neoconfucianismo tuvo un impacto predominante en la sociedad japonesa en ese momento —por ejemplo en la creación del *ie*, es decir, la casa como unidad familiar extensa—, y sus influencias se pueden sentir aún hoy.

Es importante también recordar que en el siglo VIII E.C., los japoneses introdujeron el modelo institucional chino Tang, lo que basó a la sociedad en un paradigma familiar cis-heteropatriarcal para las relaciones de género. Esto se concretó en el Código de *Ritsuryō*. Este término es la unión en una palabra de dos poderes separados: autoridad penal [*Ritsu*] y civil [*Ryō*] (Tonomura, 2009: 351). Esto marcó el tono desequilibrado del género que ha influido a la sociedad japonesa hasta nuestros días. El período Meiji (1868-1912) vio el surgimiento de la importancia del *ie* como el ámbito privado de las mujeres. Esto estaba marcado por el lema: «buena esposa, madre sabia» (Caplan, 1991: 317) en el que Japón enmarcó la estructura jerárquica que representa la relación de género aún en tiempos actuales.

Una de las características de este cambio es cómo se arraigó la brecha de género en la sociedad japonesa en los tiempos modernos. Toshiaki Tachibanaki (2010) revela muchos aspectos del género en Japón. La realidad en esta era global es que las mujeres asumen cada vez más responsabilidades en términos de sus vidas y en la dirección de sus hogares. De hecho, las mujeres jefas de hogar representan el 46% de la cantidad total de hogares en Japón (Tachibanaki, 2010: 9). Esto implica que los proveedores económicos —conocidos comúnmente como «ganadores del pan»— son mujeres, quienes —a su vez— no reflejan la «típica» división cis-heterosexual del trabajo. Las maneras en que las personas en sociedades europeas o norteamericanas definen el género, ejercen



las expectativas de los roles de género y o entienden la división cis-heterosexual del trabajo no son las mismas que en sociedades africanas, latinoamericanas o asiáticas. La expresión «expectativas de roles de género» refiere a «la anticipación del desempeño dado por el actor social y por los demás en función de su posición sociocultural y económica, considerando la división predominante del trabajo entre los géneros» (Sudha, 2000: 63). Del mismo modo, el término «división cis-heterosexual del trabajo» designa lo tradicional, «arreglo natural que constituye la base de toda especialización económica y estructuración social que conduzca a la formación de grupos de parentesco y de la familia» (Franke-Watson, 1999: 1299). Keiko Yamanaka (2003: 169) ha descrito la división cis-heterosexual del trabajo en términos donde «padre» equivale a «sostén de la familia» y «madre» implica «criar a los hijos y hacer actividades domésticas».

No obstante, es importante mencionar la brecha de género. Si en el 46% de los hogares japoneses las mujeres son las «proveedoras», esto no significa que su situación económica sea la misma que la de aquellos hogares en los que los varones son los «ganadores del pan». Las mujeres en general ganan un 40% menos en salario que los varones, lo que —a su vez— disminuye sus posibilidades económicas en la sociedad (Tachibanaki, 2010: 19). Aunque las mujeres constituyen el 40% de la fuerza de trabajo, el mercado laboral sigue dominado por varones, que constituyen el 60% de la fuerza de trabajo (Tachibanaki, 2010: 20). En términos de legislación, los empleadores no deberían pagar salarios diferentes según el género. Sin embargo, la realidad es que muchas empresas y fábricas pagan salarios diferentes por cuestiones de género.

La situación de las personas *queer*² ha sido una mezcla de actitudes positivas y negativas hacia ellos. En muchas sociedades asiáticas, el deseo del mismo sexo y la homosociabilización no sólo se permitieron, sino que también se estimularon —como en Japón y China— lo que —a su vez— influyó en el budismo. Por ejemplo, en

² A lo largo del escrito uso el término inglés *queer* para englobar a las personas de la diversidad sexo-genérica, especialmente a las personas que denominamos en Occidente como gays, lesbianas, bisexuales, transgénero e intersexuales, pero también a las personas cis-heterosexuales que no se conforman con el cis-heteropatriarcado. Al mismo tiempo, utilizo las expresiones «diversidad sexo-genérica» o «personas de la diversidad sexo-genérica» con este mismo sentido.



Japón, el *Chigo Monogatari*, las historias de amor entre los monjes mayores [*Nenja*] y «su» *chigo* —nombre dado a los adolescentes que vivían en el templo y que servían como acólitos— eran bastante comunes en la época feudal (Childs, 1992: 1-5). Muchos de los *chigo* incluso vestían ropas femeninas (Pinkerton y Abramson, 1997: 68). Este modelo, conocido en Occidente como «pederastia», era conocido en japonés como *Shudō*. Este modelo también influyó a los *shōgunes* —los señores feudales que gobernaban las distintas partes del país— así como a los samuráis, que también fueron actores importantes y homogenizados en este período de la historia japonesa. Desde el siglo XII hasta el siglo XIII, los samuráis eran un pequeño grupo de unos 6.000 varones en una población de aproximadamente siete millones de personas. En el momento en que el país tenía el mando completo bajo los *shōgunes* y los samuráis —desde los siglos XVII al XIX en lo que se conoce como el período Edo (1602-1868 E.C.)—se contaban en cientos de miles (Leupp, 1995: 47).

A los *shōgunes* se les permitían las relaciones homoeróticas. Esto ha sido explicado por algunos estudiosos como Gary P. Leupp (1995: 50) como parte de la pirámide feudal con su esperada relacionalidad señor-vasallo. Si bien, los samuráis no tenían una diferencia de clase social con sus compañeros homoeróticos, sus relaciones modelaban según el modelo de pederastia de los monjes budistas. En otras palabras, el samurái más adulto [*nenja*] tomaba a un samurái más joven [*wakashū*] como su compañero. Las performances del deseo entre personas del mismo sexo estaban envueltas en el contexto de la imagen del guerrero, sólo diferenciando a la pareja por su edad. Sin embargo, en períodos posteriores de la edad feudal, los samuráis cambiaron su deseo por jovencitos más «femeninos», con quienes mantenían relaciones (Leupp, 1995: 52). Estas relaciones entre personas del mismo sexo fueron conocidas como *nanshoku*, e, incluso, involucraron documentos legales de «contrato de hermandad» a través del cual ambos compañeros estaban de acuerdo en su relación. De hecho, la historia japonesa muestra que muchas guerras entre *shōgunes* o venganzas de samuráis tenían una relación *nanshoku* como punto de origen (Leupp, 1995: 54), especialmente cuando había celos entre la pareja. Ijiri Chusuke (1989 [1482]) escribió sobre el *bi-do* o «el hermoso camino» del amor entre dos samuráis:

En nuestro imperio de Japón esta camino floreció desde la época del gran maestro Kobo. En las abadías de Kioto y Kamakura, y en el mundo de los nobles y los guerreros, amantes juraban amor perfecto y eterno confiando en nada más que su mutua buena voluntad. Fuesen sus parejas nobles o plebeyos, ricos o pobres, era absolutamente de ninguna importancia [...]. En todo caso, eran inspirados, en gran medida, por el espíritu de este camino. Este camino debe respetarse verdaderamente, y nunca debe permitirse que desaparezca (p. 109).

Según Stephen O. Murray (2000: 78), Ijiri se lamentaba que el amor entre samuráis en el «hermoso camino» ya comenzaba a corromperse y corría el riesgo de desaparecer. Sin embargo, la existencia de relaciones socialmente aceptadas entre dos varones samuráis de ninguna manera implica que tanto *shōgunes* como samuráis evitaran dormir con mujeres. Por el contrario, muchos *shōgunes* y samuráis estaban casados y tenían hijos. La sexualidad era más fluida para ellos que su contrapartida occidental. Desde el siglo XVI en adelante, Japón se transformó en una sociedad donde el matrimonio era un contrato social arreglado —*miai* es el término japonés para matrimonios arreglados— entre dos familias con el fin de preservar la estabilidad económica y la continuación del honor familiar. Esta característica fue —de hecho— creada por los propios samuráis, para luego extenderse a todos los niveles de la sociedad en el siglo XVII. Por lo tanto, el amor, el matrimonio, la procreación y el placer no estaban ligados a la misma persona, como ocurrió en Occidente con la creación de la familia monógama nuclear cis-heterosexual burguesa pos-primera revolución industrial (c. 1750) (Nussbaum, 1997). La fluidez de la sexualidad todavía era una característica de la sociedad. Empero, como en el caso de las mujeres, el confucianismo cambió drásticamente la vida homoerótica de los varones japoneses, incluso la de los casados. Hoy en día, los varones gays también son conocidos como *Okama*.

Sin embargo, hay algunos elementos que permitieron a las personas *queer* capear la situación. Por un lado, esto se observa en la diferencia entre lo que se dice y lo que se siente. Los japoneses distinguen claramente entre ambas situaciones. Matthews Masayuki Hamabata (1990) explica que la expectativa cultural de la sociedad japonesa es el equilibrio entre *tatema* y *honne*. Mientras que *tatema* refiere a la exhibición de la persona pública y las



obligaciones sociales, *honne* refiere a la expresión de los sentimientos internos (Hamabata, 1990: 134). Esta cosmovisión particular de la sociedad japonesa no es compartida por otras culturas o —incluso si existe una visión similar— los resultados no se muestran en la misma serie de dinámicas y divisiones sociales. Esto significa que los individuos *queer* son capaces de sentir y buscar relaciones homoeróticas mientras que no lo declaren a toda la sociedad. Esto se debe a que las relaciones sociales condicionan todos los aspectos de la vida: trabajo, educación, morada, economía, alimentos, salud y cosas por el estilo. Poner en peligro esta situación es —permítaseme la expresión— cometer una especie de “suicidio social”.

En realidad, sobre la base de la obra de Eve Kosofsky Sedgwick (1985, 1991, 1993), Hongwei Bao (2012) afirma que «salir del closet» es un rasgo occidental prominente que requiere «visibilidad» para otorgar «autenticidad». El ocultamiento y la revelación no implican necesariamente autenticidad, sino, más bien, contingencias sociales e históricas en las que las nociones de «estar en» y «salir» refieren a entornos sociales particulares que dependen de las posibilidades personales y socio-políticas de cada individuo.

Basada en su trabajo de campo, la autora australiana Carolyn Poljski (2011) afirma que las cuestiones relativas a la noción de «salir del closet» entre mujeres migrantes y sus situaciones particulares cuando tienen una relación de pareja del mismo sexo en el país de acogida son complejas y plurales. Es decir, cuando existe la familia nuclear, hijos o familia extensa que dependen económica y emocionalmente de estas mujeres, «salir del closet» implicaría que no sólo las personas en la relación del mismo sexo, sino todas las personas asociadas a ellas, sufren las consecuencias de dicha acción. Por lo tanto, sugiere que —en este tipo de contextos donde las relaciones sociales determinan la supervivencia de muchas personas— términos como «volver a casa» [*coming home*] e «invitar a las personas» [*inviting people in*] serían formas más apropiadas de abordar la situación personal de quienes no pueden poner en peligro la propia vida y la de sus seres queridos mientras «salen del closet» al modo occidental. Por lo tanto, debemos ser cautelosos al juzgar a los individuos de otras sociedades o culturas que no tienen las posibilidades materiales de



«salir del closet»; no obstante, puedan tener el deseo personal de hacerlo. En muchos sentidos, «salir del closet» es más un asunto de privilegio que de posibilidades.

Este aspecto —el «salir del closet» como una narrativa eminentemente anglosajona— corre en paralelo con otras situaciones, especialmente en su intersección con lo religioso. Existen sectores progresistas en todas las religiones que dan la bienvenida y respetan a las personas de la aludida diversidad sexo-genérica. Sin embargo, es también una realidad paralela en la que existen sectores conservadores que —basados en la ideología cis-heteropatriarcal— condenan, segregan y discriminan a las personas de la diversidad sexo-genérica. Recordemos que la visibilidad social, en cuanto a la sexualidad, también repercute en toda la familia. De ahí que esto se reproduzca no sólo en las organizaciones sociales, sino también en las organizaciones religiosas. El budismo es una de las religiones que en muchos lugares da la bienvenida a las personas de la diversidad sexo-genérica, incluso en Japón, como veremos más adelante en este artículo.

Por otro lado, tenemos la característica de la adopción adulta. En familias prominentes, se adoptaba a varones adultos —una práctica llamada *muko-iri*— para continuar el nombre de la familia. Esto era de suma importancia para las familias de comerciantes prominentes, que son la continuación de las familias samuráis. Dado que la adopción de adultos no es algo que parezca extraño en la sociedad japonesa, muchas personas *queer* han descubierto que la única forma de estar legalmente unidos —en ausencia de una ley de matrimonio igualitario— es que uno de los miembros de la pareja adopte al otro. A través de compartir el mismo apellido, son igualmente reconocidos en la sociedad a través de los derechos legales. Es cierto que existen en el presente seis ciudades en Japón que aceptan el registro de parejas del mismo sexo: Shibuya y Setagaya en Tokio (2015); Iga en Mie (2016); Takarazuka en Hyōgo (2016); Naha en Okinawa (2016) y Sapporo en Hokkaidō (2017). Estas ciudades otorgan a las parejas del mismo sexo el derecho de inscribir a la otra persona en el *Koseki* —el sistema de registro familiar de cada persona japonesa—, aunque el certificado que refrenda la pareja es un documento especial, equiparable al de matrimonio (Murai, 2015). Este certificado habilita a las personas a visitar a su pareja en el



hospital, lo cual no se podría debido a las regulaciones por las que sólo familiares pueden visitar a las personas enfermas.

Debido a la división cis-heterosexual del trabajo, el modelo cis-heterosexual todavía está muy vigente en Japón, lo que afecta mucho a las mujeres lesbianas. Según Minako Hara (1996), se espera que las mujeres se casen y tengan hijos para ser «completas». Sin embargo, las mujeres lesbianas —*rezubian* en japonés— interrumpen esta expectativa. Hara (1996) afirma en relación a las mujeres lesbianas en Japón que:

Las mujeres solteras mayores de 30 años por lo general terminan convirtiéndose en cuidadoras no remuneradas para los miembros de la familia masculina y los padres ancianos. Al mismo tiempo, las personas pueden considerar que son menos que “mujeres” completas porque no tienen hijos. Otro gran obstáculo para las personas que salen del armario es el matrimonio heterosexual, que comúnmente se considera una obligación en lugar de un derecho. El matrimonio heterosexual es una práctica altamente discriminatoria que refuerza el clasismo, el racismo, el facismo corporal, el fascismo etario y el sexismo, pero también es un arreglo social extremadamente práctico que parece ofrecer la seguridad emocional de ser “como todos los demás (p. 130; *traducción propia*).

Poco a poco, voces japonesas están emergiendo para hablar sobre la realidad de aquellos que no se ajustan al cis-heteropatriarcado. Sin embargo, dada la forma en que la sociedad japonesa trata la orientación sexual, expresar estas preocupaciones se convierte en una tarea dolorosa y arriesgada. Sin embargo, Kanako Otsuji —una asambleísta de Osaka— se asumió como lesbiana en 2005. Las mujeres lesbianas también son conocidas como *onabe*.

La historia sobre las personas transgénero también ha cambiado a través del tiempo en la sociedad japonesa. Aunque en el pasado muchas personas transgénero fueron honradas y reconocidas como chamanes, así como también aclamadas/os actores/actrices, las personas transgénero en la sociedad japonesa moderna enfrentan una realidad diferente. A las personas transgénero se les otorgó el derecho de cambiar su género y obtener su identificación de



acuerdo con su género elegido en 1996. Desde finales de la década de 1980, se las conoce en la sociedad como *nyūhafu*, literalmente «nueva mitad», porque son «mitad varones» y «mitad mujeres». Los términos anteriores fueron *jousuka* —travesti de sexo masculino— y *dansuka* —travesti de sexo femenino—.

El proceso para cambiar el propio género, sin embargo, viene a través de un proceso doloroso. En primer lugar, las personas transgénero deben ser diagnosticadas con «disforia de género» —también llamado «trastorno de identidad de género»— que es, en realidad, un trastorno mental de acuerdo al DSM V, para poder luego acceder a la cirugía de reasignación de género. Esta *patologización* de las personas transgénero significa que sólo siendo «normalizadas» pueden vivir sus vidas en la sociedad con cierto reconocimiento (Itani, 2011: 298-299). Sin embargo, esta medicalización/patologización ha impedido que otras personas transgénero que no cumplen con este proceso doble —es decir, patologización y cirugía de reasignación de género— sean estigmatizadas en medio de la sociedad japonesa, porque el trastorno de identidad de género ha adoptado en su esencia la noción del binario cis-heteronormativo de género (Itani, 2011: 302). En 2003, Aya Kamikawa se convirtió en la primera funcionaria abiertamente transgénero electa en Tokio, mientras que otras personas transgénero no conformistas carecen de reconocimiento social y público.

Toda la terminología aplicada a individuos *queer* a lo largo de la historia japonesa ha sido etiquetada por Valentine (1997: 108, citado por McLelland, 2005: 10) como «sexualidades *queer*». Mark J. McLelland (2005: 1) afirma que, en primer lugar, le resultó difícil incluso hacer una investigación sobre la «homosexualidad masculina» en Japón debido a los muchos problemas terminológicos, los cuales deberían incluirse en esa categoría. Esto es parte de la compleja diversidad y cartografía del deseo y la sexualidad en el contexto japonés. Al mismo tiempo, si la situación es difícil para las personas japonesas, esto se vuelve mucho más complejo cuando hablamos de los miles de in/migrantes en Japón que enfrentan otras situaciones tales como los in/migrantes *queer*, especialmente en la intersección con temas religiosos (Córdova Quero, 2014).



Género y sexualidad en el budismo japonés

El género y la sexualidad en el budismo japonés no han estado tan lejos de la realidad social, tanto histórica como presente. Sin embargo, como veremos más adelante, algunas veces el budismo está a la vanguardia de la sociedad. Por un lado, las mujeres en el budismo japonés han sido realmente importantes a lo largo de la historia japonesa, tal como lo han sido en esa religión desde sus orígenes. A pesar de ello, esto no desconoce un creciente androcentrismo y algunas barreras para las mujeres debido a esto en dicha religión (Sponberg, 1992: 13). Sin embargo, es necesario recordar que la primera persona ordenada al budismo japonés era, de hecho, una monja. En 588 E.C., Zenshin-ni viajó a Corea en compañía de otras dos monjas para estudiar la disciplina monástica. Tras su ordenación y su regreso a Japón, Zenshin-ni ayudó a fundar el primer convento de monjas en el país, llamado Sakurai-ji (Nyitrai, 2006: 282). El papel de las mujeres se fortaleció con el surgimiento del budismo Jōdo Shinshū —una rama japonesa del budismo Mahāyāna inscrito en la Tradición de la Tierra Pura fundado por Shinran Shonin en el siglo XIII E.C.— y el budismo de Nichiren, especialmente con el énfasis de la salvación completa tanto para varones como para mujeres (Nyitrai, 2006: 283).

Recordemos que las concepciones modernas de identidad, sexualidad y género no aplican para los tiempos anteriores a la era moderna occidental. En otras palabras, necesitamos considerar el contexto cultural, social e histórico del budismo en todos los países en los que tiene influencia, como es el caso de Japón. En muchas sociedades, el deseo por personas del mismo sexo y la homosociabilización no sólo estaban permitidos, sino también eran fomentados —como en el caso de China y Japón—, lo que, a su vez, influyó en el budismo. Por ejemplo, en Japón —como he mencionado anteriormente— *Chigo Monogatari* o historias de amor entre los monjes y su *chigo*—nombre dado a los adolescentes que vivían amancebados en el templo— eran bastante comunes en la era feudal (Childs, 1992: 1-5).

Algunos eruditos incluso han señalado que varios maestros del budismo han sido personas de la diversidad sexo-genérica. Por ejemplo, algunos han atribuido la introducción de la



homosexualidad en la vida monástica en Japón al maestro Kukai — fundador del budismo Shingon—, un hecho que ha sido discutido últimamente por algunos eruditos (Schalow, 1992: 215). Otros personajes considerados *queer* son el monje Zen Ikkyū Sōjun (1394–1481 E.C.) y el erudito del budismo japonés en el siglo XVII E.C., Kigin Kitamura. En su libro *Iwatsutsuji* [flores silvestres] que se inscribe en el género del *waka* —un tipo de poesía japonesa— (Ihara, 1990: 8), Kitamura escribe:

Ha sido la naturaleza de los corazones de los hombres el disfrutar de una mujer hermosa desde la edad de los dioses masculinos y femeninos, pero embriagarse por el florecimiento de un hermoso joven [...] parecería ser erróneo e inusual. Sin embargo, el Buda predicó que [el Monte] Imose era un lugar que debía evitarse y los sacerdotes de la ley entraron en este Camino como una salida para sus sentimientos, ya que sus corazones, después de todo, no estaban hechos ni de piedra ni de madera. Como el agua que se catapulta desde la cima de Tsukubane para formar los estanques profundos del río Minano, este amor ha superado en profundidad el amor entre mujeres y hombres en estos últimos tiempos. Infecta el corazón no solo de cortesanos y aristócratas, sino también de valientes guerreros. Incluso los habitantes de las montañas que cortan arbustos para combustible han aprendido a disfrutar a la sombra de los retoños jóvenes (Schalow, 1996 [1667]: 103; *traducción propia*).

Este párrafo de Kitamura incluso podría interpretarse como que Buda destina las relaciones del mismo sexo para los sacerdotes por encima de las cis-heterosexuales. Esta apertura incluso escandalizó a los misioneros jesuitas medio siglo antes e introdujo el sentimiento de homofobia propio del Occidente cristiano. Por ejemplo, el sacerdote jesuita Francisco Cabral, en su encuentro con la sociedad japonesa, escribió en 1596 condenando las «abominaciones de la carne» y los «hábitos viciosos» de los varones japoneses (Spence, 1985: 225). El cristianismo fue quien comenzó a sembrar la semilla de la homofobia que hasta ese momento no era una característica del budismo. Ya en el primer encuentro entre cristianos y japoneses, las diferencias interpretativas afloraron drásticamente. El escritor portugués Luís Fróis, en su *História de Japam* (1981 [1597]), documenta un



encuentro en 1550 entre la comitiva del padre jesuíta Francisco Xavier y el *daimyō* de Yamaguchi, Ouchi Yoshitaka:

El señor les dio una cálida bienvenida y dijo que le gustaría escuchar la nueva doctrina de los *kirishitan* (cristianos). El hermano Juan Fernández leyó en voz alta un cuaderno en el que se tradujo al japonés el relato de la Creación y los Diez Mandamientos. Habiendo tocado el pecado de la idolatría y las otras faltas cometidas por los japoneses, llegó al pecado de Sodoma, que describió como “algo tan abominable que es más inmundo que el cerdo y más bajo que el perro y otros animales sin razón”. Yoshitaka pareció enojarse e hizo una señal para que salieran. Pero el rey no dio una palabra de respuesta, y Fernández creyó que ordenaría que los mataran.

Respecto de este sentimiento de rechazo —luego transformado en homofobia— Robert E. Shore-Goss (2011) hace hincapié en el contexto cultural del budismo y en sus puntos de vista sobre las cuestiones *queer* cuando afirma que ha habido «visiones budistas dispares sobre la sexualidad homoerótica: de la aceptación suave al rechazo leve y, a veces, al rechazo vehemente. La aceptación y el rechazo eran a menudo el resultado de la cultura de acogida» (p. 26). Esto ha sido la realidad en el encuentro entre cristianismo y confucianismo. Por ejemplo, en Japón, el cristianismo se encontró con el confucianismo, que también defendía unos valores morales rígidos y una fuerte vigilancia de los sentimientos, los cuerpos, el género y la sexualidad. La similitud de ambos sistemas de pensamiento provocó un refuerzo de las nociones en torno a esos temas entre los nuevos conversos. En consecuencia, el cristianismo en Japón se convirtió también en un lugar para la reproducción del *status quo*. El budismo también absorbió y propagó muchas de las enseñanzas del confucianismo (Reader, 1991: 30). Como vemos, hay muchas veces un traspasamiento de ideas entre religiones en torno al cis-heteropatriarcalismo.

En el caso de Japón, donde —como hemos visto en la primer parte de este artículo— las relaciones entre personas del mismo sexo no sólo eran permitidas social y legalmente, sino incluso buscadas y celebradas, el budismo siguió la misma postura en la mayoría de los casos. Esto tiene relación con las enseñanzas del budismo, en donde —no sólo en Japón, sino en toda Asia— la comprensión del género no ha corrido en paralelo con lo que siglos



después desarrollaría el Occidente cristiano con el binomio «masculino/femenino». Por ejemplo, en los escritos sagrados como el *Vinaya Pitaka* —«Cesta de la disciplina», en idioma Pali— datado en el siglo IV A.E.C., se reconocen cuatro géneros: masculino, femenino, *ubhatovyanjañaka* y *paṇḍaka*. *Ubhatovyanjañaka* puede comprenderse en términos modernos occidentales como «intersexual» —si se me permite una equiparación a grandes rasgos de los dos términos con historias muy distintas en sus orígenes etimológicos—, ya que refiere a individuos que tienen simultáneamente características masculinas y femeninas (Schliesinger, 2014: 28). Por otro lado, *paṇḍaka* es un término de difícil traducción, pero se puede comparar a las personas transgénero —de acuerdo a las categorías occidentales— muchas de las cuales debían ejercer el trabajo sexual para su manutención (Das, 2003). Debido a esto, los *paṇḍaka* no sólo estaban impedidos de acceder a la ordenación, sino que se los categorizaba junto con personas con impedimentos físicos —por ejemplo, sordera— y con criminales. Otras traducciones pueden ser «desviados sexuales» o «eunucos», lo cual también refleja la diversidad de personas que eran estigmatizadas bajo la etiqueta de *paṇḍaka* (Powers, 2009).

En todos estos contextos, la fluidez de género y la atracción por el mismo sexo no son vistos como aspectos negativos de la experiencia humana, sino como aspectos positivos de la humanidad. El budismo japonés en vistas del homoeroticismo, presente en monasterios donde vivían muchos monjes adultos juntos con jóvenes y niños, reaccionó de una manera muy diferente al cristianismo. En realidad, el cristianismo ya desde el siglo XI tendió a condenar las expresiones de homoerotismo en la sociedad medieval europea, especialmente dentro de las comunidades monásticas. Recordemos que el término «sodomía» comenzó en esa época a homologarse con relaciones del mismo sexo y, por consiguiente, a perseguir a las personas que hoy llamamos *queer* o de la diversidad sexual (Córdova Quero, 2004, 2018).

El budismo no posee en su historia antecedentes de este tipo, por lo que su reacción frente a homoeroticismo fue siempre diferente a Occidente. Aún más, José Ignacio Cabezón (1998: 30) afirma que para el budismo el problema no es ni la cis-



heterosexualidad ni la diversidad sexo-genérica, sino el ejercicio de la sexualidad frente a la disciplina monástica célibe de los monjes budistas. Es decir, no es un problema de la orientación de los actos sexuales, sino cómo esos actos influyen o no en el desapego a la materialidad de la realidad que propone el budismo. Por lo tanto, no es una cuestión de homofobia, sino de cuál es la mejor manera o camino para llegar a la iluminación. Además, el caso de la fluidez de la sexualidad en el budismo, en última instancia, está relacionado con el valor que la sexualidad tiene en sus enseñanzas, especialmente en el hecho de que el monasticismo budista nunca ha podido lidiar propiamente con los laicos budistas —que sí tienen una vida sexual— mientras a los monjes y monjas, generalmente, el ejercicio de la sexualidad no les era permitido (Karuna, 2010). Otros estudiosos afirman que el budismo nunca prohibió los deseos de personas del mismo sexo por otras personas del mismo sexo porque esos deseos no siempre fueron explícitos (Coleman, 2002: 146).

En nuestros días, esto se encuentra en el sustrato interpretativo de las enseñanzas budistas en Japón. Es verdad que luego de la apertura del país a Occidente durante el período Meiji (1868-1912), la presión de la moralidad cristiana occidental influyó grandemente la sociedad japonesa, pero no al punto de perseguir a las personas *queer*. Dentro del budismo, el templo Zen Shunkoin en Kyoto se convirtió en 2010 en el primer centro budista donde las parejas del mismo sexo pueden casarse (Krejцова, 2014). En esto, el budismo está avanzando en algo que la sociedad japonesa no lo está haciendo. El abad del templo, el Venerable Takafumi Kawakami, de 38 años de edad, afirma: «La gente piensa que estoy enfocado en temas LGBT, pero sólo los trato como personas que quieren casarse. Sólo quiero celebrarlos» (O'Donoghue, 2016).

Debido a que las personas *queer* son consideradas una minoría en Japón, el Venerable Kawakami reflexiona: «El pensamiento es algo así como: 'Estoy en la mayoría, estoy a salvo, estoy bien' [...]. Necesitamos pensar en la felicidad de toda la comunidad. Si no puedes mejorar a los que están sufriendo, eventualmente sufrirás» (O'Donoghue, 2016).



Consultado sobre la motivación que lo llevó a ser el primer monje en ofrecer ceremonias de casamiento budistas a personas del mismo sexo, el Venerable Kawakami afirma:

En realidad, la mayoría de los japoneses no conocen los problemas de las personas LGBT en Japón. Ellos piensan que las personas LGBT sólo están en países extranjeros. Pero no en Japón. Recientemente, los medios japoneses comenzaron a hablar sobre los problemas de las personas LGBT en Japón. Pero la mayoría de ellos habló sobre los problemas de las personas LGBT en el contexto de la economía, como el turismo LGBT. Sólo unos pocos tratan los problemas de las personas LGBT como problemas de derechos humanos. Entonces, pensé que era muy importante hacer que la gente pensara que los derechos LGBT son un tema muy importante a mejorar en este país. Pensé que realizar bodas entre personas del mismo sexo puede hacer que este tema sea más visible para todos en Japón (Kuruvilla, 2014).

Sin embargo, esta visión no siempre fue la manera de pensar de este religioso, lo cual refleja cómo aún dentro de las comunidades religiosas las personas pueden tener sus prejuicios. El Venerable Kawakami narra una experiencia que significó su «conversión» a este modo de pensar más respetuoso de las personas *queer*:

Un día, cuando estaba tomando el té con un amigo, una persona pasaba caminando y se podía a simple vista saber que era gay. Hice un comentario discriminatorio. Mi amigo respondió: ‘Yo también soy gay ¿Es eso lo que sientes de mí, Taka?’ [...] Cuando dijo eso, recordé haber sido discriminado como persona asiática cuando viajé por el sur [de los Estados Unidos de Norteamérica]. Especialmente porque yo mismo había sido víctima de prejuicios, sentí una terrible vergüenza y cambié por completo mi posición. Cuando cambié, mis amigos comenzaron a hablar conmigo sobre el hecho de que eran gays o lesbianas (Kure, 2015).

Esto también lo llevó a revisar las escrituras del budismo Mahāyāna y comprobar que no había ninguna barrera doctrinal para llevar a cabo estas ceremonias de matrimonio igualitario. Aunque el templo Shunkoin tiene ya 500 años y se pudiera afirmar que es un lugar tradicional, esta no es la realidad actual, tal como afirma el Venenerable Kawakami: «No es como si tuviéramos que



mantener la tradición como está. [...] Damos la bienvenida a todas las parejas, independientemente de su fe u orientación sexual» (Duffy, 2014).

Otro aspecto que afecta a la comunidad LGBT en Japón está relacionado con el cuidado de una pareja en el hospital o los ritos funerarios. Debido a que el matrimonio igualitario no existe en muchos lugares de Japón, al momento de morir, las parejas deben ser sepultadas en tumbas separadas, pues no son reconocidas como familia. Consciente de esta situación, el Venerable Joji Inoue —un monje de 43 años y abad del templo Shodai-ji, del budismo Jōdo Shinshū en Edogawa, Tokio— ha hecho arreglos para que las personas entierren a sus parejas del mismo sexo en cementerios de las prefecturas de Chiba y Saitama bajo el ritual de esta rama del budismo (Lewis, 2017).

Muchas personas cis-heterosexuales tendrían muchísimo prejuicio de que una pareja del mismo sexo comparta la misma tumba. Pareciera que ni en vida ni en la muerte algunas personas aceptan que las parejas del mismo sexo puedan estar juntas y ser respetadas. Debido a ello, el Venerable Inoue afirma: «El budismo no discrimina sobre la base del sexo o impone una idea de lo que debe ser una persona. [...] Espero eliminar los prejuicios y la discriminación contra las minorías sexuales» (Jiji, 2017).

Esta lucha contra el prejuicio es, quizás, uno de los modos que realmente acrecientan el valor del budismo para las personas *queer* en Japón.

Conclusión

Estos aspectos son importantes y las y los teólogas/os budistas *queer* necesitan tenerlos en cuenta al hacer una lectura *queer* de los textos sagrados o de las enseñanzas budistas. A través de esto, se potencia el modo en que el activismo de las personas creyentes en esta fe —el budismo— puedan clamar en la sociedad japonesa contra la imposición occidental del cis-heteropatriarcalismo en el estereotipo de las religiones. El budismo raramente entra dentro de ese estereotipo, excepto cuando ha asumido influencias occidentales. Japón no es una excepción.



En relación a lo anterior, debemos recordar que el contacto de Asia con Occidente —este último fuertemente influenciado por el cristianismo y su visión negativa del deseo y los estereotipos hacia las personas de la diversidad sexo-genérica— ciertamente produjo puntos de vista negativos en el budismo en Japón. En los tiempos actuales, debido a que en Occidente hay conversos budistas que forman parte de la diversidad sexo-genérica, existen muchas iniciativas de presión hacia el budismo como una religión global para que promueva una visión diferente. Se podría decir que ha habido una dinámica colonial detrás de los primeros encuentros entre el budismo y Occidente. La presencia de los conversos budistas en Occidente, así como la asimilación de los budistas asiáticos en las sociedades occidentales ha afectado esa religión. En 1997, una visita del Dalai Lama Tenzin Gyatso a San Francisco se encontró con resistencia y crítica cuando el líder declaró: «Tenemos que hacer una distinción entre creyentes y no creyentes [...]. Desde el punto de vista budista, [las relaciones entre] varones y [entre] mujeres se consideran [...] generalmente como una mala conducta sexual» (Lattin, 1997).

Aunque la declaración del Dalai Lama generó un cierto nivel de rechazo por parte de las personas budistas de la diversidad sexo-genérica en el área de la Bahía de San Francisco, no es un comentario fuera de lugar si tenemos en cuenta las palabras de Karuna (2010) mencionadas anteriormente. El monasticismo ha influido mucho en el budismo, pero la religión no es completamente impermeable a las fluctuaciones de las sociedades. Además, lo que en Occidente —desde una perspectiva eminentemente cristiana— podría ser considerado como negativo, en las sociedades asiáticas puede no verse como tal, lo que, a su vez, ha producido enseñanzas budistas que no son homofóbicas. Por ejemplo, Karuna (2010) explica este tema cuando habla sobre la prostitución:

La prostitución, en sí, no es condenada en el budismo zen. Lo que una persona hace con su cuerpo es asunto de las personas. Pero lo que hay que condenar es el daño o la explotación de una persona hacia otra. La compasión hacia los demás no debe ser abandonada por el bien de los deseos sexuales.



Este es un recordatorio importante, ya que los conversos budistas en Occidente ya están socializados en la mentalidad de la cosmovisión puritana occidental con un arraigo rígido heredado, históricamente, de la hegemonía católica romana o protestante. Esto puede ser negativo o positivo dependiendo de cómo las personas budistas de la diversidad sexo-genérica reflexionen sobre su espiritualidad (Leyland, 1998, 2000). Estoy mencionando esto porque el desarrollo de teologías budistas *queer* necesita evitar la «mirada orientalista» (Said, 1979) que ha caracterizado el encuentro de Occidente con el budismo. Esto es un paso fundamental para dejar que el subalterno hable (Spivak, 1988) la propia elucubración de su fe en el budismo desde la vida cotidiana y el activismo de la diversidad sexo-genérica. Muchísimas personas de la diversidad sexo-genérica han abrazado el budismo y las organizaciones religiosas deben garantizar un espacio de visibilidad y celebración de la riqueza de estas personas en el movimiento.

Esta situación —es decir, los vestigios del colonialismo occidental en Asia— se refleja también en Japón, especialmente en sectores conservadores, incluidos sectores del budismo. Es necesario, en futuras investigaciones, establecer cuáles son los modos por los que la sociedad japonesa y los creyentes budistas resisten estas imposiciones desde Occidente. Por lo que hemos visto en este artículo, existen situaciones que son progresistas, pero que también siguen agendas que son claramente occidentales —como el matrimonio igualitario— y que deben ser desmitificadas en el contexto japonés.

Referencias bibliográficas

- Bao, Hongwei (2012). «Queering/Querying Cosmopolitanism: Queer Spaces in Shanghai». *Culture Unbound: Journal of Current Cultural Research* 4: pp. 97–120.
- Breen, John and Mark Teeuwen (2010). *A New History of Shinto*. Malden, MA: Blackwell.



- Cabezón, José Ignacio (1998). «Homosexuality and Buddhism». En: Winston Leyland (ed.), *Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists, Volúmen 1*. San Francisco, CA: Gay Sunshine Press, pp. 29-44.
- Caplan, Jane (1991). «Afterword». En: Gail Lee Bernstein (ed.), *Recreating Japanese Women, 1600-1945*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 315-321.
- Cheng, Patrick S. (2013). «Kuan Yin: espejo del Cristo queer asiático», traducción de Hugo Córdova Quero. *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 1: pp. 129-148. Disponible en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>>, consultado el 15 de julio de 2019.
- Childs, Margaret H. (1992). «Chigo Monogatari: Love Stories or Buddhist Sermons?». En: Wayne R. Dynes y Stephen Donaldson (eds.), *Asian Homosexuality*. Nueva York, NY: Garland Publishing, pp. 1-5.
- Coleman, James William (2002). *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Córdova Quero, Hugo (2004). «Friendship with Benefits: A Queer Reading of Aelred of Rievaulx and His Theology of Friendship». En: Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood (eds.), *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*. Londres: T&T Clark, pp. 26-46.
- Córdova Quero, Hugo (2014). «Made in Brazil?: Sexuality, Intimacy, and Identity Formation Among Japanese Brazilian Queer Immigrants in Japan». En: Hugo Córdova Quero, Joseph N. Goh y Michael Sepidoza Campos (eds.), *Queering Migrations Towards, From, and Beyond Asia*. Nueva York, NY: Palgrave MacMillan, pp. 41-59.
- Córdova Quero, Hugo (2017). *Sin tabú: Diversidad sexual y religiosa en América Latina*. Bogotá/Santiago de Chile: Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia / GEMRIP Ediciones.



- Das, Rahul Peter(2003). *Origin of the Life of a Human Being: Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*. Delhi, DL: Motilal Banarsidass Publishers.
- Donoghue, J. J. (2016). «Kyoto Monk on a Mission Opens His Doors to Diversity». *The Japan Times*, 16 de marzo. Disponible en: <<https://www.japantimes.co.jp/community/2016/03/16/our-lives/kyoto-monk-mission-opens-doors-diversity/#.WjSPVETG1cA>>, consultado el 15 de julio de 2019.
- Duffy, Nick (2014). «Japan: Zen Buddhist Temple Offers Same-Sex Wedding ceremonies». *PinkNews*, 10 de diciembre. Disponible en: <<http://www.pinknews.co.uk/2014/12/10/japan-zen-buddhist-temple-offers-same-sex-wedding-ceremonies/>>, consultado el 15 de julio de 2019.
- Franke-Watson, Maria-Barbara (1999). «Sexual Division of Labor». En: Helen Tierney (ed.), *Women's Studies Encyclopedia, Volúmen 3*. Westport, CT: Greenwood Press, pp. 1299-1300.
- Fróis, Luís (1981 [1597]). *História de Japam, Vol. 1*, editado por José Wicki. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa.
- Hamabata, Matthews Masayuki (1990). *Crested Kimono: Power and Love in the Japanese Business Family*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hara, Minako (1996). «Lesbians and Sexual Self-Determination». En: AMPO – Japan Asian Quarterly Review (eds.), *Voices from the Japanese Women's Movement*. Armonk, NY: East Gate Books, pp. 129-132.
- Ihara, Saikaku (1990). *The Great Mirror of Male Love*, traducción de Paul Gordon Schalow. Stanford, CA: Stanford Univesity Press.



- Ijiri, Chusuke (1989 [1482]). «The Essence of Jakudo». En: Tsuneo Watanabe y Jun'ichi Iwata (eds.), *The Love of the Samurai, A Thousand Years of Japanese Homosexuality*, traducción de D. R. Roberts. Londres: The Gay Men's Press, p. 109.
- Itani, Satoko (2011). «Sick but Legitimate? Gender Identity Disorder and a new Gender Identity Category in Japan». En: P.J. McGann y David J. Hutson (eds.), *Sociology of Diagnosis (Advances in Medical Sociology #12)*. Bangles, UK: Emerald, pp. 281-308.
- Jiji (2017). «Tokyo temple offers graves for same-sex couples». *The Japan Times*, 28 de marzo. Disponible en: <<https://www.japantimes.co.jp/news/2017/03/28/national/social-issues/tokyo-temple-offers-graves-sex-couples/#.WjcznotG03i>>, consultado el 15 de julio de 2019.
- Karuna, Vajra (2010). «Zen & Sexuality». Disponible en: <<http://members.efn.org/~sybilnatawa/zensexual.html>>, consultado el 15 de julio de 2019.
- Krejцова, Michaela (2014). «Temple in Japan Conducts Marriages for Same-Sex Couples». *GLADD*, 9 de diciembre. Disponible en: <<https://www.glaad.org/blog/temple-japan-conducts-marriages-same-sex-couples>>, consultado el 15 de julio de 2019.
- Kure, Rena (2015). «Buddhist Priest Invites Same-Sex Couples To Marry At His Temple». *The Huffington Post*, 22 de octubre. Disponible en: <https://www.huffingtonpost.com/entry/shunkoin-temple-gay-marriage_us_56290990e4b0aac0b8fbeb01>, consultado el 15 de julio de 2019.
- Kuruvilla, Carol (2014). «Shunkoin Temple in Kyoto Helps Japan's Same-Sex Couples Tie The Knot». *The Huffington Post*, 12 de diciembre. Disponible en: <https://www.huffingtonpost.com/2014/12/12/japan-shunkoin-temple-lgbt-wedding_n_6308052.html>, consultado el 15 de julio de 2019.



- Lattin, Don (1997). «Dalai Lama Speaks on Gay Sex / He says it's wrong for Buddhists but not for society». *San Francisco Chronicle*, 11 de Junio. Disponible en: <<http://www.sfgate.com/news/article/Dalai-Lama-Speaks-on-Gay-Sex-He-says-it-s-wrong-2836591.php>>, consultado el 15 de julio de 2019.
- Leupp, Gary P. (1995). *Male Colors: The Construction of Homosexuality in Tokugawa Japan*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Lewis, Craig (2017). «Buddhist Temple in Tokyo Offers Graves for LGBT Couples». *Buddhist Door Global News*, 29 de marzo. Disponible en: <<https://www.buddhistdoor.net/news/buddhist-temple-in-tokyo-offers-graves-for-lgbt-couples>>, consultado el 15 de julio de 2019.
- McLelland, Mark J. (2005). *Male Homosexuality in Modern Japan: Cultural Myths and Social Realities*. Londres: Routledge.
- Murai, Shusuke (2015). «Tokyo's Shibuya and Setagaya Wards Issue First Same-Sex Partnership Papers». *The Japan Times*, 5 de noviembre. Disponible en: <<https://www.japantimes.co.jp/news/2015/11/05/national/social-issues/shibuya-set-issue-first-certificates-recognizing-sex-couples/#.WjcvNEtG03g>>, consultado el 15 de julio de 2019.
- Murray, Stephen O. (2000). *Homosexualities*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Nussbaum, Martha C. (1997). «Constructing Love, Desire, and Care». En: David M. Estlund y Martha C. Nussbaum (eds.), *Sex, Preference, and Family: Essays on Law and Nature*. Oxford: Oxford University Press, pp. 17-43.
- Nyitrai, Vivian-Lee (2006). «Confucian Complexities: China, Japan, Korea, and Vietnam». En: Teresa A. Meade y Merry E. Wiesner-Hanks (eds.), *A Companion to Gender History*. Malden, MA: Blackwell, pp. 273-284.



- Pinkerton, Steven D. and Paul R. Abramson (1997). «Japan». En: Donald J. West and Richard Green (eds.), *Sociolegal Control of Homosexuality: A Multi-Nation Comparison*. Heidelberg: Springer, pp. 67-86.
- Poljski, Carolyn (2011). *Coming Out, Coming Home or Inviting People in? Supporting Same-Sex Attracted Women from Immigrant and Refugee Communities*. Melbourne: Multicultural Centre for Women's Health.
- Powers, John (2009). *A Bull of a Man: Images of Masculinity, Sex, and the Body in Indian Buddhism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Reader, Ian (1991). *Religion in Contemporary Japan*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.
- Said, Edward (1979). *Orientalism*. Nueva York, NY: Vintage Books.
- Schalow, Paul Gordon (1992). «Kukai and the Tradition of Male Love in Japanese Buddhism». En: José Ignacio Cabezón (ed.), *Buddhism, Sexuality & Gender*. Albany, NY: State University of New York. pp. 215-230.
- Schalow, Paul Gordon, trad. (1996). «Kitamura Kigin, 'Wild Azaleas' (Iwatsutsuji)». En: Stephen D. Miller (ed.), *Partings at Dawn, an Anthology of Japanese Gay Literature*. San Francisco, CA: Gay Sunshine Press, pp. 103
- Schliesinger, Joachim (2014). *Sexuality in Asia: From South Asia to Japan*. Bangkok: BooksMango.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1985). *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. Nueva York, NY: Columbia University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1990). *Epistemology of the Closet*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1993). *Tendencies*. Durham, NC: Duke University Press.



- Shore-Goss, Robert E. (2011). «Queer Buddhists: Re-visiting Sexual Gender Fluidity». En: Donald L. Boisvert y Jay Emerson Johnson (eds.), *Queer Religion: Homosexuality in Modern Religious History, Volúmen 1*. Santa Barbara, CA: Praeger, pp. 25-50.
- Spence, Jonathan, D. (1985). *The Memory Palace of Matteo Ricci*. Londres: Faber and Faber.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). «Can the Subaltern Speak?». En: Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*. Nueva York, NY: Columbia University Press, pp. 66-111.
- Sponberg, Alan (1992). «Attitudes Towards Women and the Feminine in Early Buddhism». En: José Ignacio Cabezón (ed.), *Buddhism, Sexuality, and Gender*. Albany, NY: State University of New York, pp. 3-34.
- Sudha, D. K. (2000). *Gender Roles*. Nueva Delhi, DL: APH Publishing.
- Tachibanaki, Toshiaki (2010). *The New Paradox for Japanese Women: Greater Choice, Greater Inequality*, traducido por Mary E. Foster. Tokio: LTCB International Library Trust / International House of Japan.
- Tonomura, Hotomi (2009). «Women and Sexuality in Premodern Japan». En: William M. Tsutsui (ed.), *A Companion to Japanese History*. Malden, MA: Blackwell, pp. 351-371.
- Yamanaka, Keiko (2003). «Feminization of Japanese Brazilian Labor Migration to Japan». En: Jeffrey Lesser (ed.), *Searching for Home Abroad: Japanese Brazilians and Transnationalism*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 163-200.

